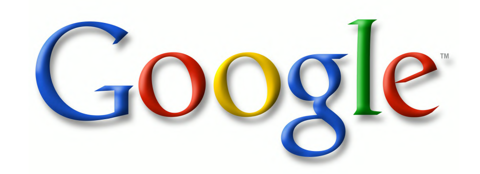


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

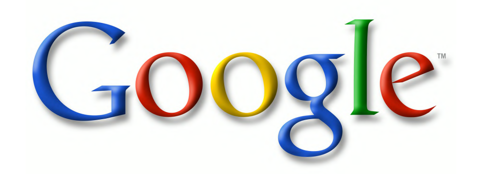
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

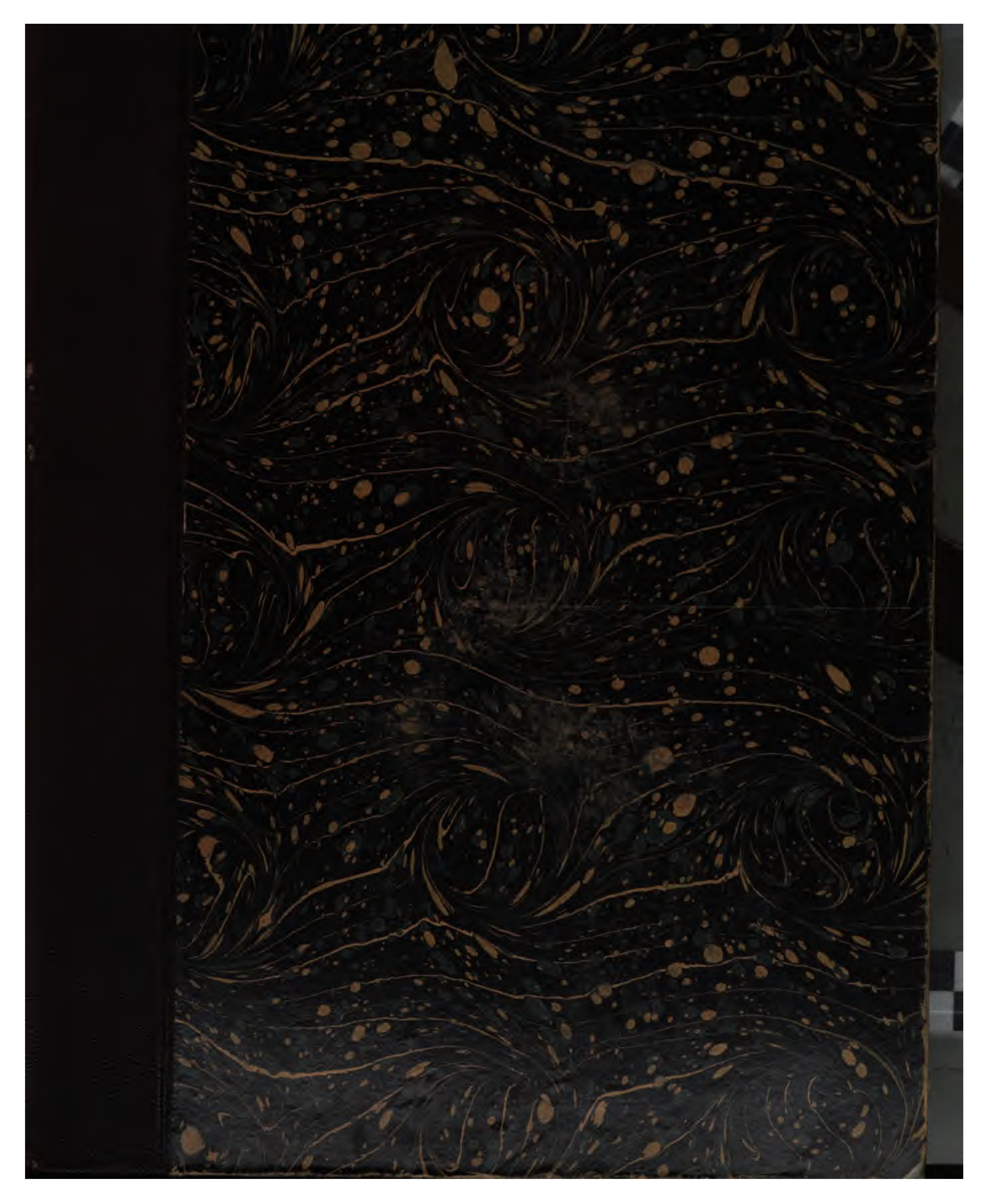
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

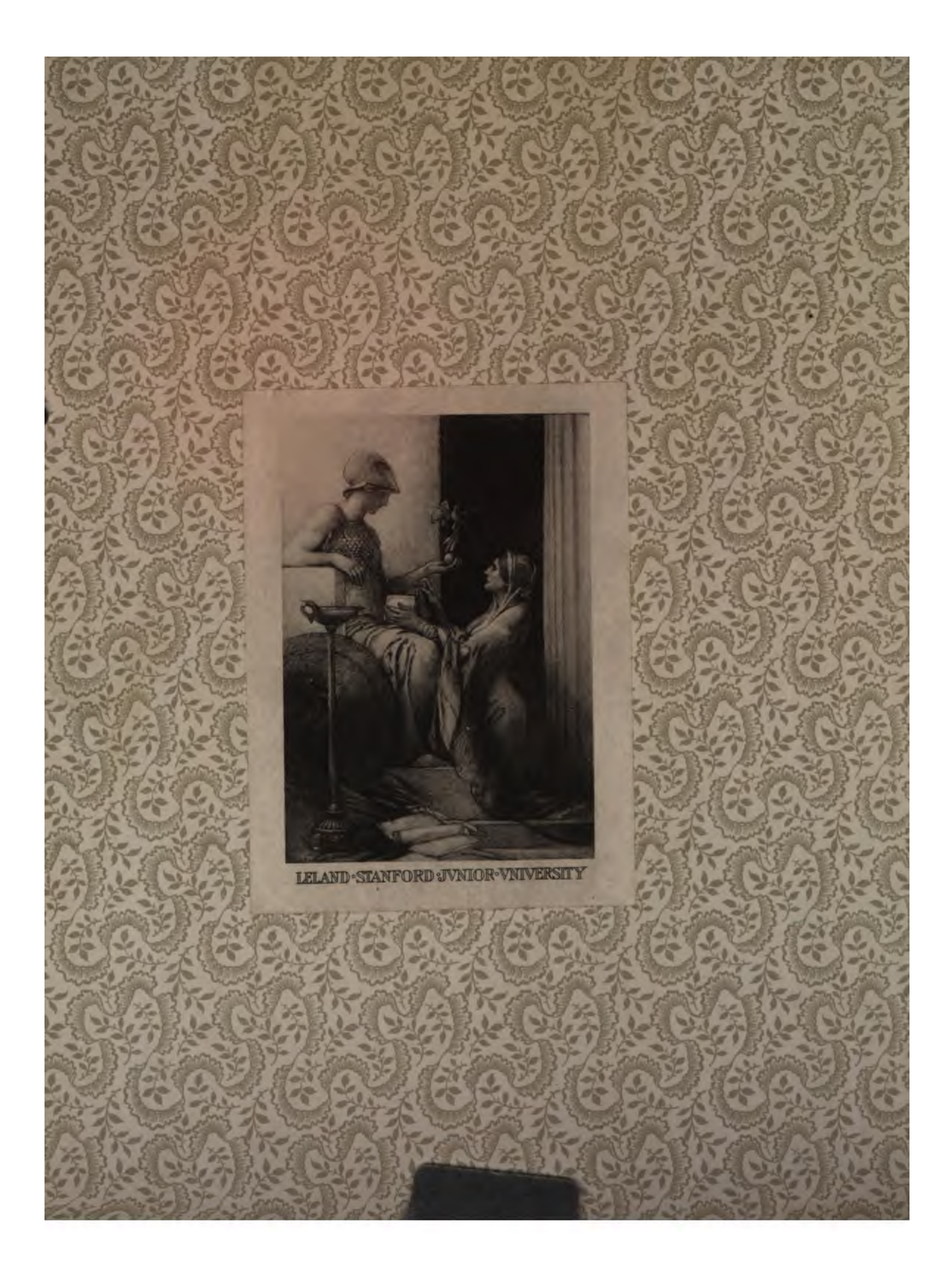
Über Google Buchsuche

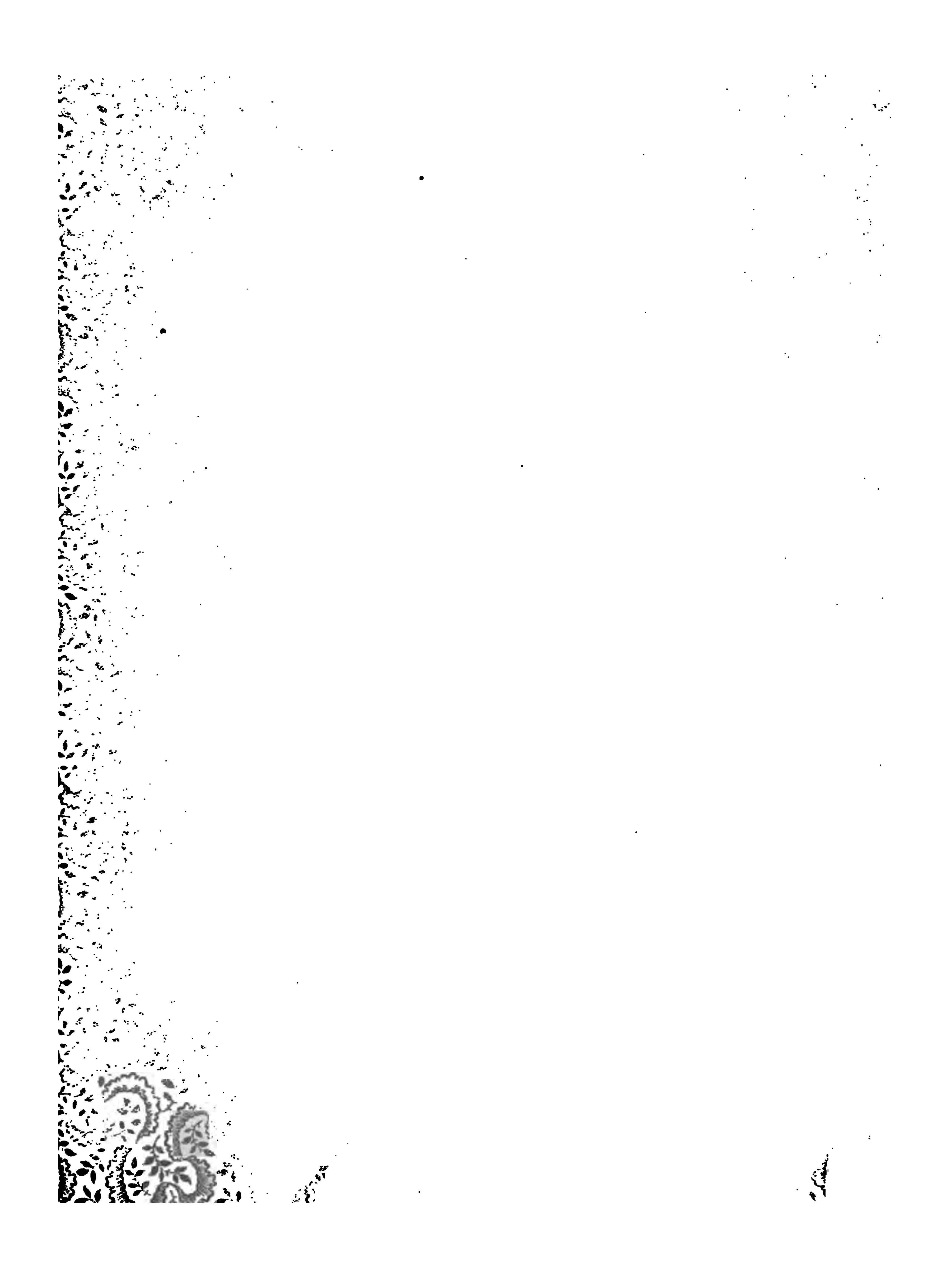
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.




LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

6pa


LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



363
M366pa

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTER BAND.

IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XLV. BAND.

HIS ITEM HAS BEEN MICROFILMED BY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARITES
REFORMATTING SECTION 1995. CONSULT
SUL CATALOG FOR LOCATION.

MÜNCHEN,
1871.

[illegible]G DER K. AKADEMIE,
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTER BAND.

IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XLV. BAND.

HIS ITEM
STANF
REFOR
S

MÜNCHEN,
1871.

VERLAG DER K. AKADEMIE,
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

Inhalt des XII. Bandes.

I. Abtheilung.

II. Abtheilung.

III. Abtheilung.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES

ERSTE ABTHEILUNG.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES

ERSTE ABTHEILUNG.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES
ERSTE ABTHEILUNG.
IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XLV. BAND.

MÜNCHEN,
1869.
VERLAG DER K. AKADEMIE.
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

Inhalt.

Die Quellenzeugnisse

über das

erste Landrecht und über die Ordnung der Bezirksverfassung des isländischen Freistaates.

Von

Konrad Maurer.

Die Quellenzeugnisse

über das

erste Landrecht und über die Ordnung der Bezirksverfassung des isländischen Freistaates.

Von

Konrad Maurer.

Ueber die Entstehung des ersten isländischen Landrechts, sowie über die Einführung einer geordneten Bezirksverfassung auf der Insel ist uns eine Reihe von Quellenzeugnissen aufbewahrt, deren Berichte zwar in manchen Punkten einander in willkommenster Weise bestätigen und ergänzen, in anderen aber auch unklar bleiben, oder selbst einander zu widersprechen scheinen. Für die Rechtsgeschichte des merkwürdigen Freistaates ist die Beseitigung dieser Widersprüche und die Lichtung jenes Dunkels natürlich von sehr erheblicher Bedeutung, und ein Versuch dieses Ziel zu erreichen mag darum immerhin gestattet sein, zumal da die Erörterung der hier einschlägigen Quellenstellen auch literargeschichtlich nicht ganz uninteressante Ergebnisse abzuwerfen verspricht.

Unter den verschiedenen Quellenberichten stelle ich, wie billig, den des alten Ari þorgilsson voran. Die einzige Membrane seines Isländerbüchleins, von welcher wir überhaupt Kenntniss haben, ist allerdings längst verloren, und Jón Sigurðson's Ausgabe der Quelle (im ersten Bande der Íslendínga sögur, Kopenhagen, 1843) beruht lediglich auf zwei Abschriften jenes Originales, welche Bischof Brynjólfur Sveinsson im Jahre 1651 durch den bekannten sèra Jón Erlendsson zu Villíngaholt († 1672) hatte

anfertigen lassen; da indessen beide Abschriften (AM. 113, A. und B. fol.) von einander nur sehr unbedeutend abweichen, und hinsichtlich ihrer Verlässigkeit auch sonst keinem begründeten Zweifel unterliegen, darf der gedruckte Text für geschichtliche Zwecke wenigstens als vollkommen genügend gesichert betrachtet werden. Es heisst aber in der Íslendíngabók, cap. 2, S. 5: „En þá es Ísland vas víþa bygt orþit, þá hafþi maþr austrœnn fyrst lög út híngat or Norvegi, sá es Úlfljótr hèt; svá sagþi Teitr oss; oc voro þá Ulfljóts lög cölloþ; hann vas faþir Gunnars, er Djúpdœlir ero comnir frá í Eyjafirþi; en þau voro flest sett at því sem þá voro Golaþíngslög, eþa ráþ þorleifs ens spaca Hörþacárasonar voro til, hvar viþ scylþi auca, eþa af nema, eþa annann veg setja. Úlfljótr vas austr í Lóni; en svá es sagt, at Grímr geitscor væri fóstbróþir hans, sá es cannaþi Ísland allt at ráþi hans, áþr alþíngi væri átt; en honom fècc hverr maþr peníng til á landi her, en hann gaf fe þat síþan til hofa.“ Ohne Unterbrechung wird sodann fortgefahren, cap. 3, S. 6: „Alþíngi vas sett at ráþi Úlfljóts oc allra landsmanna, þar es nú es; en áþr vas þíng á Kjalarnesi, þat es þorsteinn Íngólfsson landnámamanns, faþir þorkels mána lögsögomanns, hafþi þar, oc höfþíngjar þeir es at því hurfo. En maþr hafþi secr orþit of þræls morþ eþa leysíngs, sá ès land átti í Bláscógom; hann es nefndr þórir croppinscegge, en dóttorsonr hans es callaþr þorvaldr croppinscegge, sá es fór síþan í Austfjörþo, oc brendi þar inni Gunnar bróþor sinn; svá sagþi Hallr Órœkjoson; en sá hèt Colr es myrþr vas; viþ hann es kend geá sú, es þar es cölloþ síþan Colsgeá, sem hræin fundusc; land þat varþ síþan allsherjarfe, en þat lögþo landsmenn til alþíngis næizlo; af því es þar almenníng at víþa til alþíngis í scógom, oc á heiþom hage til hrossa hafnar. þat sagþi Úlfheþinn oss. Svá hafa oc spakir menn sagt, at á LX. vetra yrþi Ísland albygt, svá at eigi væri meirr síþan.“ Es folgen nun einige chronologische Bemerkungen, und wird sodann in cap. 4 erzählt, wie nach Ablauf mehrerer Jahrzehnte eine Verbesserung des Calenders auf legislativem Wege eingeführt worden sei; dann aber wird in cap. 5, S. 8—9 weitergefahren: „þíngadeild mikil varþ á miþli þeirra þórþar gellis, sonar Óleifs feilans, or Breiþafirþi, oc Odds þess es callaþr vas Túngu-Oddr; hann vas borgfirþscr. þorvaldr, sonr hans, vas at brenno

þorkels Blunketilssonar meþ Hœsna-þóri í Örnólfsdali; en þórþr gellir varþ höfþíngi at söcinni, af því at Hersteinn þorkelsson, Blunketilssonar, átti þórunni, systordóttor hans; hon vas Helgo dóttir oc Gunnars, systir Jófríþar, es þorsteinn átti Egilsson. En þeir voro sóttir á þíngi því es vas í Borgarfirþi, í þeim staþ es síþan es callat þíngnes. þat voro þá lög, at vígsacar scylþi sœkja á því þíngi es næst vas vettvángi; en þeir börþosc þar, oc mátti þíngit eigi heyjasc at lögom; þar fèll þórólfr refr, bróþir Álfs í Dölom, or liþi þórþar gellis. En síþan fóro sacarnar til alþíngis, oc börþosc þeir þar þá enn; þá fèllo menn or liþi Odds; enda varþ secr hann Hœsna-þórir, oc drepinn síþan, oc fleiri þeir at brennunni voro. þá talþi þórþr gellir tölo umb at lögbergi, hve illa mönnom gegnþi at fara í ócunn þíng at sœkja of víg eþa harma sína, oc talþi hvat honom varþ fyrir, áþr hann mætti því máli til laga coma, oc qvaþ ýmissa vandræþi munþo verþa, ef eigi rèþisc bœtr á. þá vas landino scipt í fjórþúnga, svá at III. urþo þíng í hverjom fjórþúngi, oc scylþo þíngonautar eiga hvar sacsócnir saman, nema í Norþlendínga fjórþúngi voro IIII, af því at þeir urþo eigi á annat sáttir; þeir es fyr norþan voro Eyjafjörþ vilþo eigi þángat sœkja þíngit, oc eigi í Scagafjörþ þeir es þar voro fyr vestan; en þó scylþi jöfn dómnefna oc lögrettoscipon or þeirra fjórþúngi sem or einomhverjom öþrom; en síþan voro sett fjórþúngarþíng; svá sagþi oss Úlfheþinn Gunnarsson lögsögomaþr."

An diesen ebenso klaren als in sich wohl zusammenhängenden Bericht des Altvaters der isländischen Geschichtschreibung reihen sich aber zunächst vier weitere Quellenzeugnisse an, welche unverkennbar unter sich in näheren Beziehungen stehen. Sie finden sich in zwei Recensionen der Landnáma, nämlich in der Hauksbók und in der jüngeren Melabók, ferner im þorsteins þáttur uxafóts der Flateyjarbók, sowie in der älteren Redaction der þórðar saga hreðu. Ich werde sie indessen nicht in dieser Ordnung besprechen, sondern in derjenigen, in welcher die verschiedenen Texte ihrer inneren Verwandtschaft nach sich aneinander zu reihen scheinen, und sie gerade nach dieser Seite hin des Näheren prüfen.

Es ist aber die Hauksbók, um von ihr zuerst zu sprechen, nicht ihrem vollen Umfange nach erhalten, und zumal besitzen wir von demjenigen

Theile dieser grossen Sammelhandschrift, welcher die Landnáma enthält, nur einzelne Bruchstücke, über deren Ausdehnung Guðbrandur Vigfússon in seiner Vorrede zum ersten Bande der Biskupasögur (Kopenhagen, 1858), S. XVI—XVII, genauen Aufschluss giebt. Keines dieser Bruchstücke berührt den Abschnitt, welcher hier in Betracht kommt; dagegen vertritt die Stelle der Originalmembrane wieder eine von dem oben schon genannten sèra Jón Erlendsson genommene Abschrift (AM. 105, fol.) Die für meinen Zweck erhebliche Stelle, Landnáma, IV, cap. 7, S. 257—9, lautet aber in dieser Recension wie folgt: „þórðr skeggi nam lönd öll í Lóni, fyrir norðan Jökulsá, milli ok Lónsheiðar, ok bjó í Bæ X. vetr. En er hann frá til öndvegissúlna sinna fyrir neðan heiði í Leiruvági, þá seldi hann lönd sín Úlfljóti lögmanni, er þar kom út í Lóni, syni þóru, dóttur Ketils Hörðakára Áslákssonar, Bifrakára, Ánarssonar, Arnar hyrnu. Bjó þórðr nokkora vetr síðan í Lóni, síðan hann spurði til öndvegissúlna sinna. En er Úlfljótr var LX. at aldri, fór hann til Noregs, ok var þar III. vetr; þar settu þeir þorleifr hinn spaki, móðurbróðir hans, lög þau er síðan voru kölluð Úlfljótslög. En er hann kom út, var sett alþíngi, ok höfðu menn síðan ein lög á landi hèr. þat var upphaf enna heiðnu laga, at menn skyldu eigi hafa höfuðskip í haf, en ef þeir hefði, þá skyldi þeir af taka höfuð, áðr þeir kæmi í landssýn, ok sigla eigi at landi með gapandi höfðum eða gínandi trjónum, svá at landvættir fælist við. Baugr tvíeyríngr eða meiri skyldi liggja í hverju höfuðhofi á stalla; þann baug skyldi hverr goði hafa á hendi sèr til lögþínga allra, þeirra er hann skyldi sjálfr heyja, ok rjóða þann þar áðr rjóðru nautsblóðs, þess er hann blótaði þar sjálfr. Hverr sá maðr, er þar þurfti lögskil af hendi at leysa at dómi, skyldi áðr eið vinna at þeim baugi, ok nefna, sèr vátta II. eða fleiri; nefni ek í þat vætti, skyldi hann segja, at ek vinn eið at baugi, lögeið, hjálpi mèr svá Freyr ok Njörðr ok hinn almáttki Óss, sem ek man svá sök þessa sækja, eða verja, eða vitni bera, eða kviðu, eða dóma, sem ek veit rèttast ok sannast ok helzt at lögum, ok öll lögmæt skil af hendi leysa þau er undir mik koma, meðan ek er á þessu þíngi. þá var landinu skipt í fjórðúnga, ok skyldu vera III. þíng í fjórðúngi, en III. höfuðhof í þíngsókn hverri; þar voru menn valdir til at geyma hofanna at viti ok rèttlæti, þeir skyldu nefna dóma á þíngum ok stýra sakferli; því voru þeir goðar kallaðir; hverr maðr

skyldi gefa toll til hofs, sem nú til kirkju tíund." — Der **þorsteins þáttur uxafóts** sodann steht, wie bemerkt, in der Flateyjarbók, einer in den Jahren 1387—95. für Jón Hákonarson zu Víðidalstúnga geschriebenen umfassenden Sammelhandschrift; im Originale erhalten (nr. 1005, fol. Gamle Kgl. Samling, in Kopenhagen), wird dieselbe eben jetzt in Christiania in buchstäblichem Abdrucke herausgegeben, und das hieher gehörige Eingangscapitel der Sage lautet, im ersten Bande dieser Ausgabe (1860), S. 249, folgendermassen: „þordr skeggi het madr hann nam lǫnd ǫll j Loni firir nordan Jokulsa millum ok Lonshæidar ok bio j Bę tiu uetr. en er hann fra til ǫnduegissulna sinna j Læiruuogi firir nedan hæidi þa sellde hann lǫnd sin Ulflioti lǫgmanni er þar kom vt j Loni. Ulfliotr uar son þoru dottur Ketils Haurdakara Aslakssonar Bifrukara Unarssonar Arnnar hyrnnu. En er Ulfliotr var nærr LX. at alldri þa for hann til Noregs ok var þar III. vetr. þa settu þeir þorlæifr spaki modurbrodir hans lǫg þau er sidan voru kollut Ulfliotz lǫg. En er hann kom ut þa var alþingi sett ok hǫfdu allir menn æin lǫg sidan her a landi. þat var upphaf enna hæidnu laga at menn skylldu æigi hafua hǫfudskip j haf. en ef menn hefdi þa skylldu þeir af taka hofud adr þeir kæmi j landz syn ok sigla æigi at landi med gapande hǫfdum ne ginandi trionu sua at landuættir fældizst vid. Baugr tuieyringr edr meire skyllde liggia j hueriu haufuthofui a stalli. þann baug skylldi huerr godi hafua a hendi ser til logþinga þeirra allra er hann skylldi sialfr heyia ok rioda hann þar j rodru blotnautz þess er hann blotade þar sialfr. Huerr sa madr er þar þurfti logskil af hendi at leysa at domi skillde adr æid uinna at þeim bauge ok nefnna ser uotta II. edr flæire. ykkr nefnnig j þat uætti skyllde hann segia at ek vinn æid at baugi lǫgæid. healpi mer suo nu Freyr ok Niordr ok hinn almatki as sem ek mun sua sok þessa sækia eda ueria edr uitni bera edr kuidu edr dom dęma sem ek uæit rettazst ok sannazst ok hellzst at lǫgum ok ǫll lǫgmæt skil af hendi leysa þau er undir mig koma medan ek er a þessu þinge. þa var landinu skift j fiordunga ok skyldu vera III. þing j fiordungi huerium en þriu hǫfuthof j þingsoknn huerri. þar voru menn uandadir til at varduelta hofin at hyggendi ok rettlæti. þeir skylldu domnefnnur eiga a þingum ok styra sakferlli. þui voru þeir godar kalladir. huerr skyllde ok giallda toll til hofs sua sem nu er kirkiutíund. Bauduarr hinn huiti

af Uǫs ór Noregi bygde fystr at Hofui ok ræisti þar hof ok gerdizst hofgode. hann var fadir þorstæins fǫdur Hallz a Sidu. þorir hinn hafui nam land j Krossavik firir nordan Reydarfiord. þadan eru Krossuikingar komnir." Nach diesem einleitenden Capitel beginnt sodann die Erzählung selbst, und zwar mit den Worten: „þorkell het madr er bio j Krossavik hann var Gæitisson."

Der erste Blick lässt eine sehr auffällige Uebereinstimmung zwischen diesen aus dem þorsteins þ. und der Hauksbók ausgehobenen Stellen erkennen. Um sie zu erklären, muss man entweder annemen, dass die Hauksbók den þorsteins þ., oder dass umgekehrt dieser jene benützt habe, oder endlich dass beiden gleichmässig irgend eine dritte Quelle zu Grunde liege; die Entscheidung aber für die eine oder andere dieser drei Möglichkeiten setzt eine vorgängige Feststellung der Entstehungszeit der Hauksbók sowohl als des þorsteins þ. voraus. — Das Alter der Hauksbók lässt sich wenigstens annähernd ohne grosse Mühe bestimmen. Es ist nämlich diese Hs. von Herrn Haukur Erlendsson, nach welchem sie benannt ist, gutentheils eigenhändig geschrieben, und insbesondere nennt sich dieser am Schlusse der in ihr enthaltenen Landnáma selbst als deren Schreiber; die in der Hs. eingestellte Recension der Landnáma also muss unzweifelhaft vor dem 3. Juni des Jahres 1334. vollendet gewesen sein, an welchem Tage Herr Haukur erwiesenermassen starb. Andererseits möchte ich zwar darauf keinen Werth legen, dass Haukur in seiner Landnáma, in welcher er doch oft genug erwähnt wird, niemals den Herrentitel führt, während er doch bereits im Jahre 1304. unter die Ritter gezählt worden sein soll[1]); wohl aber will auch mir bedeutsam vorkommen, dass derselbe einmal (Landnáma, V, cap. 9, S. 302) die Äbtissinn Hallbera als solche nennt, welche nach den Annalen erst im Jahre 1299. diese Würde zu Staður í Reyninesi erlangte, und ausserdem möchte ich auch das für beachtenswerth halten, dass an einer anderen Stelle (Landnáma, II, cap. 4, S. 75) die Valgerður Ketilsdóttir als die Mutter „þeirra Narvasona, þorláks ok þórðar" bezeichnet wird. Wir wissen nämlich, dass von den Söhnen des Priesters Narfi Snorrason zu Skarð auf den Skarðsströnd nicht nur þorlákur († 1303) in den Jahren 1290—91, 1293—5, und 1298—99, und þórður († 1308) in den Jahren 1296—97. und 1300. das Gesetzsprecheramt bekleidete, sondern dass

auch noch ein dritter Bruder, Snorri, in den Jahren 1320—29. das gleiche Amt inne hatte, und im Jahre 1332. starb[2]); wenn nun die Hauksbók nur der beiden älteren Brüder Erwähnung thut, so ist daraus doch wohl zu schliessen, dass sie zu einer Zeit geschrieben wurde, in welcher der jüngste noch weniger bekannt, und jedenfalls noch nicht Lögmann gewesen war. Hiernach würde sich also die für die Entstehung der Hauksbók offen bleibende Zeit auf die beiden ersten Jahrzehnte des 14. Jhdts. begrenzen. — Schwieriger ist es, die Entstehungszeit des þorsteins þ. uxafóts festzustellen. Eine erdichtete Sage ist dieser unstreitig. Allerdings nennt bereits der Mönch Oddur in der Biographie K. Ólaf Tryggvason's, welche er am Ende des 12. Jhdts. verfasste, den þorstein uxafót unter den Männern, welche an der Seite dieses Königs auf dem langen Wurme kämpften; aber sie zählt ihn zu den Wenigen, welche nach der Schlacht lebend aus der See gezogen wurden, und bezeichnet ihn überdiess als einen Mann aus Höfund im südlichen Norwegen. In der um das Jahr 1260 compilirten Heimskríngla wird der Mann ebenfalls unter den tapfersten Streitern auf K. Ólafs Schiff genannt, und wenn hier nicht nur die Angabe seiner Heimat, sondern auch jede Nachricht über sein Schicksal im Kampfe fehlt, so liegt der Grund offenbar nur darinn, dass in dieser Quelle die Schilderung der Schlacht überhaupt sehr abgekürzt ist. Auch die ungefähr um dieselbe Zeit entstandene Fagurskinna erwähnt den þorstein unter den aus der See Gezogenen, freilich ohne seines Beinamens zu gedenken; endlich wird in der am Anfange des 14. Jhdts. geschriebenen ausführlicheren Ólafs s. Tryggvasonar der Mann wider nicht nur unter der Besatzung des Königsschiffes mit aufgezählt, sondern es wird auch der ungeschlachten Tapferkeit gedacht, mit welcher er gefochten habe, und erwähnt, wie er mit wenigen Andern aus der See gerettet und von dem siegreichen Jarle begnadigt worden sei. Von seiner Herkunft ist freilich auch hier wider nicht die Rede; da er indessen nirgends in der Quelle als ein Isländer bezeichnet wird, darf als sicher angenommen werden dass er ihr als ein Norweger galt. Dem gegenüber lässt nun unser þorsteins þ. seinen Helden von einer isländischen Mutter auf Island geboren werden, während dessen Vater, Ívarr ljómi, zwar ein Norweger gewesen sein soll, aber

aus Hörðaland; er lässt ferner den þorsteinn in der Svolderer Schlacht fallen, und knüpft an seine Person die abentheuerlichsten Spukgeschichten, von denen keine andere Quelle das Geringste weiss, während sie ihn ausser jener Schlacht bei keiner einzigen geschichtlich feststehenden Begebenheit betheiligt zeigt; den Ívar endlich, welchen die Flateyjarbók anderwärts ebenfalls zu K. Ólafs Kämpfern, sowie zu den in der Svolderer Schlacht Gefallenen rechnet, und welchen auch der in ihr allein enthaltene Sörla þáttur sammt seinem Sohne gelegentlich erwähnt (I, S. 282—283, 452, und 492), kennt ausser dieser Hs. keine einzige weitere Quelle. Wiederum nimmt der þorsteins þ. seinen Ausgangspunkt von þórir háfi, neben welchem er noch einen Krum und Freystein auftreten lässt, alles Leute, welche, wie die Landnáma zeigt, im Reyðarfjörður oder doch in dessen nächster Nähe gesessen waren. Die Handlung spielt auch wirklich, bis ihr Schauplatz nach Norwegen verlegt wird, in jener Gegend, wie sich diess z. B. aus der geringen Entfernung ergiebt, welche zwischen Krossavík und dem alten Handelshafen Gautavík im Berufjörður angenommen wird; anderntheils soll aber der mächtige þorkell Geitisson zu Krossavík ein Nachkomme þórir's sein, welcher in der Erzählung eine Rolle spielt. Allein der sehr angesehene Häuptling dieses Namens, welchen wir am Schlusse des 10. und Anfange des 11. Jhdts. oft genug genannt finden, wohnte nicht in jenem an der Nordseite des Reyðarfjörður gelegenen Krossavík, wo die von þórir háfi abstammenden Krossvíkingar ihren Sitz hatten, sondern auf einem weiter nördlich am Vopnafjörður gelegenen Hofe gleichen Namens, auf welchem schon vor ihm sein Vater Geitir und sein Grossvater Lýtíngur, der Landnamsmann, gesessen waren. Es genügt, dieserhalb auf die Vopnfirðínga s. (S. 5, 8, 14, 19—20, 29), den þorsteins þ. hvíta (S. 47), die Droplaugarsona s. (S. 6, 10—11, 27), Ljósvetnínga s. (cap. 9 und 12, S. 25 und 35), Njála (cap. 135, S. 215) und Landnáma (IV, cap. 2, S. 241) zu verweisen, und es ist so gut wie unmöglich, dass zu derselben Zeit, in welcher der berühmte Häuptling zu Krossavík im Vopnafjörður sass, noch ein zweiter Mann des gleichen Namens und Vaternamens den gleichnamigen Hof am Reyðarfjörður bewohnt haben sollte, ein Mann zudem, von welchem keine andere Quelle weiss, obwohl auch er nicht geringen Ansehens gewesen sein soll; es bleibt demnach nur die Anname übrig, dass der Verfasser unserer Sage,

sei es nun aus grober Unkenntniss oder aus spielender Willkür, den berühmten þorkel Geitisson aus der nördlichen Krossavík in das Geschlecht der südlichen Krossvíkingar hereinversetzt habe, wobei er sich noch die weitere Verkehrtheit zu Schulden kommen liess, dass er den alten Geitir bereits in den Jahren 978—85 als alten Austrägler in das Haus seines Sohnes verwies, während derselbe doch im Jahre 987, in welchem er erschlagen wurde, noch in den besten Jahren war und selber seinem Hofe vorstand.[4]) Vielleicht darf ferner auch darauf hingewiesen werden, dass der ungemein seltene Name Orný, welchen in unserer Sage þorkels Schwester trägt, in der Kristni s., cap. 14, S. 32 (und danach in dem Anhange der Skarðsárbók zur Landnáma, S. 331) sich widerfindet; aus der hier genannten Orný þorkelsdóttir, welche der Mitte des 12. Jhdts. anzugehören scheint, könnte wohl die Orný Geitisdóttir unserer Sage geworden sein. Ebenso erinnert Ásbjörn kastanrassi, welcher als Besitzer eines Schiffes genannt wird, ohne dass doch über ihn irgend etwas Weiteres angegeben würde (Flbk, I, S. 256), in bedenklichster Weise an jenen Ásmundur kastanrassi, welcher im Jahre 1189 von Grönland aus nach Island herübergekommen war, um im folgenden Jahre das Land wider zu verlassen, und in der See seinen Tod zu finden (so nach den Annalen und der Guðmundar biskups s., cap. 17—18, S. 435—6, welcher widerum die Sturlúnga, VII, cap. 7—8, S. 129—30 folgt; vgl. aber auch ebenda, II, cap. 6, S. 52, Anm. 7). Es ist schwer zu glauben, dass zwei verschiedene Männer änlichen Namens den gleichen unverständlichen Beinamen geführt haben sollten; wohl aber mag es sein, dass die Erinnerung an den berühmten Grönlandsfahrer, welcher theils wegen der wunderlichen Bauart seines Schiffes und seiner weiten Reisen im Eismeere, theils auch wegen der vielen isländischen Männer aus angesehenen Häusern, welche mit ihm zu Grunde giengen, seinerzeit viel besprochen wurde und wohl auch lange unvergessen blieb, dessen Namen in unsere Sage gebracht habe. Auch der Name des zweiten Schiffsherrn, mit welchem þorsteinn in See gegangen sein soll, Kolbjörn sneypir (S. 257), kehrt in der Grettla, cap. 3, S. 4 und Landnáma, III, cap. 12, S. 204, wider, und ist aus der letzteren auch in die ausführlichere Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 124, S. 250, übergegangen (in der Flbk, I, S. 266 fehlt der Beiname); dass der Mann um reichlich ein Jahrhundert zu

früh lebte um mit þorsteinn uxafótur in Berührung kommen zu können, wird nach den obigen Beispielen kaum mehr auffallen. Dieses zugleich ungeschickte und willkürliche Verfügen über die Namen geschichtlich bekannter Persönlichkeiten darf aber als ein schlagender Beweis für die späte Entstehungszeit unserer Sage gelten, und als vollkommen sicher darf nach allen Dem betrachtet werden, dass dieselbe, wie diess auch bereits P. E. Müller in seiner Sagabibliothek, III, S. 237, ausgesprochen hat, erst im Laufe des 14. Jhdts. verfasst worden sei, also zu einer Zeit, in welcher nach dem Ausspruche eines der competentesten Richter in solchen Fragen, weitaus die meisten Fabelsagen dieser Art entstanden sind (Guðbrandur Vigfússon, in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Bárðar s. Snæfellsáss, u. s. w., S. III).

Diese späte Entstehungszeit sowohl als der so augenfällig ungeschichtliche Charakter des þorsteins þ. schliesst nun unbedingt die Möglichkeit aus, dass die Hauksbók aus ihm als aus einer Quelle geschöpft haben könnte; dagegen wäre umgekehrt recht wohl denkbar, dass der þorsteins þ. seinerseits die Hauksbók ausgeschrieben hätte, und in der That lässt sich eine mehrfache Benützung der Landnáma in demselben nachweisen. Die kurze Notiz zunächst über Böðvarr hvíti, welche sich im þorsteins þ. an die ihm mit der Hauksbók gemeinsame Stelle anschliesst, ist wohl aus der Landnáma, IV, cap. 7, S. 255—6 geflossen, wo es nach dem Texte der Hauksbók heisst: „Böðvarr enn hvíti var son þorleifs miðlúngs, Böðvarssonar snæþrymu, þorleifssonar hvalaskúfs, Ánssonar, Arnar hyrnu, þórissonar konúngs, Svína-Böðvarssonar, Kaunssonar konúngs, Sölvasonar, Hrólfssonar konúngs or Bergi, Svasasonar jötuns norðan af Dofrum; Hrólfr konúngr átti Gó, er gómánaðr er við kendr, systur þeirra Gors ok Nors, er Noregr er við kendr; ok Brandönundr, frændi hans, fóru af Vors til Íslands ok kvomu í Álftafjörð enn syðra. Böðvarr nam inn fra Leiruvági, dali þá alla er þar liggja, ok út annan veg til Múla, ok bjó at Hofi; hann reisti þar hof mikit. Sonr Böðvars var þorsteinn, er átti þordísi, dóttur Özurar keiliselgs, Hrollaugssonar; þeirra son var Síðu-Hallr.“ Die sofort folgende Bemerkung über þórir háfi und seine Nachkommenschaft stammt unzweifelhaft aus der Landnáma, IV, cap. 6, S. 253, wo die Hauksbók liest: „þórir enn háfi ok Krumr hèt annarr, þeir fóru af Vors til Íslands; ok þá er þeir komu

ok tóku land, nam þórir Krossavík ok ámilli Gerpis ok Reyðarfjarðar; þaðan eru Krossvíkíngar komnir," und wenn die Hauksbók sofort weiterfährt: „en Krumr nam land á Hafranesi ok allt til þernuness ok allt it ytra, bæði Skrúð ok aðrar úteyjar, ok þrjú lönd öðrumegin þernuness; þaðan eru Krymlíngur komnir," so entspricht auch diesen Worten, wenn der þorsteins þ., S. 250, erzählt: „Krumr hinn gamli for af Uǫs bufelli til Islandz. hann nam land a Hafranesi inn til þernnunes ok allt hit ytra bæde Skrud ok adrar vteyjar ok inn ǫdru megin at þernnunesi." Wenn ferner der þorsteins þ., S. 250, sagt: „Krummr hinn yngri atti þa konu er þorgunna het ok var þorsteins dottir Uetrlidasonar Asbiarnarsonar gǫfugs mannz af Bæitzstǫdum Olafssonar langhals Bearnnarsonar reydarsidu," so sagt die Hauksbók in der Landnáma, IV, cap. 4, S. 249: „Vetrliði hèt maðr, son Arinbjarnar Ólafssonar lángháls ok þorsteins torfa ok þorbjarnar í Arnarholti; Ólafr lánghále var son Bjarnar reyðarsíðu," während andere Texte richtiger lesen: „Ólafssonar lánghále, bróðir þeirra Lýtíngs, þorsteins torfa", u. s. w. Wenn es endlich im þorsteins þ., S. 256 heisst: „Freysteinn hinn fagri bio j Sanduik a Bardznesi ok atti Vidfiord ok Hellisfiord ok var kalladr landnamsmadr. fra honum eru komnir Sanduikingar ok Vidfirdingar ok Hellisfirdingar", so vergleiche man die Worte der Hauksbók in der Landnáma, IV, cap. 6, S. 252—3: „Freysteinn enn fagri hèt maðr, hann nam Sandvík, ok Barznes ok Hellisfjörð ok Viðfjörð," und die Lesart der übrigen Recensionen: „Freysteinn enn fagri hèt maðr, hann nam Sandvík, ok bjó á Barðsnesi, við fjörðinn (lies: Viðfjörð) ok Hellisfjörð; frá honum eru Sandvíkíngar ok Viðfirðíngar ok Hellisfirðíngar komnir," welche noch näher an den þorsteins þ. herantritt. Dass der þorsteins þ. der Flateyjarbók die Landnáma ganz in derselben Weise benützt zeigt, wie dieselbe ja auch in so manchen anderen späteren Sagenwerken zur Herstellung ihrer Genealogieen u. dgl. gebraucht wurde, kann hiernach keinem Zweifel unterliegen, und nur darüber liesse sich allenfalls streiten, ob die aus der Landnáma entlehnten Stellen bereits zum ursprünglichen Bestande der Sage gehörten, oder ob sie vielleicht erst später von den Compilatoren der Flateyjarbók in dieselbe eingeschaltet worden seien. Für die letztere Anname liesse sich anführen, dass in vier weiteren Hss. des þorsteins þ., welche für dessen ältere Ausgabe (FMS., III, S. 105—

134) benützt wurden, sowohl das ganze Eingangscapitel einschliesslich der Bemerkungen über Böðvarr hvíti und þórir háfi fehlt, als auch jene andere Stelle, welche die Landname Krums und die Genealogie der þorgunna, und theilweise auch die dritte, welche die Niderlassung Freysteins bespricht; dann dass die Flateyjarbók die Sage in einen grösseren auf Island bezüglichen Abschnitt eingestellt zeigt, welcher theils aus der Landnáma, theils aus dem þorvalds þ. víðförla geschöpft ist, und dass sich somit fragen lässt, ob nicht etwa die Notizen über Úlfljóts Gesetzgebung von Anfang an jenem grösseren Ganzen zugehört, und dann nur ihrerseits den Anlass geboten hätten, gelegentlich der an ihrem Schlusse vorfindlichen Bemerkung über die Krossvíkingar jene auf dieses Geschlecht bezügliche Sage einzuschalten. Indessen lässt sich gegen dieses letztere Argument einwenden, dass jener Island betreffende Abschnitt der Flbk, in welchen der þorsteins þ. eingestellt ist, nicht unmittelbar aus der Landnáma und dem þorvalds þ., sondern zunächst aus der ausführlicheren Ólafs s. Tryggvasonar herübergenommen wurde, und dass in dieser wie von dem ganzen þorsteins þ. so auch von jenem Eingangscapitel desselben nicht das Mindeste zu finden ist[5]); jenes Eingangscapitel sowohl als auch die übrigen in die Sage übergegangenen Stücke der Landnáma haben hiernach offenbar mit jenen anderen Auszügen aus derselben, welche durch die Vermittlung der Ólafs s. in die Flbk. gekommen sind, ganz und gar Nichts zu schaffen, und können insoweit ebensogut früher als später zu der Sage gekommen sein. Gegen jenes erstere Argument aber lässt sich geltend machen, dass wenigstens die von Freystein und seiner Ansiedelung handelnde Stelle auch in jenen anderen Hss. in einer Fassung widerkehrt, welche trotz aller Verunstaltung doch immer noch die Benützung der Landnáma erkennen lässt (FMS., III, S. 120), und dass bei den höchst ungenügenden Angaben über das Alter und die Beschaffenheit dieser Hss, auf welche sich die früheren Herausgeber der Sage beschränkten (ang. O., Vorrede, S. 7), immerhin dahingestellt bleiben muss, ob in denselben nicht etwa blos corrumpirte, und hin und wider vielleicht auch willkürlich umgeformte Copieen der Flateyjarbók zu erkennen seien. Da übrigens nach dem, was oben über den Inhalt des þorsteins þ. auszuführen war, keinem Zweifel unterliegen kann, dass auch eine etwaige ältere und kürzere Redaction desselben keinenfalls

vor dem 14. Jhdte. entstanden sein könnte, bleibt die Entscheidung der Frage, ob jenes Eingangscapitel demselben von Anfang an zugehört habe, oder erst später von den Compilatoren der Flbk. ihm vorgesetzt worden sei, für den hier verfolgten Zweck glücklicherweise ziemlich bedeutungslos; die Abstammung dieses Capitels aus der Landnáma wird durch den Zweifel, ob dasselbe bereits um die Mitte oder erst gegen das Ende des 14. Jhdts. mit unserer Erzählung in Verbindung gesetzt worden sei, in keiner Weise berührt, und auf sie kann es für mich hier allein ankommen. — Aber wenn nach dem Bisherigen die Herkunft der betreffenden Stelle des þorsteins þ. aus der Landnáma allerdings als erwiesen gelten darf, so ist doch damit noch keineswegs die andere Frage beantwortet, ob sofort auch die für die Flbk. oder deren Vorlage benützte Recension dieses Werkes als mit unserer Hauksbók identisch anzusehen sei. Ueber diesen Punkt zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen ist schwer, da ja Derjenige, welcher die Landnáma zur Herstellung unserer Sage gebrauchte, dabei recht wohl, bewusst oder unbewusst, deren Text verändert haben mochte; indessen scheinen mir doch mehrfache Spuren darauf hinzudeuten, dass die von ihm gebrauchte Recension in manchen Stücken von unserer Hauksbók abgewichen sei. Oben wurde bereits bemerkt, dass die Worte: „frá honum eru komnir Sandvíkingar ok Viðfirðíngar ok Hellisfirðíngar“, welche unsere Sage von Freysteinn fagri sprechend braucht, in der Hauksbók fehlen, dagegen in anderen Texten der Landnáma sich finden, und auch bezüglich der Genealogie der þorgunna hat sich gezeigt, dass der Text der ersteren kaum für jene benützt sein kann; ich füge nunmehr bei, dass auch von der auf Krum bezüglichen Stelle Dasselbe gilt, indem statt der Worte der Hauksbók „ok allt til þernuness“ und wider „þrjú lönd öðrumegin þernunes“ die jüngere Melabók liest „inn til þernuness“ und „inn öðrumegin jafnsýnt þernunesi,“ Jenes ganz, Dieses nahezu ganz mit unserem þorsteins þ. übereinstimmend. So darf ferner in unserem Eingangscapitel selbst die Lesart des letzteren „í róðru blótnauts“ entschieden als die bessere bezeichnet werden gegenüber der Lesart der Hauksbók „í rjóðru nautsblóðs“; die Formel „ykkr nefnnig í þat vætti“ im þorsteins þ. scheint alterthümlicher als die in der Hauksbók gebrauchte Wendung „nefni ek í þat vætti“, wiewohl die letztere allerdings in den Formeln

der Grágás und der Njála ganz gewöhnlich ist; endlich ist auch der Ausdruck „vitni bera eðr kviðu, eðr dóma dæma" im þorsteins þ. weit correcter als der Ausdruck der Hauksbók „vitni bera eða kviðu eða dóma", da man technisch nur að dæma dóm oder að segja dóm upp sagt, nun und nimmermehr aber að bera dóm. Ganz besonders glaube ich aber auf den Zusammenhang aufmerksam machen zu sollen, in welchem unsere Sage erst von Úlfljót und der älteren Rechtsverfassung Islands, dann von Böðvarr hvíti und zuletzt von þórir háfi spricht. Nur die Bemerkung über þórir steht nämlich mit dem Inhalte der sofort folgenden Erzählung in Verbindung, soferne diese von seinen Nachkommen spricht, während in derselben von Böðvars Geschlecht ebensowenig die Rede ist wie von Úlfljót oder der altisländischen Verfassung; die Aufname auch jener ersteren beiden Stücke lässt sich demnach nur durch die Anname erklären, dass die Notizen über die ältere Gesetzgebung, über Böðvarr und über þórir in der für den þorsteins þ. benützten Recension der Landnáma bereits in derselben Ordnung aufeinander gefolgt waren wie in diesem. Unter dieser Voraussetzung nämlich mochte der Verfasser des þorsteins þ. weiter zurückgegriffen haben, um in dem interessanten Berichte über die alte Legislation einen anziehenden Ausgangspunkt für seine Sage, oder der Compilator der Flateyjarbók, um in demselben einen passenden Uebergang zu den in dieser Hs. unmittelbar vorhergehenden Notizen über die Entdeckung Islands zu gewinnen, und die Bemerkung über Böðvar, die allerdings auch zu solchem Behufe werthlos war, konnte dabei aus Ungeschicklichkeit mit herüber genommen worden sein, weil sie einmal zwischen dem über Úlfljót und dem über þórir Gesagten in der Mitte stand; die Hauksbók aber, welche jene drei Punkte in ganz anderer Reihenfolge abhandelt, indem sie zuerst von þórir, dann nach mancherlei Anderem von Böðvarr, und zuletzt erst von Úlfljót und der Gesetzgebung spricht um dann zu weiteren Angaben über ganz andere Einwanderer überzugehen, kann ebendarum nicht die Quelle jenes Capitels unserer Sage gewesen sein, und bleibt somit auch aus diesem Grunde nur die Anname übrig, dass deren Verfasser oder Ueberarbeiter, mittelbar oder unmittelbar, mit Herrn Haukur eine und dieselbe ältere Redaction der Landnáma benützt haben werde. Nun giebt uns bekanntlich der Letztere selber über die Vorlagen Aufschluss,

nach welchen er seine Landnáma bearbeitet habe, indem er, Landnáma, V, cap. 15, S. 320, sagt: „Nú er yfir farit um landnám þau, er verit hafa á Íslandi eptir því sem fróðir menn hafa skrifat, fyrst Ari prestr hinn fróði, þorgilsson, ok Kolskeggr hinn vitri. En þessa bók ritaða (ek) Haukr Ellinzson eptir þeirri bók sem ritað hafði herra Sturla lögmaðr, hinn fróðasti maðr, ok eptir þeirri bók annarri, er ritað hafði Styrmir hinn fróði, ok hafða ek þat or hverri sem framar greindi, en mikill þorri var þat er þær sögðu eins báðar, ok því er þat ekki at undra þó þessi landnámabók sè lengri enn nokkur önnur.“ Entweder das von Styrmir Kárason († 1245) oder das von Sturla þórðarson († 1284) geschriebene Werk muss somit die hier in Frage stehende Stelle bereits enthalten haben, und es liegt nahe, in dem einen oder anderen zugleich auch die für unseren þorsteins þ. benützte Quelle zu suchen. Gilt es aber, unter diesen beiden Werken zu wählen, so könnte man allenfalls daraus, dass in der Hauksbók wie im þorsteins þ. Úlfljótur mit dem norwegischen Titel als lögmaður, nicht mit dem altisländischen als lögsögumaður bezeichnet wird, schliessen wollen, dass die beiden gemeinsame Vorlage erst nach der Unterwerfung Islands unter den König von Norwegen geschrieben, und dass sie somit von Styrmir nicht verfasst sein könne. Indessen möchte ich doch einem solchen Schlusse entscheidendes Gewicht nicht zugestehen, und lasse somit dahingestellt, ob in unserem Falle an Sturla's oder an Styrmir's Landnáma zu denken sei.

Gehe ich, die Erörterung der Hauksbók und des þorsteins þ. vorläufig als erledigt betrachtend, in meiner Untersuchung weiter, so stosse ich zunächst auf die jüngere Melabók. Man versteht bekanntlich unter dieser Bezeichnung eine Recension der Landnáma, welche sich dadurch auszeichnet, dass sie ihre Geschlechtsregister soweit nur immer möglich auf einen gewissen Markús þórðarson zu Melar und auf Helga Ketilsdóttir, die Frau seines Sohnes Snorri, zurückzuführen sucht. Dieselbe ist uns in zwei Papierhss. der Arnamagnæana erhalten, und ist die eine von diesen (AM. 106, fol.), welche Árni Magnússon von sèra þórður Jónsson, dem gelehrten Pfarrherrn zu Staðastaður († 1720), bekommen hatte, nach der Angabe des Bischofes Dr. Hannes Finnsson († 1796) von einem anderen sèra þórður Jónsson, welcher in den Jahren 1634—70. Pfarrer im Hítardalur war, in seinen jüngeren Jahren ge-

schrieben; die zweite, defecte und vielfach unleserliche Hs (AM. 112, fol.) ist dagegen eine einfache Copie jener ersteren, und nach einer eigenhändigen Notiz Árni's, welcher dieselbe im Jahre 1703. zu Saurbær auf Kjalarnes erhalten hatte, von sèra Helgi Grímsson angefertigt, welcher in den Jahren 1652—91. die Pfarrei zu Húsafell bekleidete.[6]) Die Hs. des sèra þórður (denn die des sèra Helgi darf als eine blose Abschrift derselben hier ganz ausser Betracht bleiben) ist nun aber eine blose Compilation aus verschiedenen Recensionen der Landnáma, welche denn auch als „Landnáma", „önnur Landnáma," „önnur bók," „önnur," „Hauksbók," öfters in derselben angeführt werden, und sie trägt somit ganz den Charakter der sogenannten „harmonischen" Hss. dieser Quelle, deren nicht wenige noch vorhanden, und für deren neueste Ausgabe benützt worden sind. Dabei erweist sich der als Hauksbók citirte Text als identisch mit demjenigen, welchen auch wir noch mit diesem Namen bezeichnen; als Landnáma, önnur Landnáma u. dgl. wird dagegen bald derjenige Text angeführt, welchen auch wir noch *κατ' ἐξοχήν* als Landnáma bezeichnen, also diejenige Recension welche in einer von sèra Jón Erlendsson geschriebenen Papierhs (AM. 107, fol.) aufbewahrt und in der neuesten Ausgabe unter B. verstanden ist, bald aber ein anderer, welchem eben jene besondere Bezugname auf die zu Melar gesessene Familie eigen ist, und von welchem ein im 15. Jhdte. nach einer älteren Vorlage geschriebenes Membranfragment (AM. Addit. 20. fol.) uns noch einen unmittelbaren Ueberrest bewahrt hat. Dieses Fragment, gewöhnlich als die ältere Melabók bezeichnet, umfasst indessen leider die hier in Frage kommende Stelle nicht, so dass ich mich bezüglich dieser lediglich auf die jüngere Melabók verwiesen sehe, also auf eine etwa in der Mitte des 17. Jhdts. entstandene Compilation, aus welcher es gilt die Beschaffenheit der benützten Originalien erst zu erschliessen. — Es folgt aber die jüngere Melabók an der oben aus der Hauksbók ausgehobenen Stelle, Landnáma, IV, cap. 7, S. 257—9, zunächst dieser, wenn auch nicht ohne einzelne geringfügige Abweichungen, welche durch die Aufname weiterer Notizen aus der eigentlichen Landnáma bedingt sind, und sie stimmt zumal von den Worten „seldi hann lönd sín Úlfljóti" bis zu den Worten „Baugr tvíeyríngr" wörtlich mit der Hauksbók überein, während die eigentliche Landnáma von diesem ganzen Stücke

Nichts weiss. Bei den zuletzt erwähnten Worten aber bricht die Hs ab, mit einer Verweisung auf einen in ihr befindlichen Anhang, welcher über Úlfljóts Gesetzgebung, den heidnischen Tempeldienst und die Dingverfassung der Insel eine Reihe von Notizen giebt, sodann aber noch ein annalistisches Verzeichniss der Gesetzsprecher folgen lässt, welches zwar bis zum Jahre 1292. herabreicht, aber schon zum Jahre 1272. die Bemerkung macht: „en nú er þrotin lögsögumannaþulan eptir minni Landnámu." Dieser Anhang nun lautet, von dem hier interesselosen Verzeichnisse der Gesetzsprecher abgesehen, nach den Íslendínga sögur, I, S. 334—6, wie folgt: „Úlfljótr hèt maðr norrænn, systurson þorleifs spaka; hann kom út í Lóni ok keypti land at þórði skeggja allt fyrir austan Jökulsá. En þá er hann var nær hálfsextugr at aldri, fór hann utan ok var III. vetr með þorleifi, frænda sínum; þeir samanskrifuðu lög þau er hann hafði út, ok þá voru kölluð Úlfljótslög. En er hann kom út, þá var sett alþíngi, ok höfðu þá allir ein lög hèr á landi, ok voru þau nokkurn veg samin eptir Gulaþíngslögum. Landinu var skipt í fjórðúnga um daga þórðar gellis; þá skyldu vera III. þíng í hverjum fjórðúngi, en III. höfuðhof í hverri þíngsókn; þar voru menn vandaðir til at varðveita hofin, at vitrleik ok at rèttlæti; þeir skyldu dóm eiga nefna á þíngum, ok stýra sakferlum; því voru þeir goðar kallaðir ok hofgoðar, en þeirra tign ok umdæmi kallat goðorð. Hverr skyldi ok gjalda hofstoll, eigi síðr enn nú kirkjutíund. Fè þat er til hofs var gefit skyldi hafa til mannfagnaðar, þar er blótveizlur voru. Norðlendínga fjórðúngi var skipt í IIII. þing; hann var stærri enn hinir fjórðúngarnir. þat var upphaf hinna heiðnu laga, at menn skyldu eigi hafa höfðuð skip í haf, en ef þeir hefði, þá skyldu þeir af taka höfuðit áðr enn þeir kæmi í landsýn, ok sigla eigi at landi með gapandi höfðum nè gínandi trjónu, svá at landvættir fældist við. Baugr tvíeyríngr eðr meiri skyldi liggja at hverju hofi á stalli; þann baug skyldi hverr goði hafa á hendi sèr til lögþínga þeirra allra, er hann skyldi sjálfr heyja, ok rjóða þar í rauðu blótnauti þess er hann blótaði. Dómhríngr var á þíngstaðnum, er þeir menn voru í skipaðir, er þat straff höfðu, at þeir voru dæmdir til blóts. [Á þórnes þíngi stundr steininn eptir, sem þeir menn voru brotnir við, ok sèr enn blóðlitinn á steininum, segir Eyr-

byggja.] Sá maðr hverr, er lögskil þyrfti af hendi at leysa at dómi, skyldi áðr eið vinna at baugi, ok nefna sèr vátta II. eða fleiri, ok mæla svá: ykkr nefni ek í þat vætti [skyldi hann segja], at ek vinn eið at baugi, lögeið; hjálpi mèr svá Freyr ok Njörðr ok Ás hinn almáttki, sem ek mun þessa sök sækja, eða verja, vitni eða vætti eða kviðu bera, eða dóm dæma, ok öll lögmæt skil af hendi leysa, þau er undir mik koma, meðan ek er á þessu þíngi, sem ek veit rèttast ok sannast ok helzt at lögum. Svá sagði vitr maðr, þormóðr, er allsherjargoði var á Íslandi, at með þessum orðum ok þíngmörkum helguðu lángfeðgar hans alþíngi. Böðvarr hinn hvíti af Noð or Noregi bygði fyrstr at Hofi; hann reisti þar hof, ok gjörðist þar hofgoði; hann var faðir þorsteins, föður Halls á Siðu. Hof í Vatnsdal ok Hof á Kjalarnesi hafa hèr á landi stærst verit, einkum stórt hundrað fóta á lengð, þat syðra var ok LX. fóta breitt. Kór eða goðastúka var hjá hverju hofi, þar voru í goðin; þórr eða Júppíter var æðstr ok mest göfgaðr, þá Freyr, sonr Óðins conditor, sá er fyrst bygði Uppsali í Svíaríki; ok þó eigi sè glöggt at skilja, hve mörg goð eða með hverju nafni þau hafi verit hèr dýrkuð at sèrhverju hofi, þá eru þó í gömlum eiðstaf ánefndir þessir III, Freyr, Njörðr ok Ás (hiezu bemerkt die Hs. am Rande: „Ás synecdochicῶs"), sem vèr hyggjum þá meina með Óðin, af því hann var æðsti höfðíngi híngat í Norðrlönd kominn or Asía. Æsar eða Æsir kölluðust fleiri. þessi goð stóðu á stalli eða háfum bekk; frammi fyrir þar stóð stalli með miklum hagleik, ok þiljaðr ofan með járni; þar skyldi á vera eldr, sá aldri sloknaði; þat kölluðu þeir vígðan eld; á þeim stalli skyldi ok standa bolli mjök af kopar; þar skyldi í láta blóð þat allt, sem kæmi af fè því er þar var til gefit, eða mönnum þeim sem til blóts voru dæmdir; þat kölluðu þeir hlut eða hlutbolla, en hlutunum skyldi bæði dreifa yfir menn ok fè. Vatzhyrna. þorsteinn Íngólfsson lèt setja fyrstr manna þíng á Kjalarnesi, áðr alþíngi var sett, við ráð Helga bjólu ok Erlygs at Esjubergi, ok annarra vitra manna; ok fylgir þar enn sökum því goðorði alþíngis helgun. þorkell máni lögsögumaþr var son þorsteins Íngólfssonar; þormóðr var son þorkels, er þá var allsherjargoði, er kristni kom á Ísland. þorgeirr Ljósvetníngagoði var þá lögsögumaðr."

Man erkennt beim ersten Durchlesen dieser Stelle, dass in derselben

Excerpte aus ganz verschiedenen Quellen durcheinander gemischt sind; meine erste Aufgabe wird somit in der Ausscheidung derjenigen Stücke zu bestehen haben, welche mit meiner gegenwärtigen Untersuchung in keiner Beziehung stehen. Angeführt wird nun zunächst einmal die Eyrbyggja; schlägt man aber deren betreffende Stelle nach, so zeigt sich zwar, dass nicht nur der in unserer Hs. eingeklammerte, sondern auch der ihm unmittelbar vorangehende Satz allerdings aus dieser Quelle genommen ist, nicht minder aber auch, dass das Excerpt unserer Stelle mit dieser seiner Quelle keineswegs genau übereinstimmt. Es heisst nämlich in der Eyrbyggja, cap. 10, S. 12 (nach Guðbrands Ausgabe): „þar sèr enn dómhríng þann, er menn vóru dæmdir í til blóts. Í þeim hríng stendr þorssteinn, er þeir menn vóru brotnir um, er til blóta voru hafðir, ok sèr enn blóðslitinn á steininum“; von dem ominösen Worte „straff“ zumal ist somit hier nicht die Rede, und in der That dürfte dieses in isländischen Werken kaum vor dem 16. Jhdte. zu treffen sein. Dagegen findet sich die Stelle in jener ersteren Fassung auch in der, zuerst im Jahre 1609. erschienenen, Crymogæa des gelehrten Propstes Arngrímur Jónsson († 1648) angeführt, woselbst es auf S. 63 (verdruckt 513) heisst: „Itemque in Islandia Occidentali, provincia Thornesthing: Erat in medio fori circus, in quem homines, Diis ad immolandum deputati, colligebantur: qui ad Saxum prægrande, ibidem positum collisi, necabantur. Cujus rei indignitatem saxum illud fertur, colore sangvinulento nullo imbre abluto, multis post seculis retulisse. Domhriyngur war a pyngstadnum, er peir menn woru i skapader, er pad straff höfdu, ad peir voru dæmder, til blótz: par stendur steinn, er peir woru, brotnir wid, og sier enn blodzlitinn á steinenum: etc. Eyrbyggia etc.“ Der Verdacht liegt somit nahe, dass der Compilator der jüngeren Melabók nicht unmittelbar aus der von ihm citirten Eyrbyggja geschöpft, vielmehr sein Citat lediglich aus der Crymogæa abgeschrieben haben möge, wobei er nur die sehr zahlreichen, aber auch sehr leicht erkennbaren Druckfehler dieser letzteren, welche ich für diessmal absichtlich stehen liess, verbesserte, und den Namen des þórsnessþings, welchen Arngrímur in seinen einleitenden Worten genannt hatte, in das Excerpt aus der Eyrbyggja selbst einschaltete. Aber auch bezüglich jener anderen Stelle, für welche die Melabók die Vatzhyrna anführt, drängt sich die gleiche

Vermuthung auf. In einem Verzeichnisse der Bücher, welche die von Peder Hans Resen der Kopenhagener Universität im Jahre 1675. vermachte Bibliothek ausmachten, wird nämlich ein „Codex islandicus membranaceus, manuscriptus folio, continens: 1) Flóamanna saga. 2) Laxdæla saga. 3) Hænsaþóris saga. 4) Vatnsdæla saga. 5) Eyrbyggja saga. 6) Kjalnesínga saga. 7) Krókarefs saga", erwähnt, welcher in dem grossen Kopenhagener Brande des Jahres 1728. zu Grunde gieng, und diese Hs. bezeichnete Árni Magnússon als die Vatnshornsbók, wie er denn z. B. einmal von einer anderen Hs. der Vatnsdæla bemerkt: „Vatnsdælasagan virðist mèr vera eins og þær almennilegu, þ. e. tekin úr Vatnshornsbókinni, sem nú á heima í bibliotheca Reseniana Havniæ"; aus einem Briefe, welchen Halldórr þorbergsson zu Seila im Jahre 1696. an Árni schrieb, wissen wir überdiess, dass dazumal auch die Eyrbyggja auf Island hin und wider als Vatnshyrna bezeichnet wurde, was denn doch nur daraus zu erklären ist, dass auch sie in einer so benannten Hs. enthalten war.[7]) Beide Benennungen, Vatnshornsbók und Vatnshyrna, oder der Aussprache folgend geschrieben Vatzhyrna, sind vollkommen gleichbedeutend; ein Hof Namens Vatnshorn, auf welchem die Hs. längere Zeit gelegen haben mag, hat derselben wohl in änlicher Weise seinen Namen geliehen, wie die Insel Flatey der Flateyjarbók zu dem ihrigen verholfen hat, und wir werden kaum irre gehen, wenn wir auf Vatnshorn im westisländischen Haukadalur rathen. Wie die Eyrbyggja, konnte natürlich auch jede andere in dieser Hs. enthaltene Sage auf deren Namen citirt werden, und wirklich findet sich in einer derselben das betreffende Excerpt der Melabók, in der Kjalnesínga s. nämlich, in welcher es, cap. 2, S. 402—4 (Íslendínga sögur, II, 1847), heisst: „hann var kallaðr þorgrímr goði. Hann var blótmaðr mikill; lèt hann reisa hof mikit í túni sínu; þat var C. fóta lángt, en sextugt á breidd; þar skyldu allir menn hoftoll til leggja. þórr var þar mest tignadr; þar var gjört af innan krínglótt svo sem húfa væri; þat var allt tjaldat ok gluggat. þar stóð þórr í miðju ok önnur goð á tvær hendr; frammi fyrir þar stóð stalli, með miklum hagleik gjörr ok þiljaðr ofan með járni; þar á skyldi vera eldr, sá er aldri skyldi slokna; þat kölluðu þeir vígðan eld. Á þeim stalli skyldi liggja hríngr mikill af silfri gjörr; hann skyldi hofgoði hafa á hendi til allra mannfunda; þar at skyldu allir eiða

sverja um kennslumál öll. Á þeim stalli skyldi ok standa bolli af kopar, mikill (Variante B: mjök af kopar); þar skyldi í láta blóð þat allt, er af því fè yrði (B: er kæmi af fè því), er þar var gefit, eðr mönnum; þetta kölluðu þeir hlaut ok hlautbolla (B: hlut ok hlutbolla). Hlautinu (B, 1: en hlutnum) skyldi dreifa yfir menn ok fè, en fè þat, sem þar var gefit til, skyldi hafa til mannfagnaðar þá er blótveizlur eru hafðar (B: voru). En mönnum (B. schiebt ein: þeim), er þeir blótuðu, skyldi steypa ofan í fen þat, er úti var hjá dyrunum (B: fyrir dyrum); þat kölluðu þeir Blótkeldu.“ Man sieht, nicht nur die Worte „frammi fyrir — — yfir menn ok fè“, sondern auch die schon vorher eingeschalteten Worte „fè þat er til hofs var gefit skyldi hafa til mannfagnaðar, þar er blótveizlur voru“, stammen ohne allen Zweifel aus der Kjalnesínga s.; aber auch hier lässt sich wider nachweisen, dass nicht sie, sondern Arngríms Crymogæa die nächste Quelle bildete. Man liest nämlich in dieser, S. 62 (verdruckt 512), nach Beseitigung der auffälligsten und zugleich ganz irrelevanten Druckfehler: „Framme fyrer þar stód stalle, med miklum hagleik, og þiljadur ofan med járne. þar skyllde á vera elldur, sá alldre slocknade. þat kolludu þeir vígdann elld. Á þeim stalle skyllde og standa bolle, miög af kopar: þar skyllde í láta blód þad allt, kiæme af fie því, er þar var til gefid, eda mönnum etc. þad kolludu þeir hlut og hlutbolla. Enn hlutunm skyllde bædi dreifa yfer menn og fie etc. Watzhyrna.“ Und nochmals auf derselben Seite: „Fie þat er til hofs war gefid, skylldi hafa til mannfagnadar, þar er blótveizlur voru: enn monnum þeim er þeir blótudu, skyllde steypa ofan í fen þad er uti var fyrer dyrunum etc. þad kölludu þeir blótkelldu etc. Watzhyrna.“ Also gerade nur die beiden Stellen sind in den Anhang der Melabók übergegangen, welche Arngrímur ausschrieb, und diese mit Fehlern, welche offenbar nur durch dessen Ungenauigkeit veranlasst sind; wenn die Crymogæa z. B. schreibt: „fè þat er til hofs var gefit,“ während in der Kjalnesínga s. steht „fè þat sem þar var gefit til“, — wenn sie nach den Worten „með miklum hagleik“ das Wort „gjörr“ auslässt, welches der Sinn doch fordert, — wenn sie statt „sá er aldri skyldi slokna“ liest „sá aldri slocknaði“, und die Worte „á þeim stalli skyldi liggja — — kennslumál öll“ völlig auslässt, weil der gleiche Beginn des nächstfolgenden Satzes sie irrte, so folgt ihr die

Melabók getreulich in allen diesen Stücken; wenn in der Crymogæa nach den Worten „fè því er þar var til gefit eða mönnum,“ offenbar nur in Folge eines Druckfehlers, ein „etc.“ steht, so beeilt sich die letztere die vermeintliche Lücke auszufüllen „þeim sem til blóts voru dæmdir“, und wenn in Folge eines weiteren Druckfehlers in jener statt „enn hlutnum“ steht „enn hlutunm“, so löst diese auf „enn hlutunum.“ Auch das ist zu beachten, dass die beiden Excerpte, welche Arngrímur getrennt einer und derselben Stelle der Kjalnesínga s. entnam, auch in derselben Trennung in der Melabók an zweierlei Orten eingeschaltet sind; endlich kann auch das kaum ein Zufall heissen, dass in der Melabók wie in der Crymogæa nur die Kjalnesínga s. auf den Namen der Vatnshyrna, die Eyrbyggja dagegen, welche doch auch in dieser Hs. stand, auf ihren eigenen Namen citirt wird. Freilich war Beides gleichmässig zulässig; aber es müsste doch wunderlich zugegangen sein, wenn zwei von einander unabhängige Verfasser gerade dieselben Stellen beiderseits gleicherweise citirt haben sollten. — Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber überdiess, dass die Benützung der Crymogæa sich nicht einmal auf die bisher besprochenen Stellen der Melabók beschränkt. Auch der Satz „Norðlendínga fjórðúngi var skipt í 4. þíng; hann var stærri enn hinir fjórðúngarnir“, ist aus ihr genommen; Arngrímur nämlich, welcher die hier Aufschluss gebende Íslendíngabók nicht kannte, der Hænsa þóris s. aber, aus welcher er sich allenfalls auch hätte belehren können, sich wie es scheint gerade nicht erinnerte, und darum sich aufs Conjecturiren verlegen musste, sagt, S. 60 (verdruckt 510): „Civitatem suam primo in quartas seu tetrades — — partiti sunt. Quartas rursus in tertias, nisi borealem: hæc enim utpote reliquis amplior, in quartas tributa est.“ Ja sogar seine ganze Erörterung über die beiden grossen Tempel im Vatnsdalur und auf Kjalarnes, dann über die Götter des Heidenthumes, hat sèra þórður nicht aus älteren Quellen bezogen, wiewohl bezüglich jener ersteren Notizen allerdings in letzter Instanz neben der angeführten Stelle der Kjalnesínga s. die Vatnsdæla, cap. 15, S. 26, seinen Angaben zu Grunde liegt, und nur hieraus erklärt sich denn auch das Vorkommen des Wortes „meina“ im Sinne unseres Meinen in diesem Stücke, welches in älteren isländischen Werken kaum nachweisbar sein dürfte.[8]) Jón Sigurðsson hat bereits darauf auf-

merksam gemacht, dass die Art, wie in diesem Theile des Anhanges das Eidesformular erwähnt wird, darauf schliessen lasse, dass derselbe aus einer anderen Hs. als das Vorhergehende geschöpft sein müsse, welche dieses Formular nicht enthalten habe (Íslendínga sögur, I, S. 336, Anm. 1); ich meinerseits aber halte für unzweifelhaft, dass auch den Worten „Hof í Vatnsdal — — á stalli eða háfum bekk" wider keine andere Quelle zu Grunde liege als die mehrerwähnte Crymogæa Arngríms. Es heisst nämlich hier, S. 61 (verdruckt 511): „Lararium quodlibet, pro ratione hujus terræ magnifice extructum erat; quorum duo leguntur fuisse 120. pedum longa, unum in præfectura Watzdal, Islandiæ borealis, alterum in Kialarnes meridionalis Islandiæ, et hoc qvidem pedes latum 60. Singula ad hæc lararia fanum in sacelli morem sibi adjunctum habebant. Hic locus sacratissimus; hic idola et dii manu facti in suppedaneo seu ara quadam consistebant, quos circum pecudes iisdem mactandæ disponebantur. Deorum autem princeps et medius Juppiter, illis þór, a quo septentrionalia hæc regna diem Jovis Thorsdagh etiamnum indigitant. Huic reliqui dii collaterales, quorum nec numerum certum accepi nec nomina. In veteri tamen juramenti formula (cujus postea erit mentio) tres, præter Thorum, nomine notantur: Freyr, Niordur, As, quorum tertium, nempe As, existimo esse Odinum illum famosum, inter divos ethnicos non postremum habitum (cujus supra memini), dictum As synecdochicῶs, quod is Asianorum huc in septentrionem migrantium princeps fuerit. Singulariter namque As, at multitudinis numero Æsar vel Æser dici coeperunt." Man sieht, bis auf die Doppelform „Æsar eða Æsir", wovon doch nur die letztere in den älteren Quellen vorkommt und vorkommen kann, ja bis auf die Randbemerkung „Ás synecdochicῶs" herab hat Arngrímur lærði unserem Compilator sein Material geliefert, und weit entfernt dass der gelehrte Pröpst, wo er die Vatnshyrna citirt, die Melabók oder eine ihr entsprechende Hs. benützt hätte (wie Bischof Hannes Finnsson in der Vorrede zu seiner Landnáma vermuthete), hat umgekehrt unsere Melabók (d. h. die jüngere; die ältere kannte Dr. Hannes noch nicht), wo sie jenen Citaten Entsprechendes bringt, ihrerseits aus jenem Hauptwerke Arngríms geschöpft. Die Bemerkungen, welche Finnur Magnússon, Grönlands hist. Mind. Mærk., I, S. 32 über diesen Punkt macht, dürften gleichfalls hiemit erledigt sein.

Streiche ich nun in dem oben ausgeschriebenen Theile des Anhanges zur jüngeren Melabók alle diese aus S. 60—63 der Crymogæa entlehnten Excerpte, so bleibt mir Zweierlei übrig; einmal nämlich eine längere, von den Worten „Ulfljótr hèt maðr" bis zu den Worten „eigi síðr enn nú kirkjutíund," und wider von „þat var upphaf" bis „er hann blótaði," endlich von „Sá maðr hverr" bis „föður Halls á Síðu" reichende Stelle, sodann aber eine kürzere, die Worte „þorsteinn Íngólfsson" bis „var þá lögsögumaðr" umfassende. — Das erstere Stück zeigt augenscheinlich die engste Verwandtschaft mit den beiden oben aus der Hauksbók und dem þorsteins þ. ausgehobenen Stellen. Hinsichtlich der Worte „Sá maðr hverr —— lángfeðgar hans alþíngi" könnte man zwar allenfalls die Frage aufwerfen, ob nicht auch sie aus der Crymogæa entlehnt seien, indem es hier, S. 77, widerum nach Tilgung einiger Druckfehler, heisst: „Hann skylldi nefna votta, í þat vætti, ad eg vinn lögeid at baugi: hjalpe mier svo Freyr og Niordur og hinn almattke As, ad eg skal so dom dæma, sauk sækja edur verja, vætti bera eda qvidu qvedja, og aull lögmælt skil af hendi leysa, þau er undir mig koma, sem eg veit rettast og hellst at lögum. etc. Suo sagdi vitur madur, þormodr, er allsherjar gode var á Íslandi, at med þessum ordum og þíngmörkum helgudo langfedgar hans alþínge alla æfe etc. Vid. Watzhyrn;" da indessen Arngríms Text von dem der Melabók immerhin mehrfach abweicht, und der letztere jedenfalls den ganzen Ueberrest des Stückes anderswoher als aus der Crymogæa bezogen haben muss, lässt sich doch wohl annemen, dass dasselbe auch bezüglich der angeführten Worte der Fall gewesen sein werde, deren grösserer Theil ohnehin auch in der Hauksbók und im þorsteins þ. widerkehrt. Vergleiche ich aber den Anhang der Melabók im Einzelnen mit diesen letzteren beiden Quellen, so ergeben sich sofort neben jener principiellen Uebereinstimmung beider Versionen doch auch einzelne nicht unwesentliche Abweichungen unter denselben. Auf die Verschiedenheit des Einganges zwar lege ich kein Gewicht, denn es begreift sich, dass sèra þórður, welcher bereits an einer früheren Stelle seiner Compilation über Úlfljót nach der Hauksbók gehandelt hatte, sich veranlasst sehen mochte, manche auf dessen Abstammung und Ansiedelung bezügliche Notiz in seinem Anhange zu übergehen, wenn dieselbe etwa in der hier benützten weiteren Quelle

änlich wie in der Hauksbók lautete; hatte er sich doch durch denselben Wunsch, Widerholungen zu vermeiden, auch schon an jenem früheren Orte dazu bestimmen lassen, den Bericht dieser letzteren Hs. unter Verweisung auf seinen Anhang kurz abzubrechen. Aber erheblich ist, dass Úlfljóts Alter zur Zeit seiner Rückreise nach Norwegen hier anders als dort angegeben wird; „60. at aldri“ sagt die Hauksbók, und „nær 60. at aldri“ der þorsteins þ., während in der Melabók geschrieben steht „nær hálfsextugr at aldri.“ Bedeutsam ist ferner, dass die letztere ausdrücklich bemerkt, die Úlfljótslög seien nach dem Muster der norwegischen Gulaþíngslög eingerichtet worden, wovon die beiden anderen Quellen Nichts wissen; die Wortfassung freilich der Melabók ist gerade an dieser Stelle eine sehr moderne, und der Ausdruck „samanskrifuðu“ zumal lässt den späten Verfasser nicht verkennen, aber auf eine spätere Einschaltung des Inhaltes kann daraus denn doch noch kein bündiger Schluss gezogen werden. Auffällig erscheint auch, dass die Notiz über die Bezirkseintheilung der Insel in der Melabók versetzt ist. Während dieselbe im þorsteins þ. und in der Hauksbók erst auf das Eidesformular folgt, wird sie hier noch vor der Notiz über den Anfang der heidnischen Gesetze eingeschaltet, und überdiess zeigt sie auch darinn noch etwas Eigenes, dass in der Melabók, und nur in dieser, ausdrücklich bemerkt wird, die Ordnung der Bezirksverfassung sei „um daga þórðar gellis“ erfolgt. Am Erheblichsten aber scheint die Berufung auf den þormóður allsherjargoði im Anhange der Melabók, von welcher weder die Hauksbók noch der þorsteins þ. das Geringste weiss. Rein undenkbar scheint mir, dass diese beiden Quellen jene Notiz über das Verhältniss der Úlfljótslög zu den Gulaþíngslög, oder vollends diese Bezugname auf den alten þormóð weggelassen haben sollten, wenn sie dieselbe in ihrer Vorlage vorgefunden hätten, und ich schliesse somit aus diesem Umstande, im Zusammenhalte mit jenen anderen, theils an und für sich erheblichen, theils wenigstens adminiculirenden Abweichungen, dass unser Anhang zur Melabók weder aus der Hauksbók oder dem þorsteins þ., noch auch nur aus der für beide vorauszusetzenden gemeinsamen Vorlage geflossen sein könne. Muss aber hiernach eine anderweitige Bezugsquelle für das betreffende Stück dieses Anhanges gesucht werden, so kann es anderer-

seits auch nicht schwer halten dieselbe mit ziemlicher Sicherheit zu ermitteln. Wir wissen ja, dass sèra þórður neben der Hauksbók und der eigentlichen Landnáma auch noch jene weitere Landnáma benützte, aus welcher er seine Notizen über die Melamenn entlehnte, also die ältere Melabók, von welcher uns nur noch ein dürftiges Bruchstück erhalten ist. Nun kann er aus der eigentlichen Landnáma an der hier fraglichen Stelle nicht geschöpft haben, weil diese ja von den einschlägigen Notizen gar Nichts weiss, und ebensowenig aus der Hauksbók, da er ja dieser ohnehin schon an jenem früheren Orte gefolgt war, und überdiess auch aus ihr keineswegs Alles entnemen konnte, was jener Theil seines Anhanges enthält; wenn er sich demnach veranlasst sah, das nach der Hauksbók bereits Mitgetheilte hinterher in seinem Anhange in einer anderen Version gutentheils nochmals zu reproduciren, so kann dieser sein zweiter Text eben doch kaum anderswoher als aus der älteren Melabók entnommen sein, die er ja auch an so vielen anderen Stellen benützt und ausgeschrieben hat. — Auf die nämliche Quelle dürfte sich aber auch jenes oben bezeichnete zweite Stück des Anhanges zurückführen lassen. Offenbar ist dasselbe von dem Compilator selber zusammengeschrieben, um einerseits der von ihm aufgenommenen Berufung auf den þormóður goði zur weiteren Erklärung zu dienen, und andererseits zu dem sofort sich anreihenden Verzeichnisse der Gesetzsprecher einen passenden Uebergang zu bilden; woher er aber das zu demselben benützte Material erhalten hatte, ist leicht nachzuweisen. Die Notiz über den þorgeirr Ljósvetníngagoði, mit welcher das Stück schliesst, konnte er aus dem folgenden Verzeichnisse der Gesetzsprecher entnemen, welches ja nach seiner eigenen Angabe in seiner Landnáma enthalten war, d. h. in der älteren Melabók, denn weder die Hauksbók noch die eigentliche Landnáma enthält ein solches; alle andern Angaben aber fand er in der Landnáma, I, cap. 9, S. 38—39, beisammen, aus welcher dieselben auch in die ausführlichere Ólafs s. Tryggvasonar übergegangen sind (FMS., I, S. 241—2; die Flbk, I, S. 263, giebt die Stelle nur sehr verstümmelt wider). Es heisst nämlich in jener ersteren Quelle: „Íngólfr átti Hallveigu Fróðadóttur, systur Lopts ens gamla. þeirra son var þorsteinn, er þíng lèt setja á Kjalarnesi, áðr alþíngi var sett. Son þorsteins var þorkell máni lögsögumaðr. — — Son hans var þormóðr,

er þá var allsherjar goði er kristni kom á Ísland." Nur die Worte „við ráð Helga bjólu ok Erlygs at Esjubergi ok annarra vitra manna, ok fylgir þar enn sökum því goðorði alþíngis helgun," bleiben durch keine Quelle gedeckt übrig; aber zu den Worten „systur Lopts ens gamla" bemerkt die jüngere Melabók in Parenthese: „föðursystur," unter Berufung auf die Landnáma, worunter hier nur die ältere Melabók verstanden sein kann, da die Hauksbók sowohl als die eigentliche Landnáma „systur" lesen, und so mochte jene erstere Hs, wie sie in diesem Punkte von der Wortfassung dieser letzteren abwich, allenfalls auch jene in diesen fehlenden Worte enthalten haben. In der älteren Melabók also dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit einerseits die Quelle unseres Anhanges zur jüngeren Melabók erkennen, soweit dieser nicht Arngríms Crymogæa ausgeschrieben hat, andererseits aber auch eine Recension der Landnáma vermuthen, welche jener anderen parallel lief, welche für die Hauksbók einerseits und den þorsteins þ. andererseits als gemeinsame Vorlage gedient hatte.

Die letzte endlich der hier in Betracht kommenden Quellen ist die þórðar saga hreðu. Es liegt diese bekanntlich in zwei verschiedenen Recensionen vor, deren eine, vollständig erhaltene, im Jahre 1848. von Halldórr Friðríksson herausgegeben wurde, während die zweite, von welcher nur zwei wenig umfassende Bruchstücke übrig sind, erst im Jahre 1860. von Guðbrandur Vigfússon zugleich mit der Bárðar s. Snæfellsáss, der Víglundar s. und einigen kleineren Stücken erschöpfend veröffentlicht wurde, nachdem Halldórr Friðríksson bereits vorher deren zweites Fragment mit abgedruckt hatte. Hieher gehört aber cap. 1, S. 93—4, in Guðbrands Ausgabe, welches folgendermassen lautet: „Hrólfr í Bergi Upplendínga konúngr var faðir Sölga konúngs, föður Böðvars konúngs Kaums, föður þóris konúngs svíra, föður Ónars konúngs, Arnar hyrnu; hans synir vóru þeir þorleifr hvalaskúfr, faðir Böðvars snæþrymu, föður þorleifs miðlúngs; annarr Áslákr biflu kari, faðir Ketils Hörðakára; hann var ágætr maðr, ok rèð fyrir Upplöndum; hann lagði undir sik III. konúnga af sinni hreysti ok harðfengi, ok eignaðist þeirra ríki. Hann átti mörg börn, og er frá honum kominn hinn gildasti ættbogi ok mart stórmenni. þessi vóru börn Hörðakára: þorleifr hinn spaki, Ögmundr, Ölmóðr enn gamli, þórðr hreða, þóra móðir Úlfljóts er lög

hafði til Íslands. Ögmundr var faðir þórólfs skjálgs, föður Erlíngs á Sóla. Ölmóðr enn gamli var faðir Áskels, föður Ásláks fitjaskalla, föður Sveins bryggjufóts, föður Bergþórs bukks, föður Sveins. Úlfljótr son þóru Hörðakáradóttur hafði út lög til Íslands at ráði þorleifs ens spaka móðurbróður síns, þau er síðan vóru kölluð Úlfljótslög. En er hann kom út, var alþíngi sett, ok höfðu allir menn síðan ein lög hèr á landi. En lög þau vóru sett flest at því sem þá vóru Gulaþíngslög ok eptir raði þorleifs ens spaka hvar við skyldi leggja eða af taka. þat var upphaf laga þeirra, at menn skyldi eigi sigla at landinu með gínandi höfðum eðr gapandi trjónum, svo at landvættir fældist við. En þá er landinu var skipt í fjórðúnga, skyldu vera III. þíng í hverjum fjórðúngi, en III. höfuðhof í hverju þíngi. þar vóru menn vandaðir til at varðveita hofin at hyggindi ok rèttlæti. þeir skyldu dómnefnur eiga á þíngum ok stýra sakferli; þeir vóru kallaðir hofgoðar. Hverr maðr skyldi gefa toll til hofs, svo sem nú er kirkjutíund. Baugr tvíeyríngr eðr meiri skyldi liggja á stalli í höfuðhofi hverju; þann baug skyldi hafa á hendi til allra mannfunda ok rjóða hann þar í roðru blótnauts þess er hann blótaði. Hann skildi vinna eið at baugi, ok nefna votta í þat vætti, at hann ynni lögeið at baugi: hjálpi mèr svo Freyr ok Njörðr ok Áss enn almátki, sem ek skal svo sök sækja eðr verja, eðr vætti bera, eðr kviðu kveða, eðr dóm dæma, ok öll lögmælt skil af hendi leysa, sem ek veit rèttast ok sannast ok helzt at lögum, þau er undir mik koma. Svo sagði vitr maðr þormóðr, er þá var alsherjargoði, at með þessum orðum ok þíngmörkum helguðu langfeðgar hans alþíngi alla æfi. Gunnarr hèt son Laga-Úlfljóts, hann átti þóru, dóttur Helga ens magra; þeirra son var Ketill í Djúpadal.“ — Vergleiche ich nun dieses Eingangscapitel der þórðar s. mit Dem, was nach Abzug der aus der Crymogæa entlehnten Stellen von unserem Anhange zur Melabók übrig bleibt, so ergiebt sich zwischen Beiden eine unverkennbare Uebereinstimmung. Das zwar ist klar, dass der Anfang der þórðar s., welcher die Nachkommenschaft K. Hrólfs bis auf Úlfljót herab aufrechnet, in der Melabók ebensogut fehlt wie der Schlusssatz, welcher Úlfljóts eigene Descendenz bespricht; klar auch, dass umgekehrt in der þórðar s. sowohl die Eingangsbemerkungen der Melabók über þórður skeggi und dessen Landverkauf an Úlfljót,

dann über des letzteren Alter, Reise nach Norwegen und dreijährigen Aufenthalt daselbst fehlen, als auch deren schliessende Notizen über Böðvarr hvíti, sowie über þorsteinn Íngólfsson und dessen Nachkommen. Auch fehlt es keineswegs an sonstigen Abweichungen. Die Notiz z. B. über die Bezirkseintheilung der Insel ist in der þórðar s. an einer anderen Stelle eingeschoben als in der Melabók, soferne sie dort zwischen die Bemerkung über den Anfang der heidnischen Gesetze und die Bestimmung über den Tempelring und das Eidesformular zu stehen gekommen ist, nicht wie hier vor beide; ausserdem fehlt auch in der þórðar s. die Bezugname auf die Zeit des þórður gellir, wie solche in der Melabók sich findet. Die Angabe über den Anfang der Úlfljótslög ist in der þórðar s. abgekürzt, sei es nun absichtlich, oder, was mir wahrscheinlicher dünkt, durch irrthümliches Ausfallen der Worte „hafa höfðuð skip í haf, en ef þeir hefði, þá skyldu þeir af taka höfuðit áðr enn þeir kæmi í landsýn, ok eigi;“ ebenso fehlen in der Stelle über den Tempelring die Worte „hverr goði“, und dann wider die anderen „hverr sá maðr, er þar þurfti lögskil af hendi at leysa at dómi“, Beides doch wohl auch wider nur in Folge irrthümlicher Auslassung. Auch sonst finden sich in der Sage einzelne Kürzungen oder Veränderungen in der Wortfassung, unter welchen ich nur die verkehrte Schreibung „lögmælt“ statt des in der Grágás so oft widerkehrenden technischen „lögmæt,“ — die richtige Lesart „þeir skyldu dómnefnur eiga“ statt der verkehrten „þeir skyldu dóm eiga nefna“, — endlich die Versetzung der Worte „sem ek veit rèttast ok sannast ok helzt at lögum“ anführe, welche diese an einer Stelle bringt, die zwischen der in der Melabók und der in den beiden anderen Quellen ihnen angewiesenen in der Mitte liegt. Aber alle diese letzteren Differenzen sind eben doch in keiner Weise principieller Natur, und auch die durchgreifendere Verschiedenheit im Eingange und wider im Schlusse beider Stellen erklärt sich leicht aus der Verschiedenheit des Zusammenhanges, in welchem, und der Gründe, wegen welcher die beiden Quellen gemeinsamen Stücke hier und dort mitgetheilt werden; dem bei Weitem grösseren Theile seines Inhaltes nach zeigt dagegen das Eingangscapitel der þórðar s. mit dem Anhange der Melabók die innigste Verwandtschaft, und insbesondere tritt dasselbe diesem in allen charakteristischen Punkten, welche ihn von der Hauks-

bók und dem þorsteins þ. scheiden, ungleich näher als diesen. Dass z. B. der auf die Bezirkseintheilung der Insel bezügliche Satz in der þórðar s. ebensogut versetzt ist wie in der Melabók, wenn auch in etwas anderer Weise als in dieser, wurde bereits bemerkt. Die Bezugname ferner auf die Gulaþíngslög als auf das Muster der Úlfljótslög kehrt auch hier wider, und die Worte der Sage „en lög þau vóru sett flest at því sem þá vóru Gulaþíngslög, ok eptir ráði þorleifs ens spaka, hvar við skyldi leggja eða af taka" lauten sogar ächt und alterthümlich verglichen mit der blos excerpirenden Fassung der Melabók. Die Berufung endlich auf den þormóður allsherjargoði, welche in den beiden anderen Quellen fehlt, findet sich in der þórðar s. mit denselben Worten wie im Anhange der Melabók. Muss ich hiernach annemen, dass entweder die þórðar s. und die Melabók einander ausgeschrieben, oder dass beide gleichmässig aus einer und derselben älteren Quelle geschöpft haben, so will mir beachtenswerth erscheinen, dass in den Fällen, in welchen der þorsteins þ. der Hauksbók gegenüber den älteren und ächteren Text zu zeigen scheint, die Melabók und die þórðar s. mit dem ersteren zu stimmen oder doch ihm näher zu stehen pflegen, während umgekehrt wider da, wo die þórðar s. von der Melabók abweicht, zumeist diese letztere den besseren Text hat, aber dann auch mit der Hauksbók und dem þorsteins þ. sich näher berührt. Wo z. B. die Hauksbók „í rjóðru nautsblóðs", der þorsteins þ. aber „í róðru blótnauts" liest, steht in der þórðar s. ebenfalls „í róðru blótnauts", und im Anhange der Melabók „í rauðu blótnauts"; — wo die Hauksbók „nefni ek í þat vætti", der þorsteins þ. aber „ykkr nefnig í þat vætti" hat, liest die Melabók „ykkr nefni ek í þat vætti," während die þórðar s. hier nicht in directer Redeform spricht, also ausser Betracht bleibt; — wenn die Hauksbók sagt „vitni bera, eða kviðu, eða dóm", der þorsteins þ. dagegen „vitni bera eða kviðu, eðr dóma dæma", hat die Melabók „vitni eða vætti eða kviðu bera, eða dóm dæma", und die þórðar s. noch genauer „vætti bera, eðr kviðu kveða, eðr dóm dæma;" — die Bemerkung endlich über Böðvarr hvíti, welche in der þórðar s. ebensogut wie in der Hauksbók fehlt, hat der Anhang der Melabók ganz in derselben Weise wie der þorsteins þ., und wenn jener nicht auch die in diesem sich an dieselbe anschliessende Notiz über þórir háfi bringt, so erklärt sich diess sehr einfach

daraus, dass diese für die ältere Verfassung Islands, um welche es dem Compilator jenes Anhanges allein zu thun war, keinerlei Ertrag abwirft. Andererseits kehren nicht nur die mehrfachen Kürzungen und Auslassungen, welche der flüchtige Schreiber der þórðar s. sich erlaubte, in der Hauksbók und im þorsteins þ. ebensowenig wie in der Melabók wider, sondern es wird auch von þórður skeggi und seinem Landverkaufe, von Úlfljóts Alter, Rückfahrt nach Norwegen und Aufenthalt daselbst in jenen beiden Quellen ebensogut wie in dieser, und z. Th. sogar noch ausführlicher gesprochen; — „lögmæt", nicht „lögmælt", ist auch in ihnen zu lesen; — in einem Falle endlich, da ausnamsweise die þórðar s. die richtigere Lesart, nämlich „dómnefnur eiga" statt des unverständlichen „dóm eiga nefna" der Melabók, hat, stimmt der þorsteins þ. völlig mit jener, während die Hauksbók wenig anders liest „nefna dóm." Nach allem Dem möchte ich für wahrscheinlich halten, dass wie der Hauksbók und dem þorsteins þ., so auch der þórðar s. und dem Anhange zur jüngeren Melabók, beziehungsweise der von ihm ausgeschriebenen älteren Melabók, eine gemeinsame Quelle zu Grunde liege, und dass wie dort der þorsteins þ., so hier die Melabók im Allgemeinen dieser gemeinsamen Grundlage treuer folgte, was natürlich nicht ausschliesst, dass in einzelnen Wendungen auch einmal die þórðar s. oder die Hauksbók die ältere Fassung aufbewahrt haben möge; die Bezugname auf die Gulaþíngslög und die Berufung auf den þormóður goði gelten mir dabei als zwei Merkmale, durch deren Vorhandensein oder Fehlen die beiderseitigen Vorlagen sich bereits recht augenfällig geschieden haben müssen.

Soll nun aber der Versuch gemacht werden, die Beschaffenheit dieser von der þórðar s. und der Melabók gleichmässig benützten Quelle des Näheren festzustellen, so wird vor Allem die Bestimmung des Alters jener erstern Sage nöthig, und diese lässt sich nicht ohne eine gleichzeitige Erörterung des Verhältnisses gewinnen, welches zwischen den beiden uns vorliegenden Recensionen derselben besteht. — Ueber die Handschriften der von Guðbrandur Vigfússon herausgegebenen Recension der Sage (ich werde sie fortan der Kürze wegen als A. bezeichnen) hat uns der Herausgeber selbst vollkommen genügend unterrichtet. Das erste der beiden Membranfragmente, welche von ihr erhalten sind (AM. Addit. 20, fol.), giebt, unmittelbar auf den Schluss der Bárðar s. folgend,

den Anfang der þórðar saga. Allerdings ist die äussere Seite des Blattes weggerissen, und somit nur das Stück am inneren Rande hin übrig; indessen lässt sich das Fehlende glücklicherweise aus zwei Papierabschriften (AM. 486 und 564, 4⁰) ergänzen, welche im 17. Jhdte. angefertigt wurden, als nicht nur jenes Blatt noch unzerrissen, sondern auch das nächstfolgende in der Membrane noch vorhanden war, und wenn zwar beide Hss. in cap. 3—6 die beiden Recensionen der Sage mit einander zu verschmelzen suchten, um dann von cap. 7 an völlig der unten zu besprechenden gewöhnlichen Version derselben zu folgen, so hat doch dieses Bestreben, wie aus dem erhaltenen Blattfragmente mit voller Sicherheit zu ersehen ist, wenigstens auf deren beide erste Capitel keinerlei Einfluss geäussert. Das zweite Membranfragment dagegen (AM. 564, A, 4to) enthält den Schluss unserer Sage, dann aber in unmittelbarem Anschlusse an dieselbe den Bergbúa þ., den Kumlbúa þ., sowie den Anfang des Draumur þorsteins Síðuhallssonar; überdiess liegt eine genaue Abschrift vor (AM. 475, 4to), welche Árni Magnússon eigenhändig von dem Bruchstücke genommen hatte, während dasselbe noch besser lesbar war als diess jetzt der Fall ist. Árni hatte beide Fragmente, das eine im Jahre 1716, das andere im Jahre 1721. von Ormur Daðason erhalten, was bereits den Gedanken nahelegt, dass dieselben ursprünglich zusammengehört haben könnten, und wirklich sollen nicht nur diese beiden Bruchstücke, sondern auch noch ein paar andere, gleichfalls in Addit. 20, fol. aufbewahrte, welche Stücke der Hólmverja s. und der Vígaglúma enthalten, durch ihre Schriftzüge sowohl als durch die von ihrem früheren Einbande herrührenden Spuren sich deutlich als Ueberreste einer und derselben Hs. erweisen. Aber darüber hinaus hat Guðbrandur meines Erachtens auch Das vollkommen überzeugend dargethan, dass diese sämmtlichen in AM. 564, A, 4to und Addit. 20, fol. aufbewahrten Fragmente ursprünglich einer noch ungleich umfassenderen Hs. angehört haben müssen, als sie selber erkennen lassen, eben jener Vatnshyrna nämlich, von welcher oben bereits die Rede war. Zu dreien verschiedenen Malen citirt Arngrímur lærði in seiner Crymogæa die Vatnshyrna, indem er zugleich einzelne Stellen derselben ausschreibt. Das erste seiner Citate (S. 62) wurde oben bereits mitgetheilt, und erwies sich als der Kjalnesínga s. entnommen; das zweite (S. 77) wurde

ebenfalls bereits ausgeschrieben, und darf nunmehr als unzweifelhaft dem Eingangscapitel unserer þórðar s. entnommen bezeichnet werden, deren Benützung auch in den Angaben der Crymogæa über die Genealogie des þórður hreða, dann des Miðfjarðar-Skeggi (S. 117—19 und 151—2) sich verräth, wie denn sogar ein offenbarer Schreibfehler unserer Sage (cap. 2, S. 95: Vemundardóttur jarðlokars, statt: orðlukars") bei Arngrím ohne Weiters widerkehrt. Endlich das dritte Citat des gelehrten Propstes (S. 113) ist unstreitig aus der Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 1, S. 1, entlehnt, welche ja auch für die soeben angeführten Genealogien sich benützt zeigt; es wird gelegentlich der Besprechung eben dieses Halbriesen mitgetheilt, und wenn dasselbe mit dem Wortlaute der betreffenden Stelle in seiner Sage nicht völlig übereinstimmt, so ist darauf kein Gewicht zu legen, da wir ja bereits aus den früher beigebrachten Excerpten Arngríms wissen, wie wenig genau er sich an die Worte der von ihm benützten Quellen zu halten pflegte. Nach allem Dem muss man nun entweder annemen, dass Arngrímur in einem und demselben Werke zwei verschiedene Hss, deren eine die Kjalnesínga s., deren andere dagegen die Bárðar s. und die þórðar s. enthielt, mit einem und demselben Namen bezeichnet habe, oder aber zugeben, dass die eine von ihm als Vatnshyrna bezeichnete Hs. neben der ersteren auch noch die beiden letzteren Sagen enthalten habe, und zwar die þórðar s. nicht in der gewöhnlichen, sondern gerade in derjenigen Recension, in welcher unsere Fragmente sie enthalten. Da wir nun wissen, dass für den Codex Resenianus bereits ein halbes Jahrhundert nach Arngríms Tod der Name der Vatnshyrna feststand, und zugleich nachweisen können, dass dieser ebenso wie die Kjalnesínga s. auch die Eyrbyggja (S. 63), Laxdæla und Vatnsdæla (S. 102) anführt, und überdiess auch von der Hænsaþóris s. sowohl (S. 75) als von der Flóamanna s. (S. 149—51) Kenntniss hatte, ja dass er auch mit der letzten unter den im Cod. Resen. enthaltenen Sagen, der Krókarefs s., wohl bekannt war, wie sich aus seiner handschriftlich erhaltenen Grönlandia entnemen lässt (vgl. Grönlands hist. Mindesm., III, S. 526), dürfen wir wohl mit Sicherheit annemen, dass er gerade diese Hs. benützt und mit demselben Namen bezeichnet haben werde, unter welchem sie dem Árni Magnússon und Anderen bekannt war, nur dass dieselbe zu seiner Zeit noch eine Reihe weiterer Sagen enthielt,

als welche später in Resens Hand übergiengen und mit dessen Bibliothek verbrannten. Dazu kommt noch ein weiterer Grund. Am Schlusse der Flóamanna s. des Codex Resenianus (Fornsögur, S. 161) findet sich ein Geschlechtsregister, welches bis auf eben jenen Jón Hákonarson herabgeführt ist, welcher die oben bereits besprochene Flateyjarbók schreiben liess; andererseits aber giebt der Schluss der þórðar s., wie ihn unsere Fragmente enthalten (S. 104—5), eine auf denselben Mann hinauslaufende, und ebenfalls mit ihm schliessende Stammtafel. Beide Sagen dürften hiernach ganz ebenso im Auftrage des Jón Hákonarson geschrieben sein, wie diess bei der Flateyjarbók nachweisbar der Fall war; dasselbe muss dann aber begreiflich auch für die übrigen Theile des Cod. Resen. einerseits und unserer Fragmente andererseits gelten, welche letzteren ihrer Schrift nach zu urtheilen ohnehin dem Schlusse des 14. oder Anfange des 15. Jhdts. angehören müssen (vgl. Jón Sigurðsson, in der Vorrede zu den Íslendínga sögur, II, S. XI; ebenda auch eine Schriftprobe), einer Zeit also, welche mit der Lebenszeit jenes Sagensammlers vortrefflich übereinkommt. Mit dem Cod. Resen. in gleichem Formate und zu gleicher Zeit geschrieben, mit ihm auf den gleichen Namen hin citirt und mit ihm in der gleichen Beziehung zu demselben Litteraturfreunde stehend, haben demnach unsere Fragmente sicherlich am Anfange des 17. Jhdts. mit ihm noch zu einer und derselben Hs. gehört, und sind erst später von ihm abgetrennt worden, wie es ja bekanntlich auch sonst nicht an Beispielen für die spätere Zerlegung ursprünglich einheitlicher Sammelhss. fehlt.[9]) — Reicht die handschriftliche Gewähr für unsere erste Recension hiernach bis ungefähr zum Jahre 1400. hinauf, so vermag ich bezüglich der zweiten (von mir als B. bezeichneten) Recension eine gleiche Begrenzung nicht zu gewinnen. Ihr Herausgeber nämlich erklärt zwar, dass er seiner Ausgabe zunächst ein als AM. 551, d, in 4to bezeichnetes Membranfragment zu Grunde lege, sowie eine als AM. 139, fol. bezeichnete Papierhs, welche er für eine im 17. Jhdte. von eben jener, damals noch vollständigen Membrane genommene Copie erklärt, und er führt ausserdem noch eine ziemliche Reihe von Membranen (AM. 152, fol., 471, 554, h, β, und 586, in 4to; dann Reg. 1003 und 1147) wie von Papierhss (AM. 163, b, fol. und 564, b, 4to; dann Rasks Saml. 27) als von ihm benützt an; über die Beschaffenheit aber und das

Alter dieser Hss. lässt uns sein Vorbericht völlig ohne Aufschluss, und auch in den Antiquités Russes, deren Bd. II, S. 315 die Sage erwähnt und ein kleines Stück derselben mittheilt, ist solcher nicht zu finden. Der Inhalt dieser Recension selbst zeigt indessen, dass dieselbe so wie sie uns vorliegt, zwar recht wohl bedeutend jünger, keinenfalls aber älter sein könne als die zweite Hälfte des 14. Jhdts. Gelegentlich eines Gebäudes nämlich, welches þórður hreða gezimmert haben soll, heisst es in ihr (S. 42): „Stóð sá skáli allt til þess, er Egill biskup var at Hólum,“ und es kann hierunter nur Bischof Egill Eyjúlfsson verstanden sein, welcher den Stuhl zu Hólar in den Jahren 1331—41. inne hatte; da seine Zeit von dem Sagenschreiber als eine längst vergangene behandelt wird, ist es rein unbegreiflich, wie P. E. Müller (Sagabibliothek, I, S. 278) meinen konnte, die Sage könne nicht jünger als das 14. Jhdt., aber recht wohl älter sein, oder wie vollends in den Antiquités Russes, II, S. 316, gesagt werden mochte, dieselbe scheine aus dem 13. Jhdte. zu stammen, während doch hier wie dort nur deren Recension B. ins Auge gefasst wurde! — Suche ich aber aus inneren Gründen das Verhältniss der beiden Recensionen zu einander zu bestimmen, so zeigt sich sofort ein gar weites Auseinandergehen derselben. Das ganze Eingangscapitel von A. fehlt in B, und beginnt demnach diese Recension mit der Person des þórður Hörðakárason, ganz wie dort cap. 2. Es weiss ferner B. von den Beinamen hreða und Hísíngarskalli Nichts, welche A. diesem þórður beilegt; — Nichts von einer zweiten Ehe des Mannes; — Nichts von dessen Kampfe mit dem Berserken Bárekur Brenneyjarfaxi, und sie lässt ihn denn auch an einer Krankheit, statt an der im Zweikampfe erhaltenen Wunde sterben. Ebensowenig weiss B. von dem Zweikampfe, durch welchen A. den jungen þórð þórðarson seinen Vater an Bárek rächen lässt, und wenn dieser den Beinamen hreða nach A. in frühester Kindheit und gewissermassen als ein väterliches Erbstück erhält, wird ihm derselbe nach B (S. 22) erst weit später auf Island von Miðfjarðar-Skeggi beigelegt. Freilich finden sich, von cap. 3 angefangen, zwischen hinein auch wider manche fast wörtliche Uebereinstimmungen zwischen beiden Ausgaben (vgl. z. B. cap. 3, S. 96 bei Guðbrand: „Allir vóru þeir bræðr hans — — er þar uxu upp henni samtíða,“ mit S. 3 bei Haldór: „Allir váru þeir miklir menn — — er þar uxu upp henni

samtíða"), und in den folgenden Capiteln nimmt diese Uebereinstimmung vollends überhand; aber hierauf ist wenig zu geben, da unser Membranfragment von A. nicht über cap. 2 hinausreicht, und die Papierhss., wie bereits bemerkt, von hier ab A. mit B. (von AM. 486 ausdrücklich als „önnur saga" citirt!) zu verschmelzen suchen, so dass sich nicht mehr bestimmen lässt, wieviel von ihrem Inhalte bereits in A. gestanden, und wieviel einfach aus B. herübergenommen sein möge. Mit cap. 6, welches den Abschied des jungen þórður von seinem königlichen Dienstherrn, des letzteren Tod, die Schlacht bei Storð und den Beginn der Regierung der Eiríkssöhne in Norwegen bespricht, hören vollends in jenen Papierhss. alle Spuren einer Benützung von A. auf, und hier beginnt somit die grosse Lücke in A, welcher in B. S. 5—56 entspricht. Der weitaus grössere Theil der Erzählung fehlt somit in A; aus dem erhaltenen, und zwar in einem Fragmente der Originalmembrane erhaltenen Schlusse dieser Recension lässt sich indessen ersehen, dass das in ihr Fehlende ganz anders beschaffen gewesen sein muss, als was wir in B. zu lesen bekommen. A. lässt nämlich (cap. 7, S. 99) den þórð bei seinem Abzuge aus dem Miðfjörður über die Untreue mehrerer Anwohner desselben klagen, welche er genügend erprobt habe, und dabei den Börkur hinn gamli zu Barkarstaðir, den Svertíngur zu Svertíngsstaðir, die Söhne der þorveig zu Steinsstaðir (doch wohl dieselben, welche nebst ihrer zauberkundigen Mutter auch in der Kormaks s., cap. 5, S. 38 und öfter auftreten), endlich den Grímur Skárason zu Skárastaðir im Austrárdalur nennen. Der Conflicte mit allen diesen Leuten musste natürlich in dem verlorenen Theile von A. Erwähnung geschehen sein; keiner von allen wird aber in B. auch nur genannt, und umgekehrt nimmt A. mit keinem Worte auf die Kämpfe mit Ásbjörn und Ormur, mit Özurr und Indriði Bezug, welche den grösseren Theil von B. erfüllen. Nicht minder geht endlich auch der Schluss der Sage in beiden Recensionen weit auseinander. Die Heirath freilich þórð's mit der Ólöf zu Miklibær erzählt A. (cap. 7, S. 99—100) ebensogut wie B. (S. 56); ob aber diese letztere dort ebenso wie hier als Wittwe sich mit ihm vereheliche, lässt sich nicht erkennen, und jedenfalls scheinen die Vorgänge zwischen Beiden von beiden Recensionen in ganz verschiedener Verkettung vorgetragen gewesen zu sein, da in A. Kálfur und dessen Sohn Eyvindur bei der Ver-

heirathung der Ólöf ein Wort mitzusprechen haben, während diese nach B. eine Tochter Hrolleifs, der den Hrolleifsdalur genommen hatte, und die Wittwe des elenden þorhallur war, aber in gar keiner Beziehung zu Kálfur, der hier als Bauer zu Kálfsstaðir im Hjaltadalur, noch zu Eyvindur steht, welcher hier nicht als Kálfs Sohn, sondern als selbstständiger Bauer zu Ás in demselben Thale auftritt (S. 29 und 38). Von dem gefährlichen Kampfe ferner, welchen þórður nach B (S. 56—58) mit Sörli hinn sterki zu bestehen hatte, dann von Ásbjörn's Heirath mit þórð's Schwester Sigríður, weiss A. kein Wort, und umgekehrt erwähnt B. (S. 58) nur ganz kurz der Reisen Eiðs, während A. bezüglich ihrer etwas weitläufiger ist, und zumal der von Eið mit Eyvindur Kálfsson eingegangenen Verbindung gedenkt (cap. 8, S. 100); endlich erwähnt B. der Heirath Eið's sowohl als Eyvinds, welche A. ausführlich bespricht, mit keinem Worte, und bricht sodann kurz ab, ohne der weiteren Geschicke jenes ersteren oder seiner Nachkommenschaft irgend zu gedenken, während A. diesen und verwandten Dingen noch ein paar weitere Seiten widmet. — Ein engerer Zusammenhang besteht hiernach zwischen beiden Recensionen jedenfalls nicht; das Bestehen entfernterer Beziehungen derselben zu einander ist indessen dadurch nicht ausgeschlossen, und was sich über solche ermitteln lässt, erscheint für die hier zu führende Untersuchung keineswegs ohne Bedeutung. Ich glaube aber zunächst darauf Gewicht legen zu sollen, dass eine Reihe von Spuren darauf hinweist, dass B. einer älteren Vorlage folgte, welche, ohne mit A. zusammenzufallen, dieser Recension doch ungleich näher stand als diess bei B. selber der Fall ist, und dass der Ueberarbeiter diese seine Vorlage mit freiester Willkür umgestaltete. Einen äusseren Anhaltspunkt für diese Anname finde ich zunächst darinn, dass B. von der Frau des Klyppur hersir als von der „Álöfu, dóttur Skeggja á Yrjum" spricht (S. 5), während A. dafür richtig giebt „Ólöfu Ásbjarnardóttur" (cap. 2, S. 95). Vergleicht man nämlich die Heimskríngla, Haralds s. gráfeldar, cap. 14, S. 121, wo es heisst: „Álof var Ásbjarnardóttir, systir Járnskeggia, norðan af Yrjum," so klärt sich jene verkehrte Lesart sehr einfach auf; B. muss nach einer Vorlage geschrieben sein, welche, A. näher stehend und doch davon verschieden, gelesen hatte „Álöfu, dóttur Ásbjarnar, systur Járnskeggja á Yrjum," und fielen beim

Abschreiben nur durch ein Versehen die Worte „Ásbjarnar, systur Járn" aus! Aber auch aus dem Inhalte der Erzählung selbst lassen sich änliche Schlüsse ziehen. Auffällig ist z. B., dass Sigríður gleich im Eingange der Sage wegen ihres Geschickes in Handarbeiten gerühmt wird (S. 3), ohne dass später auf diese ihre Eigenschaft jemals zurückgekommen würde; dass König Gamli dem þórð beim Abschiede ein Schwerdt schenkt mit der Mahnung es niemals wegzugeben, es sei denn um sein Leben zu lösen, und dass dieser dasselbe dann doch ohne alle Noth verschenkt, ohne dafür büssen zu müssen (S. 4, vgl. mit S. 12—13); dass einmal von einem Spiele die Rede ist, bei welchem sich die „Bæjarmenn" betheiligen (S. 10), während dasselbe doch in die Handlung in keiner Weise eingreift, und überdiess weder vorher noch nachher von einem Hofe Bær die Rede ist; dass ein andermal von einem ebenso unmotivirten als folgenlosen Zusammenstosse þórð's mit Ásbjörn gelegentlich eines anderen Spieles erzählt wird (S. 15—16), u. dgl. m. In allen diesen Fällen liegt die Vermuthung nahe, dass eine Vorlage, in welcher diese isolirten Züge besser verwerthet gewesen waren, von einem Ueberarbeiter ungeschickt benützt worden sei. Schlimmer noch sind andere Verstösse. Nach S. 10 pachtet þórður den Hof zu Ós für einen Winter; später aber, als er nach Miklibær heirathet, S. 56, überlässt er ihn seinen Brüdern wie wenn er ihm zu eigen gehörte. Nach S. 29 lässt Miðfjarðar-Skeggi, um ihn zur Rache anzureizen, dem Indriði den Tod seines Bundbruders Ormur anzeigen; auf S. 33 fragt aber hinterher Indriði noch, warum letzterer nicht versprochenermassen zu seinem Schiffe komme? Den Özurr Arngrímsson lässt B. auf S. 28 zu Grund, dagegen auf S. 34 und öfter zu þverá wohnen, und ebenso setzt sie den þórhall bald nach Miklibær, bald nach Ósland (S. 28, Anm. 4). In allen diesen Fällen hat somit der Sagenschreiber an der einen Stelle vergessen, was er an der anderen geschrieben hatte; auch diess erklärt sich aber am Einfachsten aus der Anname, dass er, eine ältere Vorlage überarbeitend, zwischenhinein doch wider zuweilen unbedachter Weise stehen liess, was die Consequenz gleichfalls zu ändern erfordert hätte. Widerum ist der Name Jón (S. 18) für einen isländischen Bauern aus der zweiten Hälfte des 10. Jhdts. eine reine Unmöglichkeit; der späteren Zeit dagegen war er allerdings so geläufig, dass er sogar in Rechtsformeln anstatt eines

blosen NN. eingestellt werden konnte (Njála, cap. 143, S. 233, 234 und 238; Árna biskups kristinrèttur, cap. 1, S. 6). Kaum minder unmöglich ist die doppelte Werbung Miðfjarðar-Skeggi's um die Sigríð, erst für Ásbjörn und dann für dessen Bruder Ormur, während doch das frühere Verlöbniss noch zu Recht bestand, und überhaupt ist der ganze Charakter Skeggi's, um dem höheren Ruhme þórð's Platz zu lassen, in einer Weise verzerrt, wie diess in keiner alten und unverfälschten Quelle der Fall sein konnte. Auch der Verwandtschaftsnexus, welchen B. für diesen vielbesprochenen Häuptling voraussetzt, ist allen anderen Quellen fremd; nirgends sonst werden dessen Schwestern Sigríður und Jórunn, nirgends deren Männer þorsteinn hvíti und Arngrímur, nirgends deren Söhne Ásbjörn, Ormur und Özurr genannt, und für das goðorð, welches der letztere „um hinn efra hlut Skagafjarðar, ok út til móts við Hjaltasonu" besessen haben soll (S. 28), gab es in der Wirklichkeit keinen Raum, denn dort waltete dazumal das mächtige Geschlecht der Goðdælir (Landnáma, V, cap. 15, S. 321; Kristni s., cap. 1, S. 4). Ebenso kann þórhallur zu der Zeit, in welcher die Sage spielt, unmöglich zu Miklibær gewohnt haben, denn dort sass dazumal der angesehene Häuptling Arnórr kerlíngarnef (Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 226; FMS., II, S. 225); überdiess erinnert þorhall's und seiner Frau Verhalten gegen þórð ganz ebenso auffällig an das, was die Njála, cap. 149—53, S. 257—66 über Björn hvíti und dessen Frau erzählt, wie die Partheiname Eiðs für þórð gegenüber seinem eigenen Vater an die Erzählung der Hænsaþóris s., cap. 17, S. 184—5, und in weiterem Abstande an die der Ljósvetnínga s., cap. 20, S. 66, anklingt, oder in den Worten Skeggi's: „rýta man gölltrinn, ef grísinn er drepinn" (S. 20), die Reminiscenz an die Worte König Ragnar's: „gnyðja mundu grísir, ef galtar hag vissi" (Ragnars s. loðbrókar, cap. 15; FAS., I, S. 282), unverkennbar ist. Unwillkürlich denkt man an eine Nachahmung älterer Werke, und diese sowohl als jene Widersprüche mit dem geschichtlich Möglichen weisen auf die späte Entstehung unseres dermaligen Textes, wenn auch nicht nothwendig auf dessen Herkunft aus einer älteren Vorlage hin. Auch darauf ist Gewicht zu legen, dass die Ermordung des Königs Sigurður slefa und die durch dieselbe motivirte Auswanderung þórð's und seiner Brüder nach Island

in der Sage wesentlich anders erzählt wird als in den sämmtlichen übrigen Quellen. Während diese letzteren übereinstimmend den König zu Álreksstaðir bei Bergen erschlagen werden lassen, wird dort der Schauplatz der That nach den Hochlanden verlegt; der Dienstmann, welcher den König rächt, wird hier Hróaldur Ögmundarson genannt, während er in den übrigen Quellen bald Erlíngur gamli (Ágrip, Heimskríngla, Breve chronicon Norvegiæ), bald Sigurðṳr gamli (Fagurskinna), bald Ögmundur Hörðakárason heisst (Sigurðar þ. slefu); Ögmundur Valþjófsson, welchen unsere Sage ebenfalls der Rache zum Opfer fallen lässt, ist ihr ausschliesslich eigen, wenn man nicht etwa darinn eine Reminiscenz an jenen Vemundur völubrjótur sehen will, welchen die übrigen Quellen als Führer des Angriffes auf den König nennen; endlich weiss B. von einer Tochter Klypps, die nach mehreren anderen Quellen, und so auch nach A, nach Island hinübergezogen und dort zu einer ansehnlichen Heirath gelangt sein soll, nicht das Mindeste zu erzählen, und lässt vielmehr ausser þórð selbst nur dessen Brüder Eyjúlf und Steingrím, sowie dessen Schwester Sigríð nach Island sich wenden.[10]) Endlich ist auch die Zeitrechnung in B. eine heillos verkehrte. Durch eine Reihe übereinstimmender Angaben der verschiedensten, geschichtlich völlig verlässigen Quellen lässt sich darthun, dass Miðfjarðar-Skeggi in der ersten Hälfte des 10. Jhdts. seine Rolle spielte, und um dessen Mitte bereits ein alter Mann war, dann dass sein Sohn Eiður spätestens um das Jahr 940. geboren sein musste[11]); andererseits wissen wir nicht minder bestimmt, dass K. Sigurður slefa im Jahre 964. oder 965. erschlagen wurde. Wie soll sich nun hiemit zusammenreimen, dass þórður erst nach K. Sigurðs Tod nach Island gekommen, und dass doch dazumal Eiður noch ein Knabe, Skeggi aber „af hinu mesta æskuskeiði, en þó sem hraustastr til vápns“ gewesen sein soll (S. 15), dass dieser ferner die lange Zeit hindurch, während deren seine Zerwürfnisse mit þórð sich fortspinnen, stets als rüstigster Kämpfer auftreten kann? Aber gerade hinsichtlich dieser chronologischen Verwirrung lässt sich nachweisen, dass sie weder unlösbar noch ursprünglich ist. Sie ist nämlich lediglich dadurch bedingt, dass þórð's Auswanderung nach Island mit der Ermordung K. Sigurðs in Verbindung gebracht wird; diese Verbindung aber ist weder für den inneren Zusammenhang der Sage we-

sentlich, noch auch, wie es scheint, von Anfang an in derselben gegeben gewesen. Geschichtlich bezeugt ist zunächst nur die Existenz des þorkell klyppur (wenn manche Quellen ihn nur Klyppur heissen, so ist eben in ihnen, wie so oft, lediglich der Beiname an die Stelle des Hauptnamens getreten), eines Sohnes des þórður Hörðakárason, die Existenz der Álöf Ásbjarnardóttir, seiner Frau (Ólöf ist nur eine andere Schreibweise desselben Namens), sowie der Conflict beider mit K. Sigurð, welcher sowohl diesem als dem þorkell das Leben kostete; geschichtlich bezeugt auch, dass Einarr þveræríngur auf Island die Guðrún Klyppsdóttir heirathete, und mit ihr einen Sohn erzeugte, welcher den Namen seines mütterlichen Grossvaters trug.[12]) Aus diesen feststehenden Daten folgt nun selbstverständlich, dass Guðrún erst nach K. Sigurðs Tod nach Island hinübergieng, aber ganz und gar nicht, dass þórður hreða, möge dieser nun als eine geschichtliche Person zu betrachten sein oder nicht, mit ihr gleichzeitig hinüberfuhr; die geschichtlichen Quellen pflegen den Vemundur völubrjótur an die Spitze des Angriffes auf den König zu stellen, und jedenfalls nennt keine von ihnen hier oder sonst den þórð, die Ueberfahrt aber der Guðrún nach Island bringt überdiess der Sigurðar þ. slefu in einen ganz anderen Zusammenhang. Böðvarr wird von ihm der Mann genannt, welcher die Ólöf und Guðrún nach der Insel hinüberbringt, und wenn zwar, was über dessen Persönlichkeit gesagt wird, manchem Bedenken unterliegt[13]), so deutet diese Angabe doch jedenfalls darauf hin, dass beide Weiber von keinem näheren Verwandten begleitet nach Island kamen. Nichts steht demnach der Anname entgegen, dass þórður hreða sich bereits viel früher hier nidergelassen, und dass gerade dieser Umstand dessen Schwägerinn später bestimmt haben möge, mit ihrer Tochter gerade nach Island sich zu flüchten; man möchte somit vermuthen, dass erst unsere Recension B. die in ihrer Vorlage auf einen früheren Zeitpunkt gesetzte Einwanderung þórð's in jene spätere Zeit verlegt, und zugleich die gesonderte spätere Ueberfahrt der Ólöf und Guðrún beseitigt habe, wie solche dort ebenfalls noch erzählt gewesen sein muss. Wirklich scheint mir der von Guðbrand herausgegebene Text von Beidem noch sehr deutliche Spuren zu tragen. Die Membranfragmente von A. nennen nämlich bereits im Eingange der Sage die Guðrún,

und erwähnen an deren Schluss, dass þórðar sie dem Einar zur Ehe gegeben habe (cap. 2, S. 95 und cap. 9, S. 104); es muss demnach diese Redaction der Sage auch ihrer Ueberfahrt nach Island Erwähnung gethan haben, während B. von der Existenz dieser Tochter Klypps gar keine Notiz nimmt, und somit auch um ihre und ihrer Mutter Flucht sich nicht zu bekümmern brauchte. Ueberdiess lässt sich der schreiende Widerspruch, in welchem die chronologischen Angaben des cap. 5, S. 97 der Ausgabe Guðbrands unter einander stehen, nur durch die Anname lösen, dass in den hier massgebenden beiden Papierhss. zwei durchaus unvereinbare chronologische Systeme zusammengeworfen worden seien, deren eines in A, und deren anderes in B. befolgt gewesen war. Nach Guðbrands Text soll zu der Zeit, da þórður 12 Jahre alt war, K. Eiríkur blóðöx in Norwegen regiert haben, dessen Regierungszeit unzweifelhaft etwa den Jahren 930—35 zuzuweisen ist, und damals soll þórður bei des Königs Sohn Gamli, der aber selber auch bereits den Königsnamen trug, in Dienst getreten sein. Wenig später sei Hákon Aðalsteinsfóstri ins Land gekommen, vor welchem Eiríkur nach England entweichen musste (um 935); drei Jahre lang sei dann þórður bei Gamli geblieben, der ausser Lands der Heerfahrt obgelegen habe, und kurz nachdem er sich von K. Gamli verabschiedet habe, sei dieser gefallen, für welchen Vorgang doch die geschichtlichen Quellen erst etwa das Jahr 955 geben. Widerum wenige Jahre später sei dann K. Hákon gefallen, und sei in Folge dessen K. Haraldur gráfeldur sammt seinen Brüdern zur Regierung gelangt; aber auch dieser Wendepunkt wird von den geschichtlichen Sagen erst etwa dem Jahre 961 zugetheilt. Ungleich einfacher lauten die Angaben in B, S. 3—4. Nach ihnen regieren bereits K. Eiríks Söhne in Norwegen, als der 12jährige þórður bei Gamli in Dienst tritt; auch hier währt sein Dienst drei Jahre, und fällt kurz nach deren Ablauf K. Gamli im Kampfe gegen Hákon, aber seine Brüder regieren nach wie vor im Lande fort, bis Sigurður slefa endlich seinen Tod findet. Die letztere Darstellung also führt zu dem ungereimten Ergebnisse, dass die Eiríkssöhne zu der Zeit, da sie mit K. Hákon kämpften, als im Besitze von Norwegen befindlich gedacht werden müssen, was dann zur Folge hat, dass dieser letztere, der wirkliche Träger der Krone, mit vollständiger Umkehrung der geschichtlichen Ereignisse nun seinerseits

die Rolle des ins Land einfallenden Heerkönigs übernemen muss; aber die Chronologie ist hier wenigstens eine einheitliche, in sich selbst wohl zusammenhängende, und frei von den oben gerügten Widersprüchen. Erinnern wir uns nun aber an das früher bereits besprochene Bestreben von AM. 486 und 564, die beiden Recensionen A. und B. zu einem Ganzen zu verschmelzen, so ist klar, dass wir aus Guðbrands Text nur Dasjenige auszuscheiden brauchen, was aus B. in denselben eingedrungen ist, um sofort auf das eigenthümliche chronologische System von A. zu kommen. Wurzelhaft muss aber in A. zunächst die Nachricht sein, dass K. Eiríkur in Norwegen regierte, als þórður 12 Jahre alt war, und des letzteren Geburt, die nach B. ungefähr in das Jahr 940 zu setzen wäre, muss demnach um etwa 20 Jahre zurückverlegt werden. Dann kann es aber auch nicht Gamli gewesen sein, bei welchem der junge Mann Dienst nam, denn dieser war selbst zu der Zeit noch ein Kind, da sein Vater Norwegen verlassen musste, wie diess unsere Sage selber andeutet („en þegar synir hans höfðu þroska til, lögðust þeir í hernað") und die Hákonar s. góða, cap. 10, S. 89, offen ausspricht, indem sie noch von einer weit späteren Zeit sagt: „Gamli Eiríksson var þeirra nökkuru ellri, ok var hann þó eigi roskinn maðr"; vielmehr musste K. Eiríkur selbst als Dienstherr bezeichnet gewesen sein, welcher ja ebenfalls auf der Heerfahrt fiel, wie sein Sohn Gamli. So mag demnach þórður nach A. bereits gegen das Jahr 940 nach Island gekommen sein, was zu Skeggi's Lebenszeit recht wohl passt, während freilich Ólöf mit ihrer Tochter sich erst um 965 eben dahin gewandt haben kann. Die Veränderungen aber, welche B. hinsichtlich der Chronologie, und damit zusammenhängend dann auch hinsichtlich gar mancher materieller Punkte an der ursprünglichen Redaction der Sage vornam, mögen vielleicht dadurch veranlasst gewesen sein, dass der Bearbeiter dieser Recension den Miðfjarðar-Skeggi in einzelnen jüngeren Sagen wirklich bereits in eine spätere Zeit herab versetzt fand, als in welcher derselbe eigentlich gelebt hatte, vielleicht aber auch, und wahrscheinlicher, dem blosen Bestreben ihr Dasein verdanken, die Erzählung auf einen kürzeren Zeitraum zu concentriren, und damit dramatischer abzurunden; die Willkür, mit welcher dabei geschichtliche Personen und Vorgänge behandelt werden, weist aber jedenfalls wider auf eine ziemlich späte Entstehungszeit für B, auf eine Zeit

nämlich, da der romantische Geschmack bereits über den geschichtlichen entschieden den Sieg davon getragen hatte. — Aber wenn bereits aus dem Bisherigen erhellt, dass A. der ursprünglichen Gestalt der Sage ungleich näher gestanden haben müsse als B, so fehlt es doch nicht an Thatsachen, welche den Schluss begründen, dass auch diese Recension, so wie sie in der Vatnshyrna enthalten war, erst aus einer Ueberarbeitung jener ältesten Redaction derselben hervorgegangen sein könne. Klar ist zunächst, dass die Geschlechtsregister im letzten Capitel von A., welche bis auf Jón Hákonarson und Íngileif Árnadóttir, wie es scheint dessen Frau, herabführen, unmöglich älter sein können als die Vatnshyrna; aber auch abgesehen davon ist die Sage, so wie sie in dieser letzteren Hs. vorlag, augenscheinlich mehrfach interpolirt. Darauf zwar lege ich keinen Werth, dass in derselben einmal auf eine ältere Quelle Bezug genommen wird, unter welcher nur die Hákonar s. góða, cap. 26, S. 102 unserer Heimskríngla gemeint sein kann; ein derartiges Citat konnte ja auch in einem Originale stehen, und da dasselbe, wiewohl in etwas abweichender Fassung, auch in B. sich findet (A., cap. 6, S. 98: „sem segir í æfi Noregs konúnga;“ B., S. 5: „sem segir í sögum Noregs konúnga“), kann ja sogar bezweifelt werden, ob dasselbe nicht etwa blos aus dieser letzteren Recension in die von Guðbrand edirten Papierhss. gekommen sei. Aber ganz unzweifelhaft ist in cap. 8, S. 101—103 ein langes Stück aus der Laxdæla, cap. 57—58, S. 248—52, ausgeschrieben, welches die Begegnisse des Þorkell Eyjúlfsson mit jenem Grímur erzählt, an welchem er den Tod eines Sohnes des Eiður rächen wollte. Der Recension B. ist diese ganze Erzählung völlig fremd, und an der Stelle, an welcher sie in dem Membranfragmente von A. steht, hat sie, in dieser Ausführlichkeit wenigstens, Nichts zu thun; da überdiess die Worte: „Björn var ok son hans, er þeir vógu, synir Helga frá Kroppi, Grímr ok Njáll,“ nicht aus der Laxdæla genommen sein können, soferne diese ebensowenig wie die Grettla, in deren cap. 62, S. 142, der Vorfall ebenfalls besprochen wird, den Namen des Erschlagenen kennt, und andererseits die in der Laxdæla ebensowenig enthaltenen Worte: „Þorhallr Eiðsson átti tvo sonu, Skeggja ok Eið,“ die an jener erstern Stelle begonnene Aufzählung der Nachkommen Eiðs ohne Weiters fortsetzen, muss doch wohl angenommen werden, dass das ganze zwischen beiden

Sätzen in der Mitte liegende Stück, von den Worten „Njáll drukknaði" bis zu den Worten „verðr þó svo búit at vera," lediglich ein späteres, der genannten Quelle entnommenes Einschiebsel sei, welches in der ursprünglichen Redaction unserer Sage gefehlt habe. Ausserdem dürften aber auch einzelne Interpolationen der Landnáma entnommen sein, wiewohl es ungleich schwerer ist, deren Bestand mit Sicherheit nachzuweisen. Beide Recensionen unserer Sage berühren sich nämlich an einzelnen Stellen mit dieser Quelle in einer Weise, welche einen äusseren Zusammenhang mit derselben zu verrathen scheint; aber ob dabei eine Benützung der Landnáma gleich bei der ersten Aufzeichnung der þórðar s. anzunemen sei, oder erst eine spätere bei deren Ueberarbeitung, lässt sich nicht immer mit voller Bestimmtheit entscheiden. In B. könnte allenfalls der Bericht über die Herkunft des Miðfjarðar-Skeggi, sowie über die Art, wie derselbe in den Besitz des Schwerdtes Sköfnúngur gelangte, und dann wider die Bemerkung über den Grabhügel desselben Häuptlings aus einer uns verlorenen Recension der Landnáma geflossen sein;[14]) beide Notizen können aber recht wohl auch schon in dem ursprünglichen Texte der Sage gestanden haben, und wenn die letztere in A. nicht zu finden ist, so mag sie recht wohl erst bei der Ueberarbeitung dieses Textes gestrichen worden sein, während die erstere ohnehin in die grosse Lücke von A. fällt, also unbestimmbar ist, ob sie in dieser Recension enthalten war oder nicht. In A. dagegen berührt sich zunächst, was über den Stammbaum der Frau des älteren þórður hreða gesagt wird, mit der Landnáma; es heisst nämlich dort, cap. 2, S. 95: „hann fèkk þá Helgu Vemundardóttur jarðlokars, þórólfssonar váganefs, Hrærekssonar slöngvanbauga, Haraldssonar hilditannar Danakonúngs," dagegen hier, V, cap. 1, S. 277: „Hrafn enn heimski hèt maðr, son Valgarðs Vemundar sonar orðlokárs, þórólfs sonar váganefs, Hræreks sonar slaungvandbauga, Haralds sonar hilditannar Dana konúngs." Allerdings ist an der letzteren Stelle von keiner Helga die Rede, und es mag sein, dass diese von dem Bearbeiter der þórðar s. frischweg erfunden, und in den aus der Landnáma entlehnten ansehnlichen Stammbaum eingeschaltet wurde; nicht bestimmen lässt sich überdiess, ob die Entlehnung bereits der ersten Redaction, oder erst einer Ueberarbeitung der Sage angehöre. Ferner kommt cap. 8, S. 100—101 in A. in Betracht, eine Stelle, zu

welcher B. ebensowenig eine Parallele bietet, wie zu jener ersteren. Auf die Frage, wohin er seine Brautwerbung richten wolle, antwortet hier Eyvindur Kálfsson: „Eyjúlfr heitir maðr, er býr norðr í Ólafsfirði, á Gunnúlfsstöðum, son þorbjarnar þjóts ór Sogni. Eyjúlfr vá Vègeir, föður Vèbjarnar Sygnakappa; hann á þá konu, er Gróa heitir, dóttir þorvarðs frá Urðum; þau eiga IIII. börn; synir þeirra eru þeir Steinúlfr, þórir ok þorgrímr, en dóttir þeirra heitir þórarna, kvenna bezt ment, hennar vil ek fá mèr til handa.“ In der Landnáma aber liest man, III, cap. 11, S. 203: „Gunnólfr enn gamli, son þorbjarnar þjóta (þjóz, Hauksbók; þjótz, jüngere Melabók) or Sogni; hann vá Vegeir, föður Vebjarnar sygnakappa, ok for síðan til Íslands; hann nam Ólafsfjörð fyrir austan upp til Reykjaár, ok út til Vomúla, ok bjó á Gunnólfsá. Hann átti Gró, dóttur þorvarðs frá Urðum; þeirra synir voru þeir Steinólfr, þórir (fehlt in der Hauksbók) ok þorgrímr“ (Arngrímr, in der jüngeren Melabók, doch mit einer Parenthese „þorgrímr,“ und der Bemerkung „annarr“). Keinem Zweifel kann unterliegen, dass in der letzteren Stelle die Quelle der ersteren vorliegt, und dringend wahrscheinlich ist, dass deren Benützung erst auf einen späteren Ueberarbeiter der Sage zurückzuführen ist; da nämlich weder von Eyjúlfur, noch von Gróa, noch von einem ihrer Söhne in der Sage ein Wort weiter gesprochen, und auch von Eyvindur und þórarna Nichts weiter erzählt wird, als dass sie zu Ósland wohnten und eine zahlreiche Descendenz hinterliessen, ist die Aufname der ganzen Stelle eine so evidente Ungeschicklichkeit, wie sie höchstens einem Interpolator der Sage, keinenfalls aber dem Verfasser einer solchen zuzutrauen sein möchte. Aber auch darüber kann kein Zweifel bestehen, dass die Benützung der Landnáma durch den Interpolator eine höchst leichtfertige und zugleich willkürliche war. Dass er Eyvind's Schwiegervater Eyjúlf statt Gunnólf, und dass er dessen Hof nicht Gunnólfsá, wie er bis auf den heutigen Tag noch heisst, sondern Gunnólfsstaðir nannte, zeugt für seine Nachlässigkeit; die Tochter þórarna aber, welche er dem ersteren beilegte, während sie in allen Recensionen der Landnáma fehlt, erweist die schrankenlose Willkürlichkeit seines Verfahrens, denn diese hat er augenscheinlich erfunden, um für die beabsichtigte Heirath Rath zu schaffen. Aber noch ein anderer Punkt will beachtet sein. Die Form „þorbjarnar þjóts“ zeigt nämlich, dass unser Interpolator

nicht die eigentliche Landnáma, die Nennung des þórir, dass er nicht die Hauksbók, der Name þorgrímur endlich, dass er auch nicht die Melabók benützt haben konnte, so wie sie sèra þórður bei der Herstellung seiner Compilation zur Hand hatte, und diese Beobachtung gewinnt noch an Bedeutung, wenn wir bemerken, dass auch an jener anderen, vorhin besprochenen Stelle der Text der Melabók, und zwar auch in dem insoweit uns erhaltenen Membranfragmente, von dem der Hauksbók und eigentliche Landnáma wesentlich abweicht, welchem letzteren hier unsere Sage folgt.[15]) Sehr auffällig ist ferner die Landnáma in cap. 8, S. 101 benützt. Es heisst hier: „fór Eiðr suðr til Borgarfjarðar bónorðsför til Grímsgils; þar bjó sá maðr, er Grímr hèt ok átti þá dóttur, er Íngibjörg hèt; hennar fèkk Eiðr. Bræðr Íngibjargar vóru þeir þorgils auga á Augastöðum, ok Hrani á Hranastöðum, faðir Stafngríms, er bjó á Stafngrímsstöðum; þat heitir nú á Sigmundarstöðum. Segja þat sumir menn, at Eiðr ætti aðra konur (lies: konu) síðar. Eiðr átti mörg börn; þorhallr hèt son hans, Eysteinn ok Illhugi. Björn var ok son hans, er þeir vógu, synir Helga frá Kroppi, Grímr ok Njáll.“ Dazu halte man nun die Landnáma, I, cap. 21, S. 62: „Grímr hèt maðr, er nam land it syðra upp frá Giljum til Grímsgils, ok bjó við Grímsgil; hans synir voru þeir þorgils auga á Augastöðum, ok Hrani á Hranastöðum, faðir Gríms, er kallaðr var Stafngrímr; hann bjó á Stafngrímsstöðum; þar heitir nú á Sigmundarstöðum; þar gagnvart fyrir norðan Hvítá við sjálfa ána er haugr hans; þar var hann veginn. þorkell kornamúli nam ás enn syðra upp frá Kollslæk til Deildargils, ok bjó í Ási; hans son var þorbergr kornamúli, er átti Álöfu elliðaskjöld, dóttur Ófeigs ok Ásgerðar, systur þorgeirs gollnis; börn þeirra voru þau Eysteinn ok Hafþóra, er átti Eiðr Skeggjason, er síðan bjó í Ási; þar dó Miðfjarðar-Skeggi, ok er þar haugr hans fyrir neðan garð. Annarr son Skeggja var Kollr, er bjó at Kollslæk. Synir Eiðs voru Eysteinn ok Illugi“ (die eigentliche Landnáma fügt bei „ok“, und lässt sofort die folgende Zeile leer; die anderen Recensionen dagegen deuten nicht an, dass Etwas fehle). Die Vergleichung beider Stellen kann darüber keinen Zweifel lassen, dass A. hier die Landnáma ausgeschrieben hat; sie zeigt aber auch, dass die dabei benützte Recension dieser Quelle von den uns er-

haltenen mehrfach abgewichen sein muss. Einmal nämlich hat A. da, wo unsere Texte eine Lücke zeigen oder verhüllen, offenbar den Namen þórhalls, und vielleicht auch noch jene Notiz über Eiðs vierten Sohn, Björn, gefunden, dessen Name sonst nirgends nachweisbar ist; sodann aber muss in der benützten Recension offenbar ein Theil der obigen Stelle gefehlt haben, nämlich Alles was zwischen den Worten „þar gagnvart", oder doch „þorkell kornamúli" und den Worten „ok Hafþóra" eingeschlossen ist. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich, dass der Schreiber von A. die Worte „er átti Eiðr Skeggjason" auf eine Tochter des unmittelbar zuvor genannten Grímur bezog, für welche er sofort, weil deren Name ihm ausgefallen schien, den Namen Íngibjörg erfand; dass er ferner, weil er in der Landnáma, III, cap. 1, S. 170, oder in der Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 11, S. 23, die Hafþóra þorbergsdóttir als Eiðs Frau genannt fand, die ausdrückliche Bemerkung einzuschieben sich gedrungen fühlte, dass dieser nach anderen Berichten noch eine andere Frau gehabt habe. Unwillkürlich wird man an ein ganz änliches Versehen erinnert, dessen sich einmal die ältere Melabók schuldig macht, indem sie, das Fehlen eines ganzen Blattes in ihrer Vorlage übersehend, fortfährt wie wenn gar keine Lücke in ihrem Texte vorläge (vgl. Íslendínga sögur, I, S. 347, Anm. 2). Aber noch ein anderer, und ungleich wichtigerer Umstand erinnert an diese Hs. In cap. 8, S. 103—104, setzt nämlich A. den Stammbaum des þórhallur Eiðsson bis auf den Abt þorsteinn böllóttur zu Helgafell herab fort, einen Sohn eben jenes Mela-Snorri und jener Helga, auf welche die Melabók auch ihrerseits ihre Geschlechtsregister herabzuführen liebt, und wenn zwar die Glieder jenes Stammbaumes nur theilweise in unserer jüngeren Melabók sich nachweisen lassen (vgl. zumal Landnáma, III, cap. 1, S. 170, und cap. 16, S. 222, Anm. 6; dann V, cap. 11, S. 309), so dürfen wir doch immerhin vermuthen, dass auch der Ueberrest aus deren älterer Quelle stammen werde, da wir ja nicht die mindeste Garantie dafür haben, dass sèra þórður Jónsson die ältere Melabók vollständig benützt, ja dass er sie auch nur vollständig besessen habe, und da andererseits keine andere Recension der Landnáma den Stammbaum des þórhallur Eiðsson bis auf Markús á Melum herabführt, oder die Ascendenz der Helga Ketilsdóttir aufzählt, als die einzige jüngere Melabók. Beachten

wir aber, dass die ebenfalls einer uns nicht mehr erhaltenen Recension der Landnáma entnommenen Angaben über Eið's Heirath und Söhne mit jener Geschlechtstafel ursprünglich im engsten Zusammenhange gestanden waren, welcher nur durch die oben besprochene, aus der Laxdæla entlehnte Interpolation unterbrochen wurde, so lässt sich kaum bezweifeln, dass hier wie dort gleichmässig die Melabók zu Grunde liege. Von hier aus aber eröffnet sich uns sofort ein weiterer Einblick in die Geschichte unserer Sage. Offenbar haben wir nämlich hinsichtlich der Benützung älterer Quellen für deren Recension A. mindestens eine zweifache Stufe anzunemen, und zwar gehört der früheren unzweifelhaft die Benützung der Melabók für den Bericht über Eiðs Heirath und die Stammtafel seiner Descendenz bis auf Abt þorstein herab, der späteren dagegen das auf Jón Hákonarson und Íngileif Árnadóttir herabführende Geschlechtsregister und die der Laxdæla entnommene Interpolation an; die auf Gunnólf im Ólafsfjörður bezügliche Einschaltung dürfte ebenfalls auf diese letztere Stufe zurückzuführen sein, theils um ihrer Rohheit willen, theils aber auch aus dem anderen Grunde, weil für sie nicht die Melabók, sondern irgend eine andere Recension der Landnáma benützt worden zu sein scheint, und vielleicht dürfte sogar hinsichtlich des Stammbaumes der Helga Vemundardóttir dasselbe gelten. Die zweite Stufe weist dabei durch ihre Stammtafel ziemlich deutlich auf den Schreiber der Vatnshyrna, und damit ungefähr auf das Jahr 1400 hin; bezüglich der ersteren dagegen, und damit bezüglich der Entstehungszeit und des Entstehungsortes jener älteren Vorlage, welche der Schreiber der Vatnshyrna copirte und interpolirte, lässt sich wenigstens eine einigermassen wahrscheinliche Vermuthung wagen. Das dieser Vorlage angehörige, und ursprünglich wohl deren Schluss bildende Geschlechtsregister schliesst nämlich, wie schon bemerkt, mit „þorsteinn böllótr, er var áboti at Helgafelli"; da der als verstorben bezeichnete Abt nach den Annalen in den Jahren 1350—53 starb, ist damit die Entstehung jener Vorlage mit voller Bestimmtheit der zweiten Hälfte des 14. Jhdts. zugewiesen. Daraus aber, dass dieses Geschlechtsregister gerade auf den Abt þorstein herabgeführt wird, während doch in unserer Sage nicht der mindeste Grund hiezu vorliegt und auch zu dem Hause des Jón Hákonarson keinerlei Beziehungen desselben ersichtlich sind,

dass ferner keinerlei andere, mit ihm gleichzeitige Angehörige seines Hauses neben ihm in demselben genannt werden, möchte man schliessen, dass jene ältere Redaction der Sage nicht allzu lange nach þorsteins Tod von einem Conventualen des Klosters zu Helgafell geschrieben sein möchte, und wenn diess letztere zunächst allerdings nur eine ziemlich lose Vermuthung ist, so fehlt es doch nicht an Gründen, die sich zu deren Bestärkung anführen lassen. In dem uns erhaltenen Fragmente der Vatnshyrna folgt wie oben bemerkt unmittelbar auf den Schluss der þórðar s. der Bergbúa þ. und dann der Kumlbúa þ.; dieser letztere aber beginnt, S. 129, mit folgenden Worten: „þorsteinn þorvarðsson mágr þorfinns á Bakka er átti Helgu þorgeirsdóttur systur ábóta.“ Nun wissen wir aus der Sturlúnga, II, cap. 32, S. 94, dass eine gewisse Helga þorgeirsdóttir lánghöfða in zweiter Ehe einen þorstein þorvarðsson zum Manne hatte, und aus der Melabók, mit welcher theilweise auch die Hauksbók übereinstimmt (Landnáma, II, cap. 25, S. 137, Anm. 4), dass ein Sohn des þorgeirr lánghöfði, also ein Bruder jener Helga, þorfinnur hiess und der zweite Abt von Helgafell war, derselbe welcher nach den Annalen und der Guðmundar biskups s., cap. 67, S. 507, im Jahre 1216 starb. Die Identität der Personen ist hiernach vollständig gesichert; aber auch das wird man kaum bezweifeln wollen, dass þorfinnur von keinem anderen Schreiber als von einem Angehörigen seines eigenen Conventes ohne Nennung seines Namens oder Klosters einfach als „Abt“ bezeichnet werden konnte. Bedenkt man nun noch, dass der Kumlbúa þ. und Bergbúa þ. lediglich ein paar kurze und wenig bedeutsame Spukgeschichten erzählen, welche in der Gegend von Reykjanes und dem Djúpifjörður spielen, einer Gegend also, welche von Helgafell nur durch den vielbefahrenen Breiðifjörður getrennt ist, so ist die Vermuthung doch wohl kaum zu gewagt, dass beide Erzählungen sammt der ihnen vorhergehenden þórðar s., ja vielleicht sogar auch der dieser wider vorangehenden Bárðar s. Snæfellsáss, welche ja ebenfalls durchaus am Breiðifjörður localisirt und ebenso wie die þórðar s. mit Citaten aus der Landnáma gespickt ist, einer im Kloster zu Helgafell geschriebenen Vorlage nachgeschrieben sein möchten. Aber auch diese zu Helgafell entstandene Recension der Sage dürfte noch nicht deren erste Aufzeichnung gewesen sein. Die Recension B. setzt nämlich ihrerseits klärlich

eine Vorlage voraus, welche wesentlich kürzer war als die, welche uns in A. vorliegt, und welche dann erst durch zwei selbstständige Ueberarbeitungen einerseits zu der Gestalt von A. und andererseits zu der von B. erweitert wurde. Streicht man zumal aus dem Schlusse von A. die Stammtafeln des Abtes þorsteinn sowohl als des Jón Hákonarson und der Íngileif, ferner alle andern, sei es nun der Landnáma oder der Laxdæla entnommenen Interpolationen, und beseitigt man andererseits auch aus B. die Begnung þórð's mit Sörli, welche sich offenbar nur an den auch in A. erzählten Hausbau zu Hrafnagil arabeskenartig angeschlossen hat, so bleibt in der That beiderseits nur ein gemeinsamer, aber auch nur ein sehr knapper Inhalt übrig. Der Fluch sowohl als der Segen, welchen þórður nach A., cap. 7, S. 99, bei seinem Abzuge aus dem Miðfjörður in eigenthümlich detaillirter Weise über diesen ausspricht, und welcher, wenn auch nur in sehr abgeschwächter Gestalt, auch noch in B, S. 22 und 59, nachklingt, weist dabei unverkennbar auf einen Verfasser hin, welcher diese Gegend genau kannte, ihr aber gerade nicht besonders wohl wollte; er lässt aber zugleich auch erkennen, dass selbst die erste Aufzeichnung unserer Sage kaum vor dem Anfange des 14. Jhdts. enstanden sein kann. Vielleicht liesse sich aus dem Wunsche, dass der Landungsplatz im Miðfjörður unzugänglich werden möge, eine genauere Zeitbestimmung gewinnen, wenn erst die Urkunden des 14. Jhdts. zugänglich gemacht wären; schon jetzt aber lässt sich daraus, dass eine gelegentlich gebrauchte Redewendung sichtlich der dem Ende des 13. Jhdts. angehörigen Njála entlehnt ist (vgl. þórð's Worte: „fagr ertu þó, Miðfjörðr", in A. mit dem bekannten Ausrufe Gunnars: „fagr er hlíðin svá at mèr hefir hon alldri jafnfögr sýnz", in der Njála, cap. 76, S. 112), dann aus dem Wunsche, dass kein im Miðfjörðr Aufgewachsener dort gehängt werden solle, im Zusammenhalte mit der Thatsache, dass erst die Járnsíða und die Jónsbók die Todesstrafe in das isländische Recht brachten, auf jene spätere Entstehungszeit der für A. und B. gemeinsamen Vorlage ein Schluss ziehen. Zu genau demselben Ergebnisse führt aber auch eine eingehendere Erwägung der ganzen Grundanlage der Sage. Keine von allen unseren geschichtlichen Sagen kennt neben þorkell Klyppur noch einen weiteren Sohn des þórður Hörðakárason; vielmehr scheinen sie umgekehrt alle geradezu die Nicht-

existenz von solchen vorauszusetzen, da sie bei K. Sigurðs Ermordung den þorkel von keinen Brüdern unterstützt zeigen. Keine einzige Quelle ausser unserer Sage, selbst nicht die so spät geschriebene Hauksbók, nennt ferner einen þórður hreða unter den Einwanderern in Island, und nur von der Guðrún Klyppsdóttir, aber von keinem anderen Angehörigen ihres Hauses lassen sich daselbst Nachkommen aufweisen. Dazu kommt, dass nicht nur das ganze Geschlecht des Hörðakári, wie Guðbrandur Vigfússon treffend ausgeführt hat (Um tímatal, S. 254—55, und öfter; vgl. auch Munch, norwegische Geschichte, I, S. 576—77), lediglich der Sagenzeit angehört, und ebendarum jeder chronologischen Einregistrirung sich entzieht, sondern dass auch insbesondere þórður hreða selbst eine durchaus sagenmässige Figur ist. Er ist nach A, cap. 9, S. 104, „enn hagasti, bæði á trè ok járn", und es heisst von ihm: „hann smíðaði skála at Hrafnagili, þann er enn stendr í dag, ok mörg stór hús önnur á Íslandi, þau er eptir eru vel standandi"; B. aber lässt ihn neben dem Gebäude in Hrafnagil insbesondere noch ein zweites zu Flatatúnga und ein drittes zu Höfði í Höfðahverfi zimmern (S. 42 und 58), für sich selbst ein grosses Schiff bauen (S. 8), und durch seine Kunst rasch ein reicher Mann werden (S. 56). Arngrímur Jónsson bezeugt in seiner Crymogæa, S. 119, dass man noch zu seiner Zeit auf Island Schnitzwerk zeigte, mit welchem er das Gebälke einzelner Häuser verziert habe, und sogar Jón Ólafsson aus Grunnavík († 1778) erzählt noch, dass man bei seinen Lebzeiten in seiner Heimat solches zu besitzen meinte (vgl. Müller, Sagabibl., I, S. 273—4). Ganz wie sein älteres Vorbild, Wieland der Schmid, mit welchem ihn bereits Guðbrandur verglichen hat (ang. O., S. 195), wird þórður hreða überdiess auch noch als ein tüchtiger Schwimmer und tapferer Kämpfer geschildert; manche schlagfertige Weise wird ihm in den Mund gelegt, und er gilt sowohl als der Zukunft kundig als auch befähigt, durch Fluch oder Segenspruch zauberkräftig auf sie einzuwirken, u. dgl. m. Deutet nun schon diese mythische Haltung seiner eigenen Persönlichkeit auf eine ältere Sagenzeit zurück, so darf auch nicht unbemerkt bleiben, dass þórð's Name und Beiname nach A. auch schon dessen Vater zukam, und dass auch von diesem, einem auch in anderen und verlässigeren Schriftwerken genannten Manne, hier bereits ein änliches Heldenstücklein erzählt wird, wie später von

seinem gleichnamigen Sohne; da endlich selbst diesem älteren þórður hreða nur in der Recension A. unserer Sage, und in keiner anderen Quelle dieser Beiname beigelegt wird, und da selbst jene für ihn noch einen zweiten, ganz unmythischen Beinamen, Hísingarskalli, kennt, so darf man vielleicht noch weiter gehen, und annemen, dass auch er noch nicht der ursprüngliche Sagenheld gewesen sei, sondern dass nur, was ursprünglich von einem weit älteren und durchaus mythischen þórður hreða erzählt worden war, später auf ihn, übrigens eine völlig geschichtliche Persönlichkeit, und hinterher dann wider in dritter Linie auf einen angeblichen Sohn desselben übertragen worden sein werde, welcher auf Island eigens zu dem Ende erfunden worden war, um als Träger jener älteren, der norwegischen Heldensage angehörigen Ueberlieferungen nach deren Umkleidung in ein neueres, national-isländisches Gewand dienen zu können. Erinnert man sich daran, dass B. ausdrücklich bemerkt, das von þórð gezimmerte Gebäude zu Flatatúnga sei zur Zeit des Bischofs Egill noch gestanden, so liesse sich allenfalls die Vermuthung wagen, dass das für A. und B. gemeinsame Original bei dessen Lebzeiten oder kurz nach dessen Tod geschrieben, und eine in ihm enthaltene Bemerkung über jenes Gebäude in jene letztere Recension nur in geänderter Wortfassung übergegangen sein möge; wir hätten solchenfalls die erste Abfassung unserer Sage etwa der Mitte des 14. Jhdts. zuzuweisen, was sowohl zu ihrem durchaus unhistorischen Charakter, als auch zu der anderen Anname vollkommen wohl passt, dass dieselbe in der zweiten Hälfte desselben Jhdts. zu Helgafell nochmals überarbeitet worden sei, ehe sie, um das Jahr 1400, die Gestalt empfieng, welche sie nunmehr in A. zeigt.

Wende ich mich nun nach dieser langen Abschweifung zu dem Eingangscapitel unserer Sage nach der Recension A. zurück, so kann es nicht mehr schwer halten, dessen Ursprung ins Klare zu bringen. Da nämlich durch das Bisherige bereits festgestellt ist, dass bei der Herstellung dieser Recension nicht nur die Landnáma überhaupt, sondern auch speciell diejenige Redaction derselben benützt worden ist, für welche wir den Namen der Melabók gebrauchen, so könnte es in keiner Weise auffallen, wenn sich etwa ergeben sollte, dass auch deren Eingangscapitel aus eben dieser Quelle geflossen sei, und in der That scheint diese Her-

kunft desselben sich darthun zu lassen. Dass zunächst das ganze Mittelstück dieses Capitels, und damit dessen weitaus grösserer Theil in allen charakteristischen Punkten mit jenem Anhange zu der jüngeren Melabók übereinstimmt, welchen wir als aus der älteren Melabók entnommen betrachten durften, ist oben bereits bemerkt und nachgewiesen worden; aber auch der Anfang und der Schluss des Capitels scheinen sich mit ziemlicher Sicherheit auf dieselbe Quelle zurückführen zu lassen. Es liest nämlich die eigentliche Landnáma in III, cap. 16, S. 219: „Helgi gaf þóru, dóttur sína, Gunnari, syni Úlfljóts, er lög hafði út, ok land upp frá Skjálgdalsá til Háls; hann bjó í Djúpadal; þeirra börn voru þau þorsteinn, Ketill ok Steinmóðr, en dætr Ýngvildr ok þorlaug"; die Hauksbók dagegen giebt zwar den letzteren Satz etwas anders, indem sie liest: „þeirra börn voru þau þorsteinn ok Steinólfr ok Ýngvildr", folgt aber im Uebrigen wesentlich dem gleichen Texte. Allerdings nennt hiernach die erstere Recension neben Ketil, von welchem die þórðar s. allein weiss, noch eine Reihe anderer Kinder Gunnars, und die letztere lässt sogar unter diesen gerade Ketils Namen aus, sodass die Hauksbók keinenfalls, und die eigentliche Landnáma schwerlich die Quelle von A. gewesen sein kann. Aber die jüngere Melabók fügt, während sie im Uebrigen dieser letzteren folgt, in Parenthese die Notiz bei: „En Landnáma segir þóru hafi heiman fylgt Djúpadalslönd, á milli Skjálgdalsár ok Háls," welche, da sie der Hauksbók wie der eigentlichen Landnáma fremd ist, doch nur der älteren Melabók entnommen sein kann; warum sollte aber deren Wortfassung, wenn diese doch einmal erwiesenermassen eine andere war als die jener beiden Recensionen, nicht auch in dem hier fraglichen Punkte mit dem Wortlaute der þórðar s. sich berührt haben können? Die Stammtafel ferner des alten Königs Hrólfur í Bergi, welche den Eingang von A. bildet, läuft bis Örn hyrna einheitlich herunter, führt aber von diesem ab einerseits zu þorleifur miðlúngur und dessen Sohn Böðvarr hvíti, andererseits aber auch zu Hörðakári und dessen Kindern herab, unter denen in A. sowohl þórður hreða, der Vater des gleichnamigen Helden der Sage, als þóra, die Mutter Úlfljóts, sammt drei weiteren Brüdern, þorleifur spaki, Ölmóður gamli und Ögmundur, genannt werden. Dem gegenüber führt nun einerseits eine bereits mitgetheilte Stelle der Landnáma, nämlich IV, cap. 7,

S. 255—6, gelegentlich der Besprechung der Einwanderung des Böðvarr hvíti den Stammbaum von Hrólfur í Bergi bis auf diesen herab, und zwar im Wesentlichen in allen Recensionen gleichlautend; andererseits aber bringt nicht zwar die eigentliche Landnáma, aber doch die Hauksbók und mit ihr die jüngere Melabók an einer zweiten, ebenfalls bereits mitgetheilten Stelle, IV, cap. 7, S. 257, Anm. 15, gelegentlich der Besprechung Úlfljóts auch die Geschlechtsreihe von Örn hyrna ab bis zu þóra und þorleifur spaki herab bei. Einzelne Abweichungen, welche zwischen der ersteren Stelle der Landnáma und unserer þórðar s. in Bezug auf einige ältere Glieder der Stammtafel bestehen, dürfen um so mehr als unerheblich gelten, als es sich dabei vorwiegend nur um irrthümliche Lesarten handelt, und überdiess die jüngere Melabók dabei mehr der eigentlichen Landnáma und der Hauksbók, als der älteren Melabók zu folgen scheint[16]); auffälliger ist dagegen, dass drei von den Söhnen Hörðakári's, welche unsere Sage nennt, und deren Descendenz sie zum Theil sogar aufführt, in der Landnáma überhaupt sich nicht, oder so gut wie nicht, nachweisen lassen, nämlich Ölmóður gamli, Ögmundur und þórður hreða der Aeltere. Sehen wir von þórður hreða dem Jüngeren und seinen Brüdern völlig ab, die wir ja ohnehin bereits als lediglich erdichtete Persönlichkeiten erkannt haben, und verzichten wir überdiess darauf, die chronologischen Schwierigkeiten entwirren zu wollen, auf welche wir überall stossen, wo wir mit den älteren Gliedern des Hauses des Hörðakári zu thun bekommen[17]), so finden wir freilich auch in Bezug auf jene Zweige derselben die Stammtafel der þórðar s. durch die geschichtlichen Quellen bestätigt. Die Heimskríngla zunächst, in ihrer Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 60, S. 173, berichtet, zum Theil wörtlich an jene anklingend: „Menn þeir váru á Hörðalandi margir ok göfgir, er komnir váru af ætt Hörðakára. Hann átti fjóra sonu; einn var þorleifr spaki, annarr Ögmundr faðir þórólfs skjálgs, föður Erlíngs af (Variante: á) Sóla, þriði var þórðr faðir Klypps hersis, er drap Sigurð slefu Gunnhildarson; fjórði Ölmóðr faðir Áskels, föður Ásláks fitjaskalla. þessi ættbogi var þá mestr ok göfgastr á Hörðalandi." Die ausführlichere Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 143 (FMS., I, S. 287; ebenso Flbk, I, S. 287) folgt dieser Stelle, giebt aber dabei, ebenso wie unsere

þórðar s., dem Ölmóð den Beinamen „hinn gamli"; wenn ferner zwar die weitere Nachkommenschaft des Áslákur fitjaskalli hier unberücksichtigt bleibt, so lässt sich doch auch sie aus anderen Geschichtsquellen nachweisen. Aus der Geschichte des heil. Ólafs ist bekannt, dass Áslák im Jahre 1028, gleichzeitig mit seinem Stammesvetter Erlíngur Skjálgsson, fiel; einen Sveinn bryggjufótur, der zwar meines Wissens nirgends ausdrücklich als dessen Sohn bezeichnet wird, welcher diess aber der Zeit wie seinem ganzen übrigen Verhalten nach recht wohl sein konnte, finden wir im Jahre 1034 genannt (Theodoricus Monachus, cap. 21, S. 330; legendarische Ólafs s. ens helga, cap. 102, S. 75; Ágrip af Noregs konúnga sögum, cap. 28, S. 401; Morkinskinna und Hrokkinskinna, in den FMS. VI, S. 19, und besser in den Antiquités Russes, II, S. 14; Magnúss s. góða der Flbk, III, S. 261). Ein zweiter Mann desselben Namens tritt ferner unter K. Magnús berfætti (1093—1103) auf, von welchem bereits Munch bemerkt hat (Norwegische Geschichte, II, S. 490, Anm. 3), dass er mit jenem ersteren nicht identisch, wohl aber ein Enkel desselben gewesen sein könne, welchenfalls dann anzunemen wäre, dass in dem Stammbaume der þórðar s. zwei Glieder ausgefallen seien (Magnúss s. berfætta, in der Heimskr., cap. 8, S. 642 und 643, sowie in den FMS., VII, cap. 9, 10 und 12, S. 17, 21 und 23); dieser letztere Sveinn aber war wirklich der Vater eines Bergþórr bokkur, welcher zur Zeit des Königs Sigurður Jórsalafari (1103—30) widerholt genannt wird (Sigurðar s. Jórsalafara, in der Heimskr. cap. 21, S. 679, sowie in den FMS., VII, cap. 34 und 36, S. 141 und 148—9), und welcher wider einen Sohn Namens Sveinn hatte, da gelegentlich der Schlacht bei Oslo (1161) ein „Jón son Sveins, Bergþórssonar bukks", genannt wird (Hákonar s. herðibreiðs, in der Heimskr., cap. 17, S. 772 und in den FMS., VII, cap. 18, S. 276). Woher aber unsere þórðar s. diesen Theil ihres Stammbaumes habe, und warum derselbe gerade mit Sveinn Bergþórsson ende, welcher, da sein Vater noch im Jahre 1103 in Irland im Felde stand, und sein Sohn bereits im Jahre 1161 eine Heeresabtheilung führte, jedenfalls in der ersten Hälfte des 12. Jhdts. gelebt haben muss, ist damit allerdings noch nicht erklärt; ich gedenke indessen auf diesen Punkt später zurückzukommen, und beschränke mich vorläufig nur auf die Vermuthung, dass auch die hier einschlägigen Notizen in einer uns

verlorenen Recension der Landnáma, und zwar der Melabók, gestanden haben dürften. — Soll nun aber wirklich an der Anname festgehalten werden, dass unsere þórðar s. einerseits und der Anhang zu unserer jüngeren Melabók andererseits in einer älteren Melabók ihre gemeinsame Quelle zu suchen haben, so muss natürlich auf ein ungleich älteres Exemplar dieser letzteren zurückgegangen werden, als dasjenige von welchem unsere Fragmente sich herschreiben; sèra þórður freilich mochte aus dieser letzteren, im 15. Jhdte. entstandenen Hs. geschöpft haben, aber bereits der Vatnshyrna gegenüber wird die gleiche Anname zur Unmöglichkeit, und noch weit weniger kann dieselbe auf deren in der zweiten Hälfte des 14. Jhdts. geschriebene Vorlage Anwendung finden. Andererseits lässt sich aber auch wirklich an unseren Resten der älteren Melabók deutlich erkennen, dass dieselbe nach einem älteren Originale geschrieben ist, und der früher schon hervorgehobene Umstand, dass die þórðar s. in einzelnen Wendungen ihres Eingangscapitels näher an die Hauksbók und den þorsteins þ. herantritt als die jüngere Melabók, lässt sich demnach recht wohl auf dieses letztere zurückführen; glücklicherweise fehlt es aber auch nicht an Behelfen, welche die Entstehungszeit dieser vorauszusetzenden Originalbearbeitung etwas genauer festzustellen gestatten. — Finnur Magnússon hat einmal die Meinung ausgesprochen, dass die erste Bearbeitung der Melabók entweder von Markús þórðarson á Melum, oder selbst schon von dessen Vater, þórður Böðvarsson, verfasst oder doch veranstaltet worden sein müsse, wenngleich deren uns vorliegende Gestalt auf einer späteren Ueberarbeitung beruhen müsse, und hinterher hat er dann auch wider erklärt, es könne nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass die auf Mela-Snorri und seine Frau bezüglichen genealogischen Notizen in jener Recension der Landnáma von deren Sohn, dem mehrerwähnten Abte þorsteinn, herrührten (Grönlands hist. Mindesm., I, S. 31—33 und 68—69); mir aber will weder das Eine noch das Andere richtig scheinen, vielmehr halte ich für so gut wie sicher, dass kein Anderer als Snorri Markússon selbst der Verfasser unserer Bearbeitung der Landnáma sei. Snorri, welcher in den Jahren 1302—6 das Gesetzsprecheramt bekleidete und im Jahre 1313 starb, wird doch nirgends in der Melabók als Lögmann bezeichnet; kaum hätte sein Sohn diesen Titel ihm beizulegen unterlassen, wenn er die

betreffenden Notizen niedergeschrieben hätte. Andererseits wird Helga Ketilsdóttir stets mit dem Beisatze genannt, „er átti Snorri Markússon“, was denn doch mit Sicherheit darauf schliessen lässt, dass wenigstens einer der beiden Ehegatten bereits verstorben war, als die Bearbeitung entstand, und der Beisatz „á Melum“, welcher oft genug zu Snorri's Namen gemacht wird, scheint darauf hinzudeuten, dass dazumal er, und nicht mehr sein Vater, auf diesem Hofe gesessen war; Beides Umstände, die sich schwer mit der Anname vereinigen lassen, dass sein Vater oder gar sein Grossvater jene Aufzeichnung entworfen habe. Geradezu entscheidend scheint mir aber der Umstand, dass Snorri ausser an denjenigen Stellen, an welchen er als der Mann der Helga aufgeführt wird, in der Melabók nirgends genannt ist, dass vielmehr deren Stammtafeln überall nur bis zu seinen Aeltern einerseits und bis zu seiner Frau andererseits herabgeführt werden; weder zu der Anname, dass sein Vater, noch zu der anderen, dass sein Sohn diese geschrieben habe, will eine solche Begrenzung passen, während sie ganz vortrefflich unter der Voraussetzung sich erklärt, dass Snorri selber jene Einträge gemacht habe. Noch ehe er das Gesetzsprecheramt angetreten hatte, scheint dabei Snorri seine Arbeit vollendet zu haben, andererseits aber erst zu einer Zeit, da er bereits in den Besitz seines väterlichen Hofes gelangt war, und da seine Frau ihm schon gestorben war; nach Allem, was wir über die Lebenszeit seiner Angehörigen ermitteln können, mochte Beides bereits in den Jahren 1270—80 eingetreten sein[18]), und wenn wir uns nun noch erinnern, dass das Verzeichniss der Gesetzsprecher, welches der Compilator der jüngeren Melabók aus der älteren entnam, gerade mit dem Jahre 1272 schloss, so liegt in der That die Vermuthung nicht allzu ferne, dass Mela-Snorri gerade um diese Zeit herum seine Arbeit abgeschlossen haben möge. Diesem letzteren Momente will ich nun freilich keinen allzu grossen Werth beilegen, da allerdings die wesentliche Veränderung in der Stellung der isländischen Gesetzsprecher, welche die Einführung der Járnsíða mit sich brachte, auch bei etwas späterer Abfassung des Werkes jenes Jahr als den geeigneten Schlusspunkt für ein Verzeichniss von solchen erscheinen lassen konnte; dagegen glaube ich noch ausdrücklich darauf hinweisen zu sollen, wie wohl die Verfasserschaft Mela-Snorri's zu der oben ausgesprochenen Vermuthung stimmt, dass die unmittelbare

Vorlage der Recension A. der þórðar s. im Kloster zu Helgafell entstanden sein werde. Nirgends finde ich eine Spur irgend welcher weiterer Nachkommen des Mela-Snorri neben jenem Abte þorsteinn; was ist also wahrscheinlicher, als dass dieser die von seinem Vater ausgearbeitete älteste Melabók mit in sein Kloster gebracht, und damit dessen Conventualen den Zutritt zu deren Benützung eröffnet habe?

Das Ergebniss der bisherigen Untersuchung lässt sich nunmehr, so verwickelt diese auch war, in wenige Worte zusammenfassen. Ganz in derselben Weise, wie zwischen den früher ausgehobenen Stellen der Hauksbók und des þorsteins þ. eine engere Verwandtschaft besteht, ist eine solche auch zwischen dem Eingangscapitel unserer þórðar s. und dem hier einschlägigen Theile des Anhanges der jüngeren Melabók anzunemen, und hier wie dort ist diese engere Gemeinschaft auf die gleichmässige Benützung je einer gemeinsamen Quelle zurückzuführen; musste ich aber bezüglich jener ersteren Vorlage dahingestellt lassen, ob dieselbe in der Landnáma des Styrmir Kárason, oder in jener des Sturla þórðarson zu suchen sein möge, so durfte ich mich dagegen bezüglich dieser zweiten getrauen mit Bestimmtheit zu behaupten, dass dieselbe in einer ältesten, von Snorri Markússon im letzten Viertel des 13. Jhdts. geschriebenen Melabók zu finden sei. Ueber die Beschaffenheit dieser letzteren Bearbeitung der Landnáma ins Klare zu kommen, hat nun freilich seine ganz besonderen Schwierigkeiten. Da nämlich unsere jüngere Melabók eine neuere Compilation aus drei verschiedenen Recensionen dieser Quelle ist, so kann zwar daraus, dass dieselbe hier oder dort Notizen bringt, welche der Hauksbók sowohl als der eigentlichen Landnáma fremd sind, mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden, dass dieselben aus der älteren Melabók geflossen sein werden; aber in dem umgekehrten Falle, da jene Compilation bezüglich irgendwelcher Angaben mit der eigentlichen Landnáma oder der Hauksbók übereinstimmt, fehlt es uns an jeder Gewähr für die Anname, dass auch die ältere Melabók denselben Weg gegangen sein werde, da ja recht wohl möglich ist, dass der Compilator im betreffenden Falle eben einer von jenen beiden Recensionen gefolgt wäre, und die letztere, wie er ja oft genug that, einfach bei Seite gelassen hätte, ohne ihrer Abweichungen irgendwie zu gedenken. Ja sogar für diejenigen Fälle, da entweder die jüngere Melabók aus-

drücklich eine von jenen beiden Texten abweichende Lesart verzeichnet, oder da ausnamsweise das noch erhaltene Bruchstück der älteren Melabók den Zweifel löst, ist doch zunächst nur soviel vollkommen festgestellt, dass dieser letztere, im Laufe des 15. Jhdts. geschriebene Codex die betreffenden Worte enthielt; bei der Flüchtigkeit, mit welcher derselbe geschrieben ist, und da überdiess anzunemen ist, dass auch zur Herstellung seines Textes wider verschiedenartige Quellen neben einander benützt wurden (vgl. die Worte: „Eysteirn æða Geirsteirn kiálki“ auf S. 351, und dazu die Anmerkung Jón Sigurðsson's), ist aber die Möglichkeit bewusster oder unbewusster Aenderungen der gebrauchten Vorlage, und zumal die Möglichkeit einer Weglassung von Notizen, welche dem Abschreiber unerheblich schienen, oder einer Correctur von anderen nach Angaben, welche er in anderen Recensionen fand, immerhin nahe genug gelegt, um berücksichtigt werden zu müssen. Doch lässt sich immerhin über die Beschaffenheit der hier fraglichen Stelle in der ältesten Melabók in Folge des günstigen Umstandes einige Aufklärung gewinnen, dass für sie nicht nur zwei Aufzeichnungen zu Gebote stehen, welche auf getrennten Wegen aus jener Quelle abgeleitet sind, sondern dass uns auch noch die Vergleichung mit jener weiteren Redaction der Landnáma ermöglicht ist, welche der ältesten Melabók parallel gehend, der Hauksbók sowohl als dem þorsteins þ. zu Grunde liegt. Ziehe ich nun diese willkommenen Behelfe sämmtlich zu Rathe, so finde ich, dass die Nachrichten über die Gesetzgebung Úlfljóts und den Anfang der heidnischen Gesetze, dann über den Tempelring und das Eidesformular, in der ältesten Melabók wesentlich ebenso wie in der der Hauksbók und dem þorsteins þ. gemeinsamen Vorlage enthalten gewesen sein müssen, nur dass die Bezugname auf die Gulaþíngslög als auf das Muster der Úlfljótslög, sowie die Bezugname auf das Zeugniss des þormóður allsherjargoði jener ersteren ausschliesslich eigen war; dass ferner auch die Notiz über Böðvarr hvíti und seinen Tempelbau in beiden Redactionen gleichmässig auf jene Angaben gefolgt sein muss, da ja der Anhang zur jüngeren Melabók sie ebensogut wie der þorsteins þ. an dieser Stelle bringt, und ihre Weglassung in der þórðar s. sich daraus genügend erklärt, dass sie für diese ohne alles Interesse war. Weiterhin ergiebt sich mir, dass sowohl die Angaben über þorsteinn Íngólfsson und seine Nach-

kommenschaft, welche der Anhang zur jüngeren Melabók noch folgen lässt, als auch die andern über Gunnar Úlfljótsson und Ketil, welche das Eingangscapitel der þórðar s. schliessen, zwar ebenfalls der ältesten Melabók entnommen sind, aber völlig anderen Stellen derselben, welche zu der oben besprochenen in gar keiner äusseren Beziehung standen. Etwas Aenliches möchte ich ferner auch bezüglich der Stammtafel des Königs Hrólfur í Bergi annemen, welche die þórðar s. an die Spitze ihres Eingangscapitels gestellt hat. An sich konnte dieselbe recht wohl als gemeinsamer Eingang für das, was über Böðvarr hvíti und über Úlfljót zu sagen war, dienen, und in diesem Sinne scheint dieselbe denn auch in der ältesten Melabók verwendet gewesen zu sein; jedoch muss der Stammbaum hier in aufsteigender Richtung gegeben gewesen sein, wie dessen Hauptttheil noch in der Landnáma, IV, cap. 7, S. 255—6 gegeben wird, nicht in absteigender, wie ihn die þórðar s. bringt (vgl. meine dessfallsige Bemerkung in Anm. 16), und er mag demnach auch, ebenso wie hier, von Böðvarr hvíti seinen Ausgangspunkt genommen haben, nur dass dabei nicht gleich Alles, was über diesen zu sagen war, zusammengestellt, sondern hinterher erst nochmals auf denselben zurückgegangen wurde. Zwischen jene Stammtafel und diese Widerbesprechung Böðvars, welche letztere natürlich von den betreffenden genealogischen Notizen ihrerseits völlig absehen konnte, wie diess die einschlägige Notiz im þorsteins þ. sowohl als im Anhange zur jüngeren Melabók denn auch wirklich thut, war dann aber in der ältesten Melabók nicht nur jener ganze Bericht über Úlfljóts Gesetzgebung eingeschoben gewesen, sondern auch, als Einleitung zu demselben, die Erzählung über des þórður skeggi Niderlassung in Lón, seinen Wegzug und den Verkauf seines Landes an Úlfljót, und über des letzteren Rückreise nach Norwegen, wie denn alle diese Punkte im Anhange zur jüngeren Melabók ebensowohl als in der Hauksbók und im þorsteins þ. in diesem Zusammenhange erzählt werden, — Notizen, die der Ueberarbeiter der þórðar s., als für ihn interesselos, erst seinerseits ganz ebenso beseitigte, wie er aus gleichem Grunde auch die schliessende Notiz über Böðvarr hvíti strich. Endlich will mir scheinen, dass auch die Angabe über die Bezirkseintheilung Islands in der ältesten Melabók entweder in ganz anderem Zusammenhange enthalten gewesen sei, als in der gemeinsamen Vorlage der Hauks-

bók und des þorsteins þ., oder dass sie doch wenigstens in ihr, wenn überhaupt gelegentlich der Gesetzgebung Úlfljóts gebracht, nur am Rande nachgetragen gewesen sein werde. Ich berufe mich dieserhalb zunächst auf den schon früher besprochenen Umstand, dass diese Notiz nicht nur im Eingangscapitel der þórðar s. sowie im Anhange zur jüngeren Melabók an einem ganz anderen Platze steht als an dem, welchen die Hauksbók und der þorsteins þ. ihr übereinstimmend anweisen, sondern dass auch die ersteren beiden Quellen bezüglich ihrer Locirung unter sich nicht übereinstimmen; ich glaube aber überdiess auch die Verschiedenheit der Anfangsworte in gleicher Richtung geltend machen zu dürfen, mit welchen die Notiz in den verschiedenen Quellen beginnt. „þá var landinu skipt í fjórðúnga", heisst es in der Hauksbók sowohl als im þorsteins þ., was dem Zusammenhange nach doch nur dahin verstanden werden kann, dass die Bezirkseintheilung im Zusammenhange mit der Gesetzgebung Úlfljóts erfolgt sei; dagegen lauten die Worte in der þórðar s.: „En þá er landinu var skipt í fjórðúnga", womit bereits klar genug angedeutet ist, dass die Eintheilung der Insel in bestimmte Bezirke einer anderen Zeit angehöre als der des ersten Landrechts, und der Anhang zur jüngeren Melabók bezeichnet diese Zeit sogar noch genauer, indem er sagt: „Landinu var skipt í fjórðúnga um daga þórðar gellis." Aller Wahrscheinlichkeit nach war demnach die Notiz ursprünglich an einer ganz anderen Stelle der Landnáma gestanden, und zwar wohl gelegentlich irgend welcher Erwähnung des þórður gellir (z. B. II, cap. 12, S. 98, wo der Einsetzung des Viertelsdinges durch denselben, oder cap. 18, S. 115, wo seines Kampfes mit Túngu-Odd, oder cap. 19, S. 116, wo seines Stammbaumes Erwähnung geschieht); später erst scheint sie dann mit der von den Úlfljótslög handelnden Stelle in Verbindung gesetzt worden zu sein, und zwar in der für die Hauksbók und den þorsteins þ. gemeinsamen Vorlage durch directe Einschaltung in ungeänderter Form, in der ältesten Melabók dagegen wohl nur durch eine am Rande bemerkte Verweisung, welche dann von der þórðar s. und vom Anhange zur jüngeren Melabók in etwas verschiedener Weise berücksichtigt wurde.

Aber auch bei dem hiemit erreichten Ergebnisse darf unsere Untersuchung noch nicht stehen bleiben. Hinter der ältesten Melabók und hinter jener anderen, ihr zur Seite stehenden Redaction, welche der

Hauksbók und dem þorsteins þ. gleichmässig als Quelle diente, muss eine noch ältere Gestalt der Landnáma vorausgesetzt werden, aus welcher sich jene beiden erst wider abgezweigt hatten, und auch über diese scheint es nicht unmöglich einigen Aufschluss zu erlangen. Es muss in dieser ältesten Redaction zunächst die auf Úlfljóts Gesetzgebung bezügliche Stelle bereits ziemlich dieselbe Gestalt gezeigt haben, welche ich vorhin für die älteste Melabók zu ermitteln versucht habe; insbesondere muss die Bemerkung über Böðvarr hvíti, und zwar ohne genealogische Notizen, bereits hier an deren Schluss gestanden, und somit wohl auch die für diesen und Úlfljót gemeinsame Stammtafel hier wie dort in etwas weiterem Abstande vorangegangen sein. Anderntheils können nicht nur die Notizen über þorsteinn Íngólfsson und Gunnarr í Djúpadal, sondern es kann auch die andere Angabe über die Bezirkseintheilung des Landes hier noch nicht mit jener Hauptstelle in Verbindung gebracht gewesen sein; alle drei mussten vielmehr hier noch an anderen Stellen des Werkes ihren Platz gefunden haben. Endlich von den beiden für die Melabók charakteristischen Bemerkungen, der Bezugname nämlich auf die Gulaþíngslög und der Berufung auf den þormóður goði, scheint die erstere bereits in jenem ältesten Texte ganz wie in der Melabók enthalten gewesen zu sein, da dieselbe vollkommen gut in den Zusammenhang passt, und andererseits deren Weglassung durch einen späteren Ueberarbeiter sich um so leichter erklärt, als ja in der beibehaltenen Erwähnung des þorleifur spaki für jeden Kundigen die Hinweisung auf jene Gesetze ohnehin schon enthalten war; dagegen kann keinem Zweifel unterliegen, dass jene zweite Notiz der Melabók ursprünglich an einer ganz anderen Stelle der Landnáma heimatsberechtigt gewesen war, — keinem Zweifel auch, dass deren Urtext ungleich mehr enthalten haben muss, als die auf uns gekommenen Worte der Melabók uns zeigen. „þormóðr, er þá var alsherjargoði", sagt die þórðar s., und damit wäre dem Zusammenhange nach gesagt, dass þormóð ein Zeitgenosse Úlfljóts gewesen sei, was geradezu absurd ist; die Stelle muss demnach unverändert aus einem anderen Zusammenhange herüber genommen worden sein, ganz ebenso wie oben das Gleiche von der auf die Bezirkseintheilung Islands bezüglichen Angabe dargethan wurde. Der Anhang

zur jüngeren Melabók beseitigt zwar zunächst an der entsprechenden Stelle das anstössige Wörtchen; in seinem weiteren Verlaufe aber giebt er auch den Schlüssel zur Erklärung seines Hereinkommens an die Hand, indem er neben anderen Notizen über þorsteinn Íngólfsson und seine Nachkommen der Landnáma, I, cap. 9, S. 39, auch die auf eben jenen þormóð bezüglichen Worte nachschrieb: „er þá var allsherjargoði, er kristni kom á Ísland.“ Aus dieser Stelle muss das „þá“ der þórðar s. stammen, und an ihr muss, wie die Bemerkung der jüngeren Melabók, dass die Hegung des Alldinges dem Godorde der Nachkommen Íngólfs zugehöre, unwiderleglich zeigt, im Anschlusse an die Besprechung eben dieses Hauses von der Hegung des Alldinges überhaupt gehandelt worden sein; da war es denn auch ganz angemessen, wenn gerade der letzte heidnische Häuptling aus diesem Geschlechte für die Formeln, mittelst deren zur Zeit des Heidenthumes die ihm persönlich obliegende Hegung der Landsgemeinde vollzogen zu werden pflegte, als Gewährsmann angeführt wurde. Aber darüber hinaus zeigt eine genauere Erwägung der Worte: „at með þessum orðum ok þíngmörkum helguðu lángfeðgar hans alþíngi“, dass diese unmöglich auf die schon in der ältesten Melabók ihnen unmittelbar vorangehende Eidesformel sich beziehen können. Diese Formel ist in einer Weise abgefasst, welche nur für Privatleute, nicht für die Goden als solche passt, und steht mit der Hegung des Alldinges in gar keiner, oder doch höchstens nur in einer sehr entfernten Beziehung. Sie enthält nur ein Gelöbniss pflichttreuen Verhaltens als Kläger und Beklagter, dann als Zeuge, Geschworener oder Richter, also in Functionen, welche an die Würde eines Häuptlings ganz und gar nicht gebunden, ja zum Theil mit dieser völlig unvereinbar waren, und sie wird nicht nur von der Hauksbók und vom þorsteins þ., sondern auch von der jüngeren Melabók in deren einleitenden Worten, die in der þórðar s. doch wohl nur aus Versehen weggeblieben sind, sogar ausdrücklich als für alle Die bestimmt bezeichnet, welche an irgend einem Gerichte des Dinges irgendwie thätig zu werden haben. Noch in weit späterer Zeit galt der Satz, dass derjenige, welcher die Widerholung mehrfacher Eide am Dinge zu vermeiden wünsche, mit einem einzigen umfassenderen Schwure sich helfen möge, und die für diesen erhaltene Formel erinnert, wiewohl sie uns nicht vollständig erhalten, und überdiess der Natur der

Sache nach ins Christliche übersetzt ist, noch gar sehr an jene altheidnische Fassung[19]); es mag sein, dass dieses einmalige Schwören in der älteren Zeit die gesetzliche Regel, und dass der Schwur vielleicht sogar mit der feierlichen Dinghegung in irgend welche äussere Verbindung gebracht war, aber die Hegungsformel selber können die uns überlieferten Eidesworte zu keiner Zeit gebildet haben. Ueberdiess wird uns ausdrücklich gesagt, dass diese Formel Etwas über die þíngmörk enthalten habe, d. h. über die Grenzen des Bezirkes, welcher unter dem besonderen Dingfrieden stand, und wir wissen aus der Graugans, dass deren Bekanntgabe auch noch in späterer Zeit mit der Hegung des Dinges verbunden war[20]); von den þíngmörk aber ist in dem vorhergehenden Stücke mit keiner Sylbe die Rede, und in unseren beiden Texten fehlt demnach gerade Das, wofür þormóð's Zeugniss angerufen wird, die Formel nämlich für die Dinghegung. Offenbar muss diese in dem Texte, aus welchem die älteste Melabók geschöpft hatte, gestanden haben, und es zeigt sich demnach, dass nicht nur diese letztere an dieser Stelle mehr enthielt als jene andere Vorlage, welcher die Hauksbók und der þorsteins þ. folgten, sondern dass auch sie selbst bereits ihr eigenes Original nur sehr unvollständig ausgeschrieben hatte. Mag sein, dass die Hegungsformel mit der uns erhaltenen Schwurformel in ihrer Wortfassung eine gewisse Aenlichkeit zeigte, und dass zumal vielleicht auch ihr eine Verweisung auf den Tempelring und dessen Bestreichung mit frischem Opferblute vorhergieng, wie ja auch nach der Ljósvetnínga s., cap. 4, S. 12, das Schlachten eines Opferthieres und das Bestreichen mit dessen Blute als Einleitung zu einer anderen wichtigen Rechtshandlung diente, welche ein Häuptling am Dinge vorzunemen hatte; die Auslassung derselben in der ältesten Melabók könnte solchenfalls durch ein änliches Versehen veranlasst sein, wie ein solches ja auch einzelnen Auslassungen im Eingangscapitel der þórðar s. zu Grunde zu liegen scheint. — Denkbar wäre nun allerdings, dass auch die von der Hauksbók und vom þorsteins þ. benützte Vorlage jene Berufung auf þormóð, und zwar sammt der dazu gehörigen Hegungsformel enthalten hätte, nur freilich an derjenigen Stelle, an welche dieselbe ursprünglich gehört hatte, nämlich in Landnáma, I, cap. 9, S. 38, oder dass diess doch wenigstens bezüglich jener zweiten Bearbeitung der Landnáma der Fall

gewesen wäre, welche Herr Haukur gebraucht zu haben angiebt; denkbar überdiess, dass diese letztere auch in anderen Beziehungen, also zumal hinsichtlich der Gestaltung des für Úlfljót und Böðvarr hvíti gemeinsamen Stammbaumes, dann hinsichtlich der Locirung der auf die Bezirksverfassung bezüglichen Angabe, die oben für den älteren Text vermuthete Fassung bereits gezeigt hätte. Die Möglichkeit also, dass die eine der beiden von Herrn Hauk benützten und citirten Schriften zugleich auch dem Bearbeiter des þorsteins þ., die andere dagegen zugleich dem Bearbeiter der ältesten Melabók gedient haben könnte, ist durch das Bisherige keineswegs völlig ausgeschlossen, und Styrmir's Landnáma, in welcher Guðbrandur Vigfússon die gemeinsame Quelle für alle vier Berichte über die Úlfljótslög vermuthete (vgl. dessen Vorrede zur Bárðar s., u. s. w., S. VII), könnte somit immerhin wenigstens dem einen Paar derselben, durch Vermittlung der ältesten Melabók etwa, als Quelle gedient haben, während deren anderes Paar auf die Landnáma Sturla's zurückzuführen wäre. Bedenke ich indessen, wie wenig das Weglassen irgend welcher interessanten Notiz zu der eigenen Erklärung Hauks passen will, dass er jedesmal derjenigen von seinen Vorlagen gefolgt sei, welche mehr enthalten habe als die andere, und berücksichtige ich zugleich, dass unsere eigentliche Landnáma, mit welcher doch die Hauksbók sich so vielfach berührt, weder von der auf þormóð zurückgeführten Hegungsformel oder der ausführlicheren Fassung der Stammtafel K. Hrólfs, noch auch nur von den Úlfljótslög und der Ordnung der Bezirksverfassung das Mindeste weiss, so will mir ungleich wahrscheinlicher vorkommen, dass die zweite für die Hauksbók gebrauchte Quelle in allen diesen Beziehungen jener anderen uns erhaltenen Recension sich gleich verhalten, die erste dagegen auf diejenigen Notizen über die hier einschlägigen Punkte sich beschränkt haben werde, welche sich auch im þorsteins þ. widerfinden, — dass also von uns auf ein hinter Styrmir liegendes Werk zurückgegangen werden müsse, wenn wir die Quelle erreichen wollen, aus welcher die älteste Melabók sowohl als jene der Hauksbók und dem þorsteins þ. gemeinsame Vorlage schöpften. Anderweitige Gründe scheinen mir diesen Schluss zu bestätigen, zugleich aber auch mit voller Bestimmtheit auf den Verfasser jenes älteren Werkes hinzuweisen, welcher meines Erachtens kein anderer gewesen sein kann

als Ari hinn fróði selbst. Dass die Hauksbók diesen ausdrücklich als denjenigen bezeichnet, welcher zuerst von Allen über die Niderlassungen auf Island geschrieben habe, wurde bereits bemerkt (oben, S. 17); andererseits erklärt aber Ari selbst in der Vorrede zu der uns erhaltenen Íslendíngabók, dass er vor dieser eine andere Recension derselben geschrieben habe, in welcher auch noch mancherlei Nachrichten über die Regierungszeit auswärtiger Könige, sowie Geschlechtstafeln enthalten gewesen seien, die er dann bei der Umarbeitung des Werkes beiderseits gestrichen habe[21]). Halte ich nun diese beiden Angaben zusammen, so ergiebt sich, dass gerade in diesen Geschlechtstafeln dieser ersten Recension jene älteste Grundlage zu suchen sein dürfte, aus deren Ueberarbeitung dann die Werke Styrmir's und Sturla's, sowie die älteste Melabók, und in näherem oder weiterem Abstande auch die sämmtlichen uns erhaltenen Texte der Landnáma hervorgegangen sind; im 13. Jhdte. aber kannte und benützte man auf Island jene ältere Redaction der Íslendíngabók noch ganz allgemein neben deren jüngerer[22]), und es kann dieselbe somit recht wohl für die im letzten Viertel dieses Jhdts. geschriebene älteste Melabók noch unmittelbar benützt worden sein, während die etwas später entstandene Hauksbók sammt dem þorsteins þ. zwar aus abgeleiteten Quellen schöpfte, aber doch aus Quellen, welche schliesslich auch ihrerseits wider auf denselben Ausgangspunkt zurückweisen. In der That konnte eine Aufzeichnung, welche an der Hand mündlicher Berichte noch auf Gewährsleute aus dem Anfange des 11. Jhdts., wie auf þormóð, zurückzugehen vermochte, dieser Zeit noch nicht allzu ferne stehen, und die Art, wie hier die geschichtliche Ueberlieferung auf mündliche Aussagen namentlich genannter Männer gestützt werden will, trägt noch ganz und gar den specifisch ausgeprägten Charakter der ältesten Geschichtsschreibung Ari's; wundersam müsste es andererseits zugegangen sein, wenn eine so umfangreiche, interessante und eigens geartete Aufzeichnung, wie sie in den obigen vier Stellen der Hauksbók und der Melabók, der þórðar s. und des þorsteins þ. vorliegt, in der zweiten Hälfte des 13. Jhdts. auf Island existirt haben sollte, ohne irgend eine Spur ihres Verfassers zu hinterlassen, während dieser doch, ganz anders als diess bei den Sagenschreibern der Fall zu sein pflegte, bei deren Abfassung in sehr entschieden kritischer und selbstständiger

Weise zu Werk gegangen war. Eine weitere, und wie mir scheint geradezu entscheidende Bestätigung erhält aber meine Vermuthung durch die vielfachen wörtlichen Anklänge an unsere Íslendíngabók, welche die hier in Betracht kommenden Stellen zeigen. Aus dem kurzen cap. 2, S. 5 des Isländerbüchleins begegnet uns der Ausdruck „hafði út lög til Íslands" wider in der þórðar s. und der jüngeren Melabók (vgl. auch Landnáma, III, cap. 16, S. 219), — „þau er síðan voru kölluð Úlfljótslög" in allen vier Quellen, — die Notiz über Gunnarr Úlfljótsson wenigstens in der þórðar s. (vgl. Landnáma, ang. O.), und auch die Worte dieser letzteren über den Einfluss der Gulaþíngslög auf die Gesetzgebung Úlfljóts stimmen aufs Genaueste mit den dort gebrauchten überein. Mit cap. 3, S. 6 der Íslendíngabók ist sodann offenbar die Notiz der jüngeren Melabók über þorstein Íngólfsson aus einer Quelle geflossen (vgl. Landnáma, I, cap. 9, S. 38), wie denn zumal die Worte: „við ráð Helga bjólu ok Erlygs at Esjubergi ok annara vitra manna" auffällig an Ari's Ausdruck erinnern: „oc höfþíngjar þeir es at því hurfo"; nur beiläufig erwähne ich, dass auch die Worte „Svá hafa oc spakir menn sagt, at á 60. vetra yrþi Ísland albygt, svá at eigi væri meirr síþan" des angeführten Capitels ihr Analogon in der Landnáma, V, cap. 15, S. 321 finden. Da die Notiz über den Tod des þórólfur refur, wie solche in cap. 5, S. 8 unserer Íslendíngabók steht, in der Landnáma, II, cap. 18, S. 115, widerkehrt, so mochte auch die mit derselben in geschichtlichem Zusammenhange stehende und in demselben Capitel jener ersteren Quelle enthaltene Angabe über die Bezirkseintheilung der Insel mit derselben aus dem älteren Werke Ari's in die älteste Melabók und jene andere, ihr coordinirte Redaction der Landnáma herübergewandert sein, und so finden sich denn auch, wie bemerkt, die Eingangsworte unserer Íslendíngabók: „þá vas landino scipt í fjórþúnga", ungeschickter Weise in der Hauksbók und im þorsteins þ. wider, obwohl dieselben zu dem Orte nicht passen, an welchen hier die Notiz versetzt ist, und um dessentwillen die þórðar s., und in etwas anderer Weise die jüngere Melabók, dieselben denn auch richtig veränderten. Endlich aber glaube ich auch darauf noch hinweisen zu dürfen, dass die ausführlichen genealogischen Notizen über das Haus des Hörðakári, welche das Eingangscapitel der þórðar s.

mittheilt, während unsere Recensionen der Landnáma nur einzelne Bruchstücke derselben enthalten, ebenfalls auf jene ältere Redaction der Íslendíngabók zurückzuführen sein dürften. In dieser, welche neben Island auch Norwegen noch eingehender berücksichtigt, und zugleich den Stammtafeln eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatte, war jenes Eingehen auf die norwegischen Zweige dieses Hauses neben den isländischen vollkommen am Platze, und zugleich erklärt sich das Herabgehen jener Stammtafel bis zu Sveinn Bergþórsson, welches oben unerklärt gelassen werden musste, sehr einfach, wenn wir Ari als deren Verfasser betrachten, da ja jener in den Königssagen kaum erwähnte Mann für diesen als sein Zeitgenosse aus persönlichen Gründen recht wohl ein besonderes Interesse haben konnte; aus Ari's Werk endlich mögen denn auch die einschlägigen Notizen in die Heimskríngla übergegangen sein, welcher jenes ja bekanntlich als eine ihrer Hauptquellen diente, und daraus deren Anklänge an die þórðar s. sich erklären. — Aus der Vergleichung der hier zu erörternden Stellen mit unserer Íslendíngabók können wir übrigens lernen, dass wir Ari's eigene Angaben über das Verhältniss, in welchem deren zweite Redaction zu der ersten stand, nicht allzu buchstäblich nemen dürfen. Nur die „ættartölur" und die „konúnga æfi" bezeichnet er als dasjenige, was er in dem neueren Werke weggelassen habe, während dieses im Uebrigen „of et sama far" mit dem älteren geschrieben und sogar durch manche Zusätze auf Grund inzwischen erhaltener genauerer Nachrichten bereichert worden sei. Man sollte hiernach annemen, dass die Verfassungsgeschichte der Insel in dem neueren Werke vollständiger zu finden sein werde als in dem älteren; gerade umgekehrt liessen sich aber soeben mehrfache für diese Geschichte sehr werthvolle Nachrichten auf dieses letztere zurückführen, welche wir in jenem ersteren vergebens suchen. Zum Theil handelt es sich dabei freilich um Notizen, deren Weglassung aus der zweiten Recension sich aus besonderen Gründen erklären lässt. Es mag sein, dass die Notiz über den Tempelring und die altheidnischen Formularien für den gerichtlichen Eid und die Dinghegung, dann über die Bestimmungen Úlfljóts zum Schutze der Landgeister, einer strengeren kirchlichen Richtung bedenklich erschienen; die Strenge, mit welcher Bischof Jón Ögmundarson von Hólar (1106—21) gegen alle Erinnerungen an das Heidenthum

vorgieng, und welche ihn nicht einmal den Fortgebrauch der altüblichen Bezeichnungen der Wochentage gestatten liess (Jóns biskups s., cap. 12, S. 165), zeigt, wie weit der Eifer manches Kirchenfürsten in dieser Beziehung gieng. Nun wissen wir, dass Ari nicht nur sein Isländerbuch von Anfang an im Auftrage der Bischöfe þorlákur Runólfsson und Ketill þorsteinsson abgefasst, sondern dass er auch ihnen und dem Sæmundur fróði deren erste Recension vorgelegt, und solche gerade auf ihren Rath umgearbeitet hatte; wie leicht konnten sich da die beiden Bischöfe berufen gefühlt haben, die Beseitigung jener Erinnerungen an heidnische Gebräuche zu wünschen, während Ari, wenn ein solcher Wunsch ihm ausgesprochen wurde, ihm Folge zu leisten nicht umhin konnte. Es begreift sich auch, dass dieser über das Weglassen derartiger Stellen im Vorworte zu seiner zweiten Bearbeitung sich nicht äussern mochte; konnte doch jede Aeusserung über diesen Punkt nur dasjenige mehr ins Licht zu rücken dienen, was kirchlich anstössig, und vielleicht sogar seine eigene christliche Gesinnung zu verdächtigen im Stande war! Aber für einen anderen Theil der weggelassenen Notizen lassen derartige Motive sich nicht auffinden, und innere Gründe dafür, warum z. B. Úlfljóts Alter zur Zeit seiner Reise nach Norwegen, die Dauer seines Aufenthaltes daselbst, der Ankauf der Besitzungen des þórður skeggi durch denselben, u. dgl. m. weggestrichen wurden, sind in der That nicht zu erbringen; derartige Notizen können vielmehr wohl nur in mehr zufälliger Weise aus der neueren Bearbeitung weggeblieben sein, weil sie sich in deren geänderte, und wie es scheint zumal vielfach abgekürzte Haltung nicht mehr recht einfügen wollten. Mag sein, dass Sæmundur, der ja im Auslande studirt hatte, eine Umgestaltung der Grundanlage des ganzen Werkes angerathen hatte, um in dieses mehr Einheit und zugleich grössere Aenlichkeit mit der vorgeschritteneren Geschichtschreibung des Südens zu bringen, während Ari seiner Meinung nach sich allzusehr durch die isländisch-nationale Vorliebe für die Genealogie hatte bestimmen lassen; eine Reihe von Notizen über einzelne Persönlichkeiten, Geschlechter, Localitäten musste zufolge jener Aenderung des Planes aus dem Werke beseitigt werden, wenn auch der Natur der Sache nach das strengste Festhalten an einer haarscharf gezogenen Grenze nicht erwartet werden darf. Wenn ferner auch der weitere Umstand noch einer Erklärung bedürftig erscheint,

dass unsere eigentliche Landnáma nicht nur von den in der ältesten Melabók, oder doch in der Hauksbók fehlenden Notizen, sondern selbst von den in ihnen beiden gemeinsam enthaltenen Angaben über Úlfljóts Gesetzgebung und die alte Bezirksverfassung Nichts enthält, so dürfte sich doch auch hiefür eine solche in ziemlich befriedigender Weise auffinden lassen[23]). Die Íslendíngabók hatte nämlich in ihrer ersten und ursprünglichen Gestalt dreierlei Stoff enthalten: Stammtafeln isländischer Geschlechter, sammt an diese sich beiläufig anschliessenden Notizen über die Niderlassungen der einzelnen Geschlechter und über einzelne hervorragende Angehörige derselben, — Bemerkungen über die Geschichte der Könige von Norwegen, Dänemark und England, zunächst freilich wie es scheint nur in chronologischer Richtung, — endlich eine Reihe von Angaben über die Geschichte Islands, mit besonderer Betonung der Chronologie einerseits, und der kirchlichen Verfassungszustände andererseits. Nun hatte Ari selbst bereits die letztgenannte Partie des Materiales von dem Uebrigen ausgesondert, und zu einem eigenen Werke, seiner jüngeren Íslendíngabók, verarbeitet. Nicht minder war auch die mittlere Partie des Stoffes schon frühzeitig zum Gegenstande besonderer Arbeiten gemacht worden, und mögen neben dem Ágrip af Noregs konúnga sögum, welches sich freilich mehr an Sæmund's als an Ari's Schriften angeschlossen zu haben scheint, nur die Fagurskinna und die Heimskríngla als die ältesten unter den auf uns gekommenen genannt werden. Dem gegenüber musste es nahe genug liegen, auch die Verarbeitung jener ersteren Partie des Stoffes zu einem geschlossenen Ganzen zu versuchen, und bei der ausgesprochenen Neigung der Isländer zur Genealogie begreift sich leicht, dass gerade sie eine ganz besondere Anziehungskraft auf dieselben üben musste. In der That scheinen die verschiedensten Hände in dieser Richtung thätig geworden zu sein, und wenn Haukur Erlendsson an der oben, S. 17 mitgetheilten Stelle neben Ari nur den Kolskegg, Styrmir und Sturla als seine Vorgänger auf diesem Gebiete nennt, so dürfen wir diese seine Aufzählung in keiner Weise als erschöpfend betrachten; hat er doch selber den dort nicht angeführten Brandur príor Halldórsson an einer anderen Stelle (Landnáma, II, cap. 15, S. 108, Anm. 7) als Bearbeiter der Geschlechtsregister

der Breiðfirðíngar genannt, und überdiess des Verfassers der ältesten Melabók, welcher doch auch schon vor ihm geschrieben hatte, mit keinem Worte Erwähnung gethan. Da musste nun der Natur der Sache nach die Art der Ausscheidung des einschlägigen Materiales in der Hand der verschiedenen Arbeiter sehr verschieden ausfallen, und je consequenter der einzelne Compilator sich auf den genealogischen und topographischen Stoff beschränkte, desto mehr musste er von den auf die norwegische Königsgeschichte oder die einheimische Verfassungs- und Kirchengeschichte bezüglichen Angaben wegschneiden, während freilich aus mündlicher Ueberlieferung oder bereits aufgezeichneten anderen Sagen dafür Notizen jener ersteren Art um so reichlicher eingestellt werden mochten. Die eigentliche Landnáma scheint nun in dieser Richtung sehr folgerichtig vorgegangen zu sein; aber freilich verliert sie für uns als geschichtliche Materialiensammlung dadurch in eben dem Masse an Werth, in welchem sie an formeller Abgeschlossenheit gewonnen hat, und zu einem wohl abgerundeten Werke aus einem Gusse geworden ist.

Durch die bisherige Untersuchung ist nun aber, obwohl dieselbe nur von den vier Parallelstellen der Hauksbók und der jüngeren Melabók, des þorsteins þ. und der þórðar s. ihren Ausgangspunkt genommen hat, zugleich auch der Grund geebnet für die Besprechung einiger weiterer Nachrichten, welche uns über die ältesten Verfassungszustände Islands aufbewahrt sind. Zunächst nämlich fällt auf, dass die in jenen vier Werken gleichmässig enthaltene Notiz über den Tempelring, dann über die Verpflichtung der Dingleute zur Entrichtung des Tempelzolles auch noch in zwei weiteren Quellen in wesentlich gleicher Wortfassung widerkehrt, in der Eyrbyggja, cap. 4, S. 6 nämlich und in der Kjalnesínga s., cap. 2, S. 402—4. Die letztere Stelle ist bereits oben, S. 22—23 mitgetheilt worden; die erstere aber lautet wie folgt: „Eptir þat fór þórólfr eldi um landnám sitt, utan frá Stafá ok inn til þeirrar ár, er hann kallaði þórsá, ok bygði þar skipverjum sínum. Hann setti bæ mikinn við Hofsvág, er hann kallaði á Hofsstöðum; þar lèt hann reisa hof, ok var þat mikit hús; vóru dyrr á hliðvegginum ok nær öðrum endanum; þar fyrir innan stóðu öndugissúlurnar, ok vóru þar í naglar; þeir hètu reginnaglar. þar fyrir innan var friðstaðr mikill. Innar af hofinu var hús í þá líking sem nú er sönghús í kirkjum, ok stóð þar

stalli á miðju golfinu sem altari, ok lá þar á hríngr einn mótlauss, tvíeyríngr, ok skyldi þar at sverja eiða alla. þann hríng skyldi hofgoði hafa á hendi sèr til allra mannfunda. Á stallanum skyldi ok standa hleytbolli, ok þar í hleytteinn sem stökkull væri, ok skyldi þar stökkva með ór bollanum blóði því, er hlaut var kallat; þat var þesskonar blóð, er sæfð vóru þau kvikendi, er goðunum var fórnat. Umhverfis stallann var goðunum skipat í afhúsinu. Til hofsins skyldu allir menn tolla gjalda, ok vera skyldir hofgoða til allra ferða, sem nú eru þíngmenn höfðíngjum, en goði skyldi hofi upp halda af sjálfs síns kostnaði, svá at eigi hrörnaði, ok hafa inni blótveizlur." Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass in Bezug auf die angegebenen beiden Punkte beide Sagen, mittelbar oder unmittelbar, ebenfalls aus Ari's älterem Werke schöpften[24]); zweifelhaft erscheint dagegen, ob sich auf sie die Benützung dieser Quelle beschränkt habe, oder ob nicht vielleicht auch der übrige Inhalt der beiden angeführten Stellen aus derselben geflossen sei. Bedenke ich, dass die ausführliche Beschreibung isländischer Göttertempel, welche in beiden Sagen mit jenen Notizen in Verbindung steht, neben einer sehr weitgehenden Uebereinstimmung in der Wortfassung einzelner Sätze doch hinsichtlich anderer wider allzu grosse Abweichungen unter beiden zeigt, als dass man irgendwie annemen könnte, dass die eine von ihnen die andere ausgeschrieben haben könnte, — berücksichtige ich ferner, dass diese Beschreibung um ihres durchaus doctrinären Charakters willen zu der ganzen übrigen Darstellungsweise der Sagen überhaupt und jener beiden Sagen insbesondere ganz und gar nicht passen will, — erinnere ich mich endlich daran, wie vielfach Excerpte aus der Landnáma in den Text der verschiedensten Sagen eingestellt wurden, sowie an den weiteren Umstand, dass sowohl die Bekanntschaft der Eyrbyggja mit dem älteren Werke Ari's (vgl. deren cap. 7, S. 8) als auch die Besprechung des þórólfur Mostrarskegg in diesem Werke (vgl. die Njála, cap. 115, S. 173) anderweitig ohnehin feststeht, so will mir allerdings wahrscheinlich vorkommen, dass auch diese Tempelbeschreibungen aus demselben, so vielfältig und doch allerwärts nur so wenig vollständig benützten Originalwerke herstammen möchten. Da indessen deren übriger Inhalt mit dem Gegenstande meiner Untersuchung in keiner näheren Beziehung steht, und andererseits die eben angeregte Frage

nicht ohne ein detaillirteres Eingehen in das ganze Verhältniss beider Sagen zur Landnáma überhaupt erledigt werden könnte, glaube ich hier auf dieselbe mich nicht weiter einlassen zu sollen[25]). Dagegen gehört ganz entschieden zu den von mir zu prüfenden Materialien noch eine Stelle der Hænsa-þóris saga, welche bisher, wie es scheint, nur allzu wenig Beachtung gefunden hat. Von Jón Sigurðsson im zweiten Bande der Íslendínga sögur (Kopenhagen, 1847) herausgegeben, und bereits ein paar Jahre zuvor von P. A. Munch im zweiten Hefte seiner „Sagaer eller Fortællinger om Nordmænds og Islænderes Bedrifter i Oldtiden" (Christiania, 1845) ins Dänische übersetzt, beruht der uns erhaltene Text dieser Sage nur auf einem einzigen Membranfragmente aus der ersten Hälfte des 15. Jhdts. (AM. 162, fol.), welches leider die hier in Frage stehende Stelle nicht umfasst, und ausserdem auf einer langen Reihe von Papierhss., welche sammt und sonders aus einer gemeinsamen Quelle geflossen zu sein scheinen. Jón Sigurðsson glaubt diese gemeinsame Vorlage in eben dem Codex suchen zu sollen, von welchem jenes uns erhaltene Bruchstück herrührt (vgl. S. XV der Vorrede zu seiner Ausgabe der Sage); Guðbrandur Vigfússon dagegen will sie in der oben schon besprochenen Vatnshyrna finden, die ja auch diese Sage nachweisbar enthielt (siehe dessen Vorrede zu den Fornsögur, S. XIV, Anm.). Mag sein, dass beide Vermuthungen gleichmässig richtig sind, und dass jener theilweise erhaltene Codex selbst wider aus der Vatnshyrna geflossen ist; wie dem aber auch sei, der Text der Sage darf für uns als ziemlich gesichert gelten, soferne unter deren Papierhss. solche von der Hand des Jón Gizurarson á Núpi († 1648), sèra Jón Erlendsson († 1672), Einarr Eyjúlfsson († 1695), Jón Vigfússon (im Jahre 1689 geschrieben), dann eines unbekannten Schreibers um 1670, und des bekannten Ásgeirr Jónsson vorliegen, der so Vieles für þormóður Torfason und Árni Magnússon schrieb (eine weitere von sèra Ketill Jörundsson zu Hvammur, † 1670, geschriebene ist verloren), und da auch die Vatnshyrna nur wenig älter als jener andere Codex gewesen sein kann, ist auch in litterargeschichtlicher Beziehung jene Frage vergleichsweise nur von geringer Bedeutung. Es enthält aber die Sage zwar Nichts über die Gesetzgebung Úlfljóts; allein sie berichtet dafür um so ausführlicher über die Zerwürfnisse zwischen þórður gellir und Túngu-Oddur, und erzählt

insbesondere, im Ganzen mit Ari übereinstimmend, wenn auch im Einzelnen gar vielfach von ihm abweichend, wie jener Erstere seine Sache, nachdem der Versuch sie am þíngnessþíng durchzuführen misglückt war, ans Allding gebracht habe, und wie dieselbe hier, nachdem vorher ein nicht unblutiger Kampf stattgefunden hatte, auf Grund eines von unpartheiischen Männern unternommenen Vermittlungsversuches schliesslich mit der Verfällung aller bei dem Mordbrande Betheiligten in die Acht oder Landesverweisung erledigt worden sei. Dabei findet sich mitten in den Bericht über die am Alldinge gepflogenen Vergleichsverhandlungen eine längere Stelle eingeschoben, welche sich auf die von Ari erwähnte Rede des þórður gellir, und die durch sie veranlasste Ordnung der Bezirksverfassung bezieht, und diese Stelle ist es, welche für meinen Zweck bedeutsam wird; sie lautet, cap. 14, S. 172—4: „Sitja menn nú yfir málum, ok leita at sætta þá. þórðr gellir talaði þá lánga tölu ok snjalla at lögbergi, ok tjáði þat, hversu illa mönnum gegndi at fara í úkunnig þíng at sækja um víg eðr harma sína at reka, ok sagði nú hversu mikit honum varð fyrir, áðr hann gat þessu máli til skila komit, ok kvað mörgum manni mein mundu at verða þessu vandræði, ef eigi veri bætr á ráðnar: fyrir því, sagði hann, at hèr til hafa þat lög verit, at sakir skal sækja á því þíngi er næst er vetfánginu, en þá er landinu var skipt í fjórðúnga, var svo skipat, at þrjú voru þíng í fjórðúngi hverjum, nema í Norðlendínga fjórðúngi voru IIII, ok því svo, at þeir urðu eigi á annat sáttir: þeir er voru fyrir norðan Eyjafjörð vildu eigi þángat sækja þíng, enda eigi í Skagafjörð þeir er fyrir vestan voru, en þó skyldi jöfn dómnefna á alþíngi or þeirra fjórðúngi sem or einhverjum öðrum; af því skal einn maðr þaðan sitja fyrir fórráðsgoðorð, at þeir goðar vildu allir setið hafa; en síðan voru sett fjórðúngsþíng; svo sagði mèr Úlfhèðinn Gunnarsson. Nú er setið at málunum, ok horfir Oddi þúngliga, fyrir þat mest at mikit ofrefli var í móti.“ — Jón Sigurðsson hat bereits mit gewohntem Scharfblicke erkannt, dass diese Stelle ein späteres Einschiebsel in den ursprünglichen Text der Sage enthalte (vgl. S. 172—4, Anm. 28, seiner Ausgabe, sowie S. XIV—XV der Vorrede zu derselben), und es kann nicht schwer halten die von ihm gewiesene Spur weiter zu verfolgen. Die Worte: „þórðr gellir talaði“ bis „nú er setið at málunum“ unterbrechen augenscheinlich den Zusammenhang der Erzählung,

welcher sich sofort widerherstellt, sowie man sie tilgt und liest: „Sitja menn nú yfir málum, ok leita at sætta þá, ok horfir Oddi þúngliga“, u. s. w. Sie passen ferner auch ihrem Inhalte nach ganz und gar nicht an die Stelle, an welcher sie stehen; so begreiflich es nämlich ist, dass þórður gellir, wie Ari ihn thun lässt, nach mühevoller Durchführung des Rechtsstreites eine Verbesserung der Gerichtsverfassung beantragt und durchsetzt, welche den in jenem Processe so klar hervorgetretenen Mängeln der bestehenden Rechtsordnung abzuhelfen bestimmt ist, so wenig will es doch passen, wenn derselbe mit diesem seinem Vorschlage in einem Zeitpunkte hervortreten soll, in welchem jene Streitsache noch im Laufe, und im Stadium der Vergleichsverhandlungen begriffen ist, und wie konnte der Mann in diesem Momente vollends von der grossen Mühe sprechen, die ihn das Zuendeführen des Processes gekostet habe? Endlich zeigt auch die Wortfassung der Stelle, dass dieselbe nur ein Excerpt, und zwar ein sehr ungeschicktes Excerpt, aus einer älteren Quelle ist, und selbst die oberflächlichste Vergleichung derselben mit den oben, S. 4—5 ausgeschriebenen Worten unserer Íslendíngabók muss die Ueberzeugung begründen, dass diese letztere mit dieser in nächster Berührung stehen müsse. Die Uebereinstimmung unseres Einschiebsels mit der Íslendíngabók, wie sie uns vorliegt, ist vielfach eine wörtliche, nur dass der Interpolator allenfalls deren Worte etwas amplificirt, oder für ältere Ausdrücke und Wendungen neuere setzt (vgl. z. B. bei Ari die Worte: „þá talþi þórþr gellir tölo umb at lögbergi“, „at sœkja of víg eþa harma sína“, „vettvángi“, mit denen unserer Stelle: „þórðr gellir talaði þá lánga tölu ok snjalla at lögbergi“, „at sækja um víg, eðr harma sína at reka“, „vetfánginu“, u. dgl. m.); er legt gelegentlich dem þórður gellir Worte in den Mund, welche doch die Íslendíngabók ihren Verfasser von sich aus schreiben, und in ganz anderen Zusammenhang bringen lässt („fyrir því, sagði hann, at hèr til hafa þat lög verit“, u. s. w. in unserer Sage), ja er schreibt dem Ari sogar die Bezugname auf den Gesetzsprecher Úlfheðin, welchem Jener seine Nachrichten über die legislative Neuerung zu verdanken erklärte, in der plumpsten Weise von der Welt nach. Man mag diese letzteren Worte, die man jedenfalls nicht durch eine willkürliche Conjectur beseitigen darf, wie Munch gethan hat (er übersetzt, S. 30: „saaledes fortalte

Lovsigemanden Ulfhedin Gunnarssön Presten Are den Kyndige"), mit Jón Sigurðsson so verstehen, als ob die Berufung auf den im Jahre 1116 verstorbenen Úlfhèðin dem um das Jahr 965 sprechenden þórður gellir in den Mund gelegt sein wollte, oder man mag, was mir ebenfalls zulässig scheint, die Worte von „en þá er landinu var skipt i fjórðúnga" angefangen dem Interpolator selber vindiciren, immer bleibt die Thatsache gleichmässig bestehen, dass dieser letztere einen von Ari für sich angeführten Gewährsmann zum Gewährsmanne einer ganz anderen, und zu einer ganz anderen Zeit lebenden Person gemacht hat. Bei solcher Unbeholfenheit des Interpolators darf man natürlich darauf kein Gewicht legen, dass die von ihm gewählte Wortfassung allenfalls die Anname begründen könnte, die Eintheilung der Insel in Viertel und Dingbezirke, welche unsere Íslendíngabók auf þórð's Antrag erfolgen lässt, sei bereits in einer anderen und früheren Zeit entstanden; irgend ein Misverständniss, ja sogar eine blose Uebereilung im Excerpiren konnte genügen, um dem Excerpte jene wunderliche Gestalt zu geben, deren Bedenklichkeit sich ohnehin sehr vermindert, wenn man vor den Worten „en þá er landinu" statt des Comma ein Punkt setzt. Aber eine Bemerkung enthält das Einschiebsel doch, welche demselben ausschliesslich eigen ist, und welche insbesondere aus der Íslendíngabók, so wie sie uns vorliegt, nicht geflossen sein kann, die Worte nämlich: „af því skal einn maðr þaðan sitja fyrir fórráðs goðorð, at þeir goðar vildu allir setið hafa." Ich bin mit Jón Sigurðsson, welchem dieser Umstand natürlich auch nicht entgangen ist, darüber einverstanden, dass diese Worte irgend einer älteren Quelle entnommen sein müssen, und dass sie unsere vollste Aufmerksamkeit verdienen; aber für so unverständlich, wie er thut, möchte ich dieselben nicht halten, wenngleich auch mir das Excerpt des Interpolators sehr unvollständig zu sein scheint, und ebenso halte ich den Versuch nicht für hoffnungslos, der Quelle auf den Grund zu kommen, aus welcher dasselbe stammt. Um zunächst zu einer Erklärung der dunkelen Worte zu gelangen, gehe ich von der unzweifelhaft feststehenden Thatsache aus, dass das Nordland ausnamsweise in 4, nicht wie die übrigen Landesviertel in 3 Dingbezirke (þíngsóknir) zerfiel, und somit auch 12 Gerichtsherrschaften (goðorð) statt 9 zählte. Nun sagt uns unsere Íslendíngabók, dass diese Abweichung von der Regel localer

Bedürfnisse und Wünsche wegen bewilligt wurde, und sie sagt uns auch, dass dieselbe nur für die Bezirksregierung (hèraðsstjórn) gelten sollte, während bezüglich der Regierung des gesammten Landes (landsstjórn) den Nordländern nicht mehr Einfluss eingeräumt wurde als den Angehörigen der übrigen Landesviertel, und dass also, soweit die Bildung der gesetzgebenden Versammlung (lögrètta) und die Besetzung der vier Gerichte (fjórðúngsdómar) am Alldinge in Frage kam, die 12 Herrschaften des Nordlandes mit den 9 Herrschaften der drei anderen Viertel gleichgehalten werden sollten. Wie dabei die Ausgleichung bezüglich der Viertelsgerichte erfolgte, wird uns nirgends ausdrücklich gesagt, und lässt sich demnach nur aus anderweitig bekannten Thatsachen erschliessen. Wir wissen aus der Grágás, §. 57, S. 98, dass das Frühlingsgericht jedes einzelnen Dingbezirkes mit 36 Richtern besetzt war, und die Eigla, cap. 57, S. 123, belehrt uns, dass dieselbe Zahl von Richtern auch bereits in der ersten Hälfte des 10. Jhdts. am norwegischen Guladinge zu sitzen pflegte, dessen Recht ja wenig früher den Úlfljótslög als Muster gedient hatte. Die Zahl von 36 Richtern scheint hiernach für das altisländische Recht festzustehen, und wie 3 Volklande (das Hörða-, Sygna- und Firðafylki) mit je 12 Richtern die 36 Richter des norwegischen Guladinges, dann 3 goðorð mit je 12 Richtern die 36 Richter des isländischen vorþíng lieferten, so scheinen auch die 12 (13) Dingbezirke der Insel mit je 12 Richtern die 4 × 36 Richter für die vier Viertelsgerichte des isländischen Alldinges gestellt zu haben, und es spricht für die Richtigkeit dieses Schlusses nicht nur der weitere Umstand, dass nach der Grágás, §. 43, S. 77, und §. 47, S. 82, dann der Njála, cap. 98, S. 150 und cap. 145, S. 243—4, auch für das später eingeführte fünfte Gericht (fimtardómur) an jener Zahl von 36 Richtern festgehalten wurde, obwohl man hier eines sehr complicirten Verfahrens bedurfte um zu derselben zu gelangen, sondern es sagt uns auch die Njála, cap. 98, S. 150, gerade heraus, dass aus jedem Landesviertel 36 Richter in die Viertelsgerichte geschickt wurden, was, da dieser Gerichte ebenso wie der Landesviertel vier waren, für jedes der ersteren wider eine ebensolche Mitgliederzahl ergiebt. Wenn demnach die Grágás, §. 20, S. 38, vorschreibt, dass jeder einzelne Gode je einen Richter ernennen solle, so kann diess nur dahin verstanden werden, dass von jedem Goden je

ein Richter für jedes der vier Viertelsgerichte zu ernennen war, und sollten die 12 Häuptlinge des Nordlandes auf die Besetzung dieser Gerichte keinen grösseren Einfluss üben als die 9 Häuptlinge jedes anderen Viertels, so ist klar, dass jeder von ihnen statt 4 Richtern ausnamsweise nur 3 zu ernennen gehabt haben kann; dabei mag dann das Loos darüber entschieden haben, in welches Viertelsgericht jeder einzelne nordländische Gode seine Richter zu schicken habe, und möchte ich gerade hierauf die sonst kaum verständlichen Worte der Grágás, §. 20, S. 39 beziehen: „Ef goþi nefnir þann mann i dóm er fra var skiliþr, eþa nefnir i annan dom enn hann hafi hlotit, oc er hann vtlagr vm þat hvattveggja III. morkvm oc or goþorþi"[26]). Dagegen bezeugt uns hinsichtlich der gesetzgebenden Versammlung die Grágás, §. 117, S. 211—12, ausdrücklich, dass in dieser umgekehrt die 12 Häuptlinge des Nordlandes sammt und sonders Sitz und Stimme hatten, wogegen für diese Körperschaft aus jedem Dingbezirke der 3 anderen Landesviertel noch je ein vierter Mann hinzugewählt wurde, damit auch jedes dieser anderen Viertel seine 12 Vertreter habe; da ausser den Goden selbst auch noch je zwei Beisitzer für jeden derselben in der lögrètta sassen, betrug somit die Gesammtzahl ihrer ordentlichen Mitglieder 144, — genau dieselbe Zahl, welche auch die Richter der 4 Viertelsgerichte zusammen ausmachten. Ich habe früher, ohne dass die Hænsaþóris s. mir noch zugänglich gewesen wäre, diese Verschiedenheit des Verfahrens daraus zu erklären gesucht, dass man keinen der 39 Häuptlinge von der gesetzgebenden Versammlung völlig ausschliessen wollte, während man kein Bedenken trug, den Antheil der nordländischen Goden an der Ernennung der Richter zu schmälern (Die Entstehung des isländischen Staats und seiner Verfassung, S. 178), und in der That handelte es sich dort um den persönlichen Einfluss auf den Gang der Gesetzgebung und sonstiger Staatsangelegenheiten, hier nur mehr um ein formales Ehrenrecht ohne erhebliche praktische Bedeutung, während noch obendrein hier nur eine Schmälerung, dort dagegen eine völlige Entziehung eines den Goden principiell zukommenden Rechtes in Frage war. Genau dasjenige, was ich hiemit als den Grund des bezüglich der lögrètta ergriffenen Auswegen vermuthet hatte, scheint mir nun das Einschiebsel unserer Sage ausdrücklich als solchen zu bezeichnen. Hinsichtlich der Richterernennung nämlich be-

schränkt sich der Interpolator ganz ebenso wie unsere Íslendíngabók auf die Bemerkung, dass bezüglich ihrer das Nordland vor den übrigen Vierteln keines Vorzuges geniessen solle; aber anders als diese letztere Quelle erstreckt er dieselbe nur auf die dómnefna, nicht auch auf die lögrèttuskipan, und wenn er zwar auch in den oben ausgehobenen, unmittelbar folgenden Worten dieser letzteren nicht ausdrücklich erwähnt, so können dieselben, wenn sie überhaupt einen vernünftigen Sinn haben sollen, doch nur auf diese sich beziehen: nur in der gesetzgebenden Versammlung, nicht auch in den Gerichten, hatten die Goden überhaupt einen Sitz anzusprechen, und die Meinung der fraglichen Worte kann demnach nur die sein, dass darum, weil keiner der nordländischen Gerichtsherren auf seinen Sitz in der lögrètta verzichten wollte, für die übrigen Viertel noch je einem Manne aus jedem Dingbezirke Sitz und Stimme eingeräumt worden sei. Die nicht ausdrückliche Erwähnung der lögrètta kann bei der grenzenlosen Ungeschlachtheit unseres Interpolators kaum auffallen; um so auffälliger ist dagegen die von ihm gebrauchte Bezeichnung „fórráðsgoðorð", welche in keiner weiteren Quelle sich findet, und zumal auf unsere Íslendíngabók nur irrthümlich von Munch zurückgeführt wird (Norwegische Geschichte, I, 2, S. 156, Anm. 3). Die sprachliche Deutung des Wortes, das doch wohl forráðsgoðorð, nicht fórráðsgoðorð zu schreiben ist, macht Schwierigkeiten. Munch will den Ausdruck (S. 30 seiner Uebersetzung, und S. 156 seiner norwegischen Geschichte, I, 2) auf die nordländischen Godorde beziehen, und meint, diese wollten durch denselben als getheilte oder unvollständige bezeichnet werden; aber ich sehe weder ein, wie das Wort zu dieser Bedeutung kommen sollte, noch scheint mir der Sinn der Stelle dessen Beziehung auf die Godorde des Nordlandes zu gestatten. Nicht das bedarf nämlich der Erklärung, dass für jedes der nordländischen Godorde ein Mann in der lögrètta sass, denn das war eine einfache Folge der Godenwürde und auch bei allen andern Godorden der Fall, sondern umgekehrt das, dass für die übrigen Landesviertel neben den Goden noch je 3 weitere Männer sassen, die doch keine Goden waren; von dem letzteren Umstande, nicht von dem ersteren muss somit bei der Auslegung unserer Stelle ausgegangen, also auch der Ausdruck forráðsgoðorð mit den übrigen Vierteln, nicht mit dem Nordlande in Verbindung gebracht werden. Mir

scheint nun, dass man, um die Gleichheit mit dem Nordlande herzustellen, zu Gunsten jedes der 9 Dingbezirke der 3 übrigen Landesviertel noch ein viertes Godord zu den wirklich bestehenden dreien hinzufingirte, und dass eben diese fingirten Godorde es waren, welche als forráðsgoðorð bezeichnet wurden. Das Wort forráð (an forað, d. h. Gefahr, Verderben, Grausen, ist natürlich nicht zu denken, obwohl auch hiefür zuweilen forráð geschrieben steht) bedeutet bekanntlich soviel als Herrschaft, Verwaltung, Pflege. Oft genug wird für das Godord die Bezeichnung mannaforráð gebraucht, und auch auf die königliche Gewalt finden die Ausdrücke forráð, að ráða fyrir, u. dgl. unbedenkliche Anwendung. Forráðsmaður heisst ein Anführer, aber auch ein Verwalter; einen Mann, welchem die Dispositionsbefugniss über sein eigenes Vermögen zusteht, bezeichnet man als einen „er forráð á aura sinna" (Grágás, §. 228, S. 164); der Ehemann ist „rèttr forráðandi fjár" seiner Frau (Grágás, Festa þ., cap. 54, S. 377), ganz wie der Vormund eines Minderjährigen „lögráðandi fjár" desselben heisst, (Grágás, §. 4, S. 17), und wenn der letztere auch wohl schlechtweg als „lögráðandi" des Minderjährigen selbst (ebenda), oder der Geschlechtsvormund eines Weibes als „lögráðandi hennar" bezeichnet wird (ebenda, §. 144, S. 34, 35, und öfter), so wird diesem letzteren auch wohl ausdrücklich ein „forráð hennar" beigelegt (Ólafs s. ens helga, cap. 97, S. 105, edd. Munch und Unger); endlich liegt es auch nur wenig ab, wenn wider andere Male das Wort im Sinne von Verfügung, Bestimmung, steht, wie etwa wenn einmal ein Kaufmann, welchem der heilige Ólaf ein Commissionsgeschäft anträgt, demselben antwortet, das solle „á hans forráði" sein (ang. Ort, cap. 49, S. 50), oder wenn die Grágás, §. 24, S. 45, vorschreibt, jeder Gode solle rechtzeitig seine Richter ernennen oder im Verhinderungsfalle einen Andern mit deren Ernennung beauftragen, und es solle dann „hvers þeirra forráð jafn rètt, er þá er til tekinn," u. dgl. m. Da mochte nun jenes fingirte Godord, dessen Vertreter jedesmal von den 3 wirklichen Goden des betreffenden Bezirkes erwählt wurde, als ein unter ihrer gemeinsamen Pflege und Verfügung stehendes betrachtet worden sein, und dessen Bezeichnung als „unter Administration stehendes Godord" mag sich von hier aus wohl erklären lassen. Wie dem aber auch sei, soviel darf jedenfalls als sicher betrachtet werden, dass unser Interpolator einen

so alterthümlichen und zugleich in keiner anderen uns erhaltenen Quelle vorkommenden Legalausdruck nur aus einer sehr alten und sehr verlässigen Quelle bezogen haben kann; wir werden kaum fehlgehen, wenn wir dieselbe wider in jener ersten Redaction der Íslendíngabók suchen, mit deren uns vorliegendem umgearbeitetem Texte das Einschiebsel sich so genau berührt, und wir sehen somit auch hier wider, wie dieser umgearbeitete Text unter Beibehaltung des wesentlichen Inhaltes und gutentheils auch der Wortfassung der älteren Recension diese doch in Nebenpunkten nicht unerheblich gekürzt und verändert widergab. Da die Interpolation einerseits in der mechanischsten Weise in die Sage hineingeschoben wurde, mit welcher dieselbe von Haus aus nicht das Mindeste zu thun hatte, und andererseits in unseren sämmtlichen Papierhss. mit alleiniger Ausname zweier sehr junger und ziemlich schlechter gleichmässig zu finden ist, lässt sich übrigens zwar mit Sicherheit annemen, dass dieselbe bereits in der Vatnshyrna gestanden haben werde, aber in keiner Weise feststellen, ob dieselbe erst von deren Schreiber herrühre, oder auch von diesem bereits in der von ihm gebrauchten Vorlage vorgefunden worden sei; ein genaueres Eingehen auf die sehr verwickelte Frage nach dem Alter der Hænsa-þóris s. selbst verspricht demnach für meinen Zweck keinen Nutzen, und kann desshalb an diesem Orte füglich unterbleiben.

Fasse ich nun schliesslich die Ergebnisse meiner bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so sind es folgende. In litterargeschichtlicher Beziehung hat sich, wenn ich von den Resultaten absehe, welche hinsichtlich der Entstehungsgeschichte des þorsteins þ. uxafóts, der þórðar s. hreðu, dann der Melabók beiläufig gewonnen wurden, herausgestellt, dass die uns allein erhaltene zweite Bearbeitung der Íslendíngabók Ari's keineswegs blos dadurch von der uns verlorenen ersten Redaction derselben sich unterschieden hatte, dass in jener ersteren die in dieser letzteren enthaltenen Stammtafeln und Königsgeschichten weggelassen worden waren, sondern auch durch eine ungleich strammere und knappere Fassung, welche trotz aller oft wörtlichen Uebereinstimmung mit jenem früheren Entwurfe doch vielfach einzelne Notizen, welche dieser ausführlicher gebracht hatte, verkürzt, und einzelne Angaben, welche derselbe enthalten hatte, völlig beseitigt zeigte. Herausgestellt hat sich

aber auch, dass im 13. und wohl auch noch im 14. Jhdt. jene ältere Recension der Íslendíngabók noch vielfach neben der neueren gebraucht und ausgeschrieben wurde, so dass wir manche aus ihr stammende Notizen, welche aus dem uns vorliegenden Texte des Werkes verschwunden sind, in anderen Quellen allenfalls noch nachzuweisen im Stande sein mögen. Als solche Excerpte aus der älteren Íslendíngabók wurden dabei zunächst die Angaben erkannt, welche einerseits die Hauksbók und der þorsteins þ., andererseits die þórðar s. hreðu und der Anhang zur jüngeren Melabók über die Gesetzgebung Úlfljóts und die Ordnung der Bezirksverfassung Islands im Wesentlichen übereinstimmend bringen, und liess sich dabei feststellen, dass für die ersteren beiden Werke die Bearbeitung der Landnáma sei es nun des Styrmir oder des Sturla, für die beiden letzteren dagegen die von Snorri Markússon redigirte älteste Melabók als Mittelglied gedient hatte; weiterhin durfte aber auch das auf die Ordnung der Bezirksverfassung bezügliche Einschiebsel der Hænsa-þóris s., und vielleicht sogar die in der Eyrbyggja und in der Kjalnesínga s. enthaltene Beschreibung altisländischer Tempel auf dieselbe Quelle zurückgeführt werden. Für die Verfassungsgeschichte aber des isländischen Freistaates dürfte der sich ergebende Gewinn darinn bestehen, dass durch die Zurückführung der eben bezeichneten Quellenstellen auf die ältere Redaction der Íslendíngabók nicht nur deren Glaubwürdigkeit im Allgemeinen festgestellt, sondern überdiess ein sicheres Princip ermittelt ist, von welchem aus für den Fall einer Abweichung derselben von der uns vorliegenden jüngeren Bearbeitung dieses Werkes die Entscheidung über deren Werth oder Unwerth sich bestimmen zu lassen hat. Ergeben sich Widersprüche zwischen solchen Stellen und unserer Íslendíngabók, so ist zunächst zu untersuchen, ob diese nicht vielleicht nur durch irgendwelche Ungeschicklichkeit veranlasst seien, welche bei der Benützung des älteren Werkes Ari's begangen wurde, sei es nun beim Excerpiren, oder bei der Einschaltung des Excerptes in die dasselbe enthaltende Quelle; sollte sich aber auch eine derartige Erklärung der Discrepanz nicht entdecken lassen, so würden wir uns dennoch unbedenklich für die Angaben der neueren Íslendíngabók zu entscheiden haben, weil ja Ari selber erklärt, in seiner späteren Bearbeitung manche Aenderungen auf Grund inzwischen erlangter zuverläs-

sigerer oder genauerer Nachrichten vorgenommen zu haben, und somit der von ihm selber reformirte Text unzweifelhaft grössere Autorität anzusprechen hat als der nicht reformirte. Zeigt die Ueberlieferung irgend welche Unklarheit, während unsere verschiedenen Texte in ihrer Wortfassung auseinandergehen, so mögen dieselben sämmtlich als Interpretationsbehelfe verwendet werden, nur dass dabei natürlich dem unter ihnen bestehenden Filiationsverhältnisse stets die gebührende Rechnung zu tragen ist. Ergänzen sich endlich die verschiedenen Texte gegenseitig, indem der eine Notizen enthält, welche dem anderen fehlen, während sie doch mit dessen übrigem Inhalte wohl vereinbar sind, so dürfen dieselben unbedenklich alle neben einander gebraucht werden, da ja, wenn die neuere Íslendíngabók sich als die reichere erweist, angenommen werden muss dass diese ihre Bereicherung auf Zusätzen beruhe, welche Ari selber wohl überlegt auf Grund weiterer ihm zugegangener Nachrichten gemacht habe, während in dem umgekehrten Falle, da die ausnamsweise erhaltenen Ueberreste seiner älteren Redaction ein Mehreres enthalten, immerhin vermuthet werden darf, dass dieses Mehr lediglich durch die kürzere Fassung der jüngeren Bearbeitung beseitigt, keineswegs aber als unglaubwürdig gestrichen worden sein werde. So wird demnach, um sofort die wichtigeren Consequenzen aus diesen Grundregeln zu ziehen, vor Allem daran festgehalten werden müssen, dass die Eintheilung der Insel in ihre vier Landesviertel, sowie die Feststellung der 13 Dingbezirke, in welche diese wider zerfielen, nicht etwa schon durch die Úlfljótslög eingeführt worden sei, sondern erst um reichlich 30 Jahre später auf den Antrag des þórður gellir. Während Jón Eiríksson diesen Sachverhalt bereits richtig erkannt hatte (vgl. Jón Árnason, Historisk Indledning til den gamle og nye islandske Rættergang, Kopenhagen, 1762, S. 312, und Holberg, Danmarks og Norges geistlige og verdslige Staat, Kopenhagen 1762, S. 508—9), haben neuere isländische Verfasser durch die Hauksbók sich zu der entgegengesetzten Anname verführen lassen (z. B. Jón Sigurðsson, in seiner Anmerkung zur Hænsa-þóris s., S. 174; Guðbrandur Vigfússon, um tímatal, S. 299—300); ich selber (Entstehung des isländischen Staates und seiner Verfassung, S. 158) bin ebenso wie Munch (Norwegische Geschichte, I, 2, S. 155—7) schon früher zu jener ersteren Ansicht zurückgekehrt; dass diese aber in der

That die richtige sei, und dass die abweichende Angabe der Hauksbók und des þorsteins þ. lediglich auf der verkehrten Einstellung eines allzu buchstäblichen Excerptes aus der älteren Íslendíngabók beruhe, dürfte oben bereits genügend dargethan, und nicht minder auch bereits nachgewiesen sein, dass bezüglich des Einschiebsels in die Hænsa-þóris s. ein Gleiches zu gelten hat, falls man nicht etwa vorziehen sollte, hier durch Aenderung der Interpunction und an diese sich anschliessende andere Auslegung abzuhelfen. Die Angaben ferner der oben genannten 4 Quellen über den Tempelring und die für den gerichtlichen Eid vorgeschriebene Schwurformel, dann über den Schutz, welchen die Úlfljótslög den Landgeistern gewährten, dürfen als vollkommen verlässig und glaubwürdig gelten, obwohl unsere Íslendíngabók von ihnen Nichts weiss; genau dasselbe muss aber auch von den Nachrichten über die Verbindung des allsherjargoðorð mit dem Geschlechte Íngólfs, sowie über die Nennung der þíngmörk in der für die Hegung des Alldinges gebrauchten Formel gelten, obwohl von Beidem nur in der þórðar s. und der jüngeren Melabók Erwähnung geschieht. Endlich ist auch die Motivirung zu acceptiren, welche das Einschiebsel der Hænsaþóris s. für die Art der Besetzung der lögrètta an die Hand giebt, und der Name der forráðsgoðorð als ächt und alterthümlich anzuerkennen, obwohl in beiden Beziehungen jener unbeholfenste aller Interpolatoren durch keine anderweitige Quelle unterstützt lediglich auf seiner eigenen Autorität zu ruhen scheint.

Anmerkungen.

1. In seiner vortrefflichen Abhandlung: Om Ridderen og Rigsraaden Hr. Hauk Erlendssön, Islands, Oslo og Gulathings Lagmand, og om hans literære Virksomhed (in den Annaler for nordisk Oldkyndighed og Historie, 1847), S. 207—8, hat Munch auf die Bedeutsamkeit des Herrentitels hingewiesen, und daraus dass Haukur denselben zwar in der Fóstbræðra s. und in der von seiner Hand geschriebenen þorfinns s. karlsefnis, nicht aber in der Landnáma und Kristni s. führe, den Schluss ziehen wollen, dass diese beiden Quellen vor, jene beiden dagegen nach dem Jahre 1304 geschrieben seien, als in welchem Jahre Haukur bereits Ritter gewesen sei. Jón þorkelsson hat sich bereits gegen diese Folgerung erklärt (Nokkur blöð úr Hauksbók, Reykjavík, 1865, S. XVI), und ich kann auch meinerseits deren Stringenz in keiner Weise zugeben. Bezüglich der Kristni s. und Fóstbræðra s scheint zunächst ein Uebersehen im Spiele zu sein, denn in keiner von beiden Quellen finde ich den Hauk auch nur genannt, wogegen die þorfinns s., cap. 15, S. 442 (Grönlands historiske Mindesmærker, I) ihm allerdings den Herrentitel beilegt. Anderntheils finde ich unter den mir zugänglichen norwegischen Urkunden dem Manne jenen Titel, wenn ich von einer undatirten, aber wohl um 1305 ausgestellten absehe, erst in zwei vom 10. und 12. April 1306 datirten beigelegt (Diplomatarium Norvegicum, I, nr. 106, S. 96; II, nr. 82, S. 72; III, nr. 64, S. 72), während derselbe in Urkunden aus den Jahren 1302, 1303, und vielleicht selbst noch 1304 fehlt (ebenda, II, nr. 66, S. 58; I, nr. 97, S. 89, und nr. 103, S. 93, welche letztere Urkunde undatirt ist). Aber zugegeben, dass Haukur schon im Jahre 1304 als Ritter, oder selbst schon im Jahre 1303 als Herr bezeichnet sich nachweisen lasse (Ersteres nach Munthe, in den Samlinger til det Norske Folks Sprog og Historie, I, S. 170, und Munch, ang. O., S. 176; Letzteres nach Finn Magnússon, Grönlands hist. Mindesm., I, S. 34), so darf doch aus dem Fehlen des Herrentitels in dem einen oder anderen von seiner Hand herrührenden Schriftstücke in keiner Weise auf dessen Entstehung vor jenen Jahren geschlossen werden, da ja der Lögmann denselben sogar in von ihm selbst ausgestellten officiellen Urkunden aus späteren Jahren noch oft genug wegliess, wie diess Documente aus den Jahren 1310, 11, 13, 16, 18, 21, 22 und 1332 evident darthun (Diplom. Norveg. I, nr. 147, S. 129—30; nr. 153, S. 136; nr. 165, S. 143; nr. 220, S. 178; II, nr. 103, S. 90; nr 116, S. 102; III, nr. 93, S. 94; nr. 114, S. 111; nr. 124, S. 119; V, nr. 57, S. 54).

2. Die Belege findet man bei Jón Sigurðsson, Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi, S. 44—5, 46, 48—9, und 58—9, (im Safn til sögu Íslands og íslenzkra bókmennta, II; Kopenhagen, 1860).

3. Vgl. Odd's Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 58, S. 55, und cap. 60, S. 60 der Stockholmer Recension, sowie S. 64 und 68 der Upsalaer Fragmente, in Munchs Ausgabe; ferner cap. 67, S. 354, und cap. 69, S. 363, der Kopenhagner Recension, in Bd. X der Fornmanna sögur. Die Angabe der norwegischen Heimat þorsteins fehlt nur in der letzteren Recension, der jüngsten, und auch in ihr doch wohl nur zufällig. Vgl. ferner Heimskríngla, Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 102, S. 301; Fagurskinna, §. 80, S. 66; endlich die ausführlichere Ólafs s. Tryggva-

sonar, cap. 233, 255 und 256, in den FMS., II, S. 251 und 329—30, dann III, S. 4. Die Angaben der letzteren sind auch in die Flateyjarbók übergegangen, I, S. 452, 491 und 494, so wenig auch die letzte derselben zu deren þorsteins þ. passen will.

4. Die Chronologie des þorsteins þ. ergiebt sich daraus, dass derselbe den þorstein im Alter von 12 Jahren Norwegen besuchen und dort zwei Winter zubringen, dann drei Winter auf Island bleiben und nach deren Ablauf nach Norwegen zurückkehren lässt, während er andererseits angiebt, dass seine Rückkunft in dieses Reich gerade in die Zeit des Regierungsantrittes des Königs Ólafur Tryggvason gefallen sei (Flbk. I, S. 256—7). Da dieser letztere Vorgang unzweifelhaft dem Jahre 995 angehört, müsste somit þorsteinn im Jahre 978 geboren und im Jahre 985 sieben Jahre alt geworden sein; in beiden Zeitpunkten aber wird Geitir als Hausgenosse seines Sohnes erwähnt (S. 252—3, ebenda). Ueber das wirkliche Alter Geitir's fehlen uns genauere Angaben; doch zeigt die Vopnfirðínga s., dass er bei seinem Tode, welchen die Annalen mit seltener Einstimmigkeit dem Jahre 987 zuweisen, noch ein kraftvoller Häuptling war, und da er überdiess (ebenda, S. 5) als ein Altersgenosse Broddhelgi's bezeichnet wird, lässt sich noch ein etwas präciserer Schluss aus dem Alter dieses letzteren ziehen. Wir wissen nämlich, dass þorsteinn hvíti erst nach der Landnamezeit, also gewiss nicht vor 900, nach Island herüber kam (þorsteins þ. hvíta, S. 35), dann dass er volle 60 Jahre zu Hof im Vopnafjörður sass, nachdem er zuvor ein paar Jahre auf einem anderen Gute gewohnt hatte (Vopnfirðínga s., S. 3; Landnáma, IV, cap. 1, S. 239); vor den Jahren 960—65 kann derselbe somit unmöglich gestorben sein. Wir hören aber auch, dass þorsteins Enkel, Broddhelgi, 3 Jahre alt war, als sein Vater þorgils im Alter von 30 Jahren erschlagen wurde, und dass er 18 Jahre alt war, als þorsteinn fagri ein Jahr vor seines Grossvaters Tod diesen verliess (þorsteins þ. hvíta, S. 43 und 44—47). Setzen wir also des weissen þorsteins Tod in das Jahr 965, so ergiebt sich für die Geburt des þorgils das Jahr 919, was recht wohl zu dem Umstande passt, dass þorsteinn erst nach seiner Niderlassung in Island heirathete und dass þorgils erst dessen dritter Sohn war (S. 35, ebenda); für Broddhelgi's Geburt aber würde sich das Jahr 946 berechnen, und der gleichalterige Geitir somit bei seinem Tode erst in den Vierzigen gewesen sein (vgl. Guðbrand Vigfússon, Um tímatal í Íslendínga sögum, im Safn til sögu Íslands, I, S. 266).

5. Dass die Flateyjarbók in dem betreffenden Abschnitte nicht unmittelbar aus der Landnáma, vielmehr zunächst aus der Ólafs s. Tryggvasonar geschöpft hat, wenn auch mit manchen Veränderungen und zumal Abkürzungen, ergiebt sich zumal aus Folgendem. Die Ólafs s. schaltet, nachdem sie des christlichen Landnamsmannes Örlygur Hrappsson einlässlich gedacht hat, folgende Bemerkung ein, cap. 119 und 120, S. 244—5 (FMS., I): „Margir voro þeir menn aðrir, er skírðir komu út higat til Íslands ok námu hèr land; en fyrir því at miklu voro fleiri landnámamenn heiðnir ok blótmenn miklir, þeir er með öllu afli stóðu móti rèttum átrúnaði, ok með illgirnd amaðu ok fyrirdæmdu kristna menn, sem sagt mun vera síðarr, en hinir sjálfir úngir í trúnni, þá hurfu þeir sumir aptr til heiðni, er áðr voro kristnir at kalla; en þó at nökkuris landnámamenn kastaði eigi með öllu kristni, þá voro náliga öll þeirra börn heiðin ok afkvæmi, því at kennimenn voro enghir á landinu nè aðrir þeir, at fólkit siðaði. (cap 120) En fyrir því er hèr ritað af nökkurum landnámsmönnum, at þat sýnist eigi úviðrkvæmiligt at geta í þessi frásögn nökkurra þeirra manna, er hèr hafa trúat á sannan guþ, furr enn kristnin var lögtekin á Íslandi, ok segja hverrar ættar þeir menn hafa verit, svá sem þat sè fyrirboðan eða tilruðníng þess hins fagnaðarfulla umskiptis sem eptir ferr, at alt landsfólkit snèrist frá fjandans villu til sanns drottins þjónusto, svá at æ síþan hefir kristindómr haldizt ok próvazt, en aldregi eyðst. Avrlýgr hinn gamli", u. s. w., worauf dann noch eine Reihe weiterer Notizen über andere christliche Einwanderer folgt. Diese Auslassung, zu welcher der Schluss der Landnáma, V, cap. 15, S. 321—22 nur einen sehr dürftigen Anhaltspunkt bot, steht hier in sich völlig abgeschlossen, und zugleich in einem vollkommen passenden Zusammenhange; in der Flateyjarbók dagegen

wird dieselbe, I, S. 263, mit wenigen Abkürzungen und Veränderungen zwischen eine Notiz über das Geschlecht Ingólfs und eine andere über die Nachkommen Ketils flatnefs eingeschaltet, während dann hinterher, S. 264, am Schlusse der Besprechung Örlýgs, doch wider die Worte folgen: „margir voru þeir adrir menn er skirdir kuomu vt hingat ok bygdu her landit", — ein deutlicher Beweis, dass dem Schreiber dieser Hs. ein Original ganz von der Beschaffenheit unserer Ólafs s. vorgelegen hatte, welches er nur mit seiner gewöhnlichen Flüchtigkeit veränderte. Dass die Flbk. für die ungeschickte Lesart unserer Ólafs s. „æ siþan hefir kristindómr haldizt ok próvazt" die bessere Lesung „halldizst ok friouazst" bietet, beweist nur, dass ihrem Schreiber eine bessere Hs. jener Sage zur Hand war als ihren neueren Herausgebern, kann aber die Stichhaltigkeit der obigen Folgerung nicht abschwächen.

6. Vgl. die Vorrede zur älteren Ausgabe der Landnáma (Kopenhagen, 1774), fol. b, 2, sowie die Vorrede zu den Íslendínga sögur, I (1843), S. XXV—XXVIII, und XXXIV. Die Versicherung Finn Magnússon's, dass beide Hss. von derselben Hand geschrieben seien, kann den im Texte angeführten Zeugnissen gegenüber um so weniger in Betracht kommen, als derselbe unmittelbar vorher, und zwar unter ganz unbegründeter Berufung auf Dr. Hannes Finnsson, den sèra þórð Jónsson von Staðastaður statt des gleichnamigen, aber weit älteren Pfarrherrn im Hítardalur zum Schreiber von AM. 106 macht.

7. Vgl. Petri Joh. Resenii bibliotheca Regiæ Academiæ Hafniensi donata (Hafniæ, 1685), S. 369, sowie Guðbrands Vorrede zu den von ihm und Th. Möbius edirten Fornsögur, S. XIV—XVII, und zu seiner Ausgabe der Bárðar s. Snæfellsáss, u. s. w., S. XI, Anm. 1.

8. In die Hervararsaga, cap. 18, S. 499, ist das Wort „meina" aus einer im Jahre 1694 geschriebenen Hs, und in die Hjalmters s., cap. 13, S. 488 ist es ebenfalls aus einer jüngeren Papierhs. gekommen (vgl. Fornaldar sögur, I, S. XXVI, und III, S. XI—XII), in die Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 3, S. 6 der Ausgabe Guðbrands hat dasselbe eine um das Jahr 1650 geschriebene Hs. gebracht (vgl. S. XII der Vorrede Guðbrands).

9. Vgl. Guðbrands Vorreden zur Bárðar s. Snæfellsáss, u. s. w., S. IX—XI, und XIV—XV, und zu den Fornsögur, S. XIV—XVII, sowie XXII—XXIII. (Ich bemerke übrigens nachträglich, dass Theodor Möbius auf mein Ansuchen im Herbste 1867 die Gefälligkeit gehabt hat den handschriftlichen Befund nochmals einzusehen, aber die unter Add. 20 fol. und AM. 564 A. 4° aufbewahrten Fragmente in völlige Verwirrung gerathen fand). Im Uebrigen vgl. was ich über Jón Hákonarson in meiner Abhandlung „Ueber die Ausdrücke: altnordische, altnorwegische und isländische Sprache", Anm. 35, zusammengestellt habe; es scheint fast, als ob die in seinem Auftrage geschriebene Vatnshyrna in derselben Weise die Íslendínga sögur habe zusammenfassen sollen, wie die Flateyjarbók die Noregskonúnga sögur. Von den in der ersteren enthaltenen Sagen sind aber die Flóamanna s. und die Vatnsdæla durch Guðbrandur Vigfússon und Theodor Möbius (Fornsögur; Leipzig, 1860), dann die Eyrbyggja durch Guðbrandur (Leipzig, 1864) herausgegeben worden, alle drei wesentlich auf Grund von Abschriften, welche vom Cod. Resen. noch vor seiner Zerstörung genommen worden waren; ebenso hat Guðbrandur die Bárðar s. Snæfellsáss, die þórðar s hreðu, den Bergbúa þ. und den Kumlbúa þ., endlich den Draumur þorsteins, nach den betreffenden Membranfragmenten unter Zuhülfename späterer, ergänzender Abschriften herausgegeben (Kopenhagen, 1860). Ausserdem hat Jón Sigurðsson die in Addit. 20 fol. aufbewahrten Fragmente der Hólmverja s. abdrucken lassen (Íslendínga sögur, II, S. 476—80; vgl. S. XI—XII der Vorrede), und scheinen unter den zu seiner Ausgabe der Kjalnesinga s. benützten Hss. wenigstens die unter die Classe B. gestellten denselben Ursprung zu verrathen; endlich sollen auch die sämmtlichen Papierhss. auf die Vatnshyrna zurückgehen, welche seiner Ausgabe der Hænsaþóris s. zu Grunde liegen.

10. Wegen der engen Beziehung, in welcher die Ermordung des Königs Sigurður slefa zu unserer þórðar s. steht, stelle ich hier die übrigen Quellenzeugnisse über diesen Vorgang

zusammen. Es heisst aber im Ágrip af Noregs konúnga sögum, cap. 8 (FMS. X, S. 385—6): „Sva er sagt at Vorsar gerþo fær at Haraldi konungi oc þeim braþrum (spätere Correctur: oc Sigurþi) a þingi eino, oc vildo taka af lifi; en þeir comosc undan; en þeir drǫpo siþan Sigurþ slefo a Alrecsstoþum, var þar flocs foringi Vemundr vǫlobriotr; drap Sigurþ maþr sa er het þorkel clypr, er Sigurþr hafþi tekit kono hans nauþga; lagþi hann Sigurþ gegnum meþ sverþi, oc hefndi hans þegar hirþmaþr hans, sa er het Erlingr gamle.“ Die Heimskríngla, Haralds s. gráfeldar, cap. 14, S. 121, sagt ferner: „Sigurðr konungr slefa kom til bús Klypps hersis, hann var son þórðar Hörðakárasonar; hann var ríkr maðr ok kynstórr. Klyppr var þá eigi heima, enn Álof kona hans tók vel við konungi, ok var þar veizla góð, ok drykkjur miklar. Álof var Ásbjarnar dóttir, systir Járnskeggja, norðan af Yrjum. Hreiðarr var bróðir Ásbjarnar, faðir Styrkárs, föður Eindriða, föður Einars þambaskelfis. Konungr gekk um nóttina til hvílu Álofar, ok lá þar at úvilja hennar. Síðan fór konungr í brott. Eptir um haustit fóru þeir Haraldr konungr ok Sigurðr bróðir hans upp á Vörs, ok stefndu þar þing við bœndr. En á þinginu veittu bœndr þeim atför, ok vildu drepa þá, en þeir kómust undan, ok fóru í brott síðan. Fór Haraldr konungr í Harðángr, en Sigurðr konungr fór á Álreksstaði. En er þat spyrr Klyppr hersir, þá heimtast þeir saman frændr, ok veita atferð konungi; var höfðingi fyrir ferðinni Vemundr Völubrjótr. En er þeir koma á bœinn, þá ganga þeir at konungi; Klyppr lagði hann með sverði í gegnum, ok varð þat bani hans, en þegar í stað drap Erlingr gamli Klypp.“ Fast mit denselben Worten erzählt den Vorgang die ausführlichere Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 40 (FMS., I, S. 63—4, sowie Flbk, I, S. 69—70), nur dass hier der Name des Mannes ungenannt bleibt, welcher den Klypp erschlug. In der Heimskríngla, Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 60, S. 173, findet sich ferner noch die kurze Notiz: „þórðr faðir Klypps hersis, er drap Sigurð slefu Gunnhildarson“ (ebenso FMS., I, cap. 143, S. 287, und Flbk, I, S. 287), in der Ólafs s. ens helga (ed. Munch und Unger), cap. 13, S. 11, die andere: „Klyppr son þorðar Haurðacara sonar drap Sigurð konung slefo“ endlich im þorsteins þ. uxafóts (Flbk, I, S. 250) die dritte: „Styrkarr het madr Endridason (falsch!) Hræidarssonar. þeir voru brædr Hræidarr ok Asbeornn fadir Jarnnskeggia af Yrium en systir þeirra var Olof er atti Klyppr hessir er drap Sigurd konung slefu.“ Weiterhin erzählt die Fagurskinna, §. 35, S. 31: „Svá er sagt at Sigurð slefu, bróður Haralds konungs, drap Klyppr hersir bróður sunr þorleifs hins spaka, sunr þórðar Hörðakára sunar, ok var þat til saka at Sigurðr hafði tekit konu Klypps nauðga. Klyppr lagði Sigurð í gegnum með sverði, en hans hefndi hirðmaðr hans, sá er hèt Sigurðr“ (die zweite Hs. fügt bei: enn gamli). Erheblicher noch weicht ab der Bericht des Breve chronicon Norvegiæ, S. 12: „Sed Siwardus a plebeis Vorsorum principante Wemundo volubrut jn consilio cum multis occisus est. Gunrodum vero jn villula Alrecstadum juxta quam nunc sita est Bergonia civitas opulentissima qvidam Torkellus Clypper cognominatus, cujus vxorem inuitam stuprauerat, gladio perfossum vita privavit. Quem vnus de stipendiariis suis nomine Erlingus senex viriliter vindicavit“; doch könnte die hier vorliegende Verwechslung K. Sigurð's mit seinem Bruder Guðröður vielleicht ebensogut wie die Nennung eines Sigurður statt des Erlíngur gamli in der Fagurskinna auf einen blosen Schreibfehler zurückzuführen sein. Endlich ist noch ein eigener „þáttur af Sigurði konúngi slefu, syni Gunnhildar“ zu erwähnen, welcher sich in die Flbk, I, S. 19—21 eingestellt findet. Nach ihm wird der hersir þorkell klyppur aus Hörðaland, ein Sohn des þórður Hörðakárason, von K. Sigurður slefa nach England geschickt. Als Vorwand dient der Auftrag, von K. Aðalráður Schatzung zu erheben; in Wahrheit aber speculirt der König auf þorkels Tod, da von allen Boten, die früher mit der gleichen Sendung beauftragt worden waren, keiner zurückgekommen war, und benützt denn auch sofort dessen Abwesenheit, um seiner Frau. Ólöf, Gewalt anzuthun. Aber þorkell weiss es durch sein kluges Benemen dahinzubringen, dass der englische König, wenn er gleich jeden Tribut nach wie vor verweigert, wenigstens ihn selber reich beschenkt entlässt; nach seiner Rückkehr erfährt er, was geschehen war, lässt es aber ruhig zu einem Ding kommen, das an

einem nicht näher bezeichneten Orte gehalten wird, und übergiebt hier dem Könige die aus England mitgebrachten Geschenke. König Sigurðr spricht sich sehr zufrieden aus über die Erledigung seines Auftrages; aber jetzt erklärt þorkell, gleich auch eine zweite Angelegenheit erledigen zu wollen, und erschlägt ohne Weiters den König. Von einem Begleiter des letzteren, Ögmundur Hörðakárason, wird er sofort auch seinerseits erstochen; aber auch Ögmundur wird von þorkels Verwandten überfallen und in seinem Hause verbrannt, und Ólöf wendet sich aus Furcht vor der Königinn Gunnhildur an den Isländer Böðvarr, dessen Schiff gerade segelfertig ist, und welcher denn auch sie selber sammt ihrer Tochter Guðrún glücklich nach Island hinüberbringt. Dort heirathet Ólöf ihren Retter; die Guðrún aber nimmt der angesehene Häuptling Einarr Eyjúlfsson von þverá zur Frau, und ein Sohn beider wird nach seinem mütterlichen Grossvater þorkell klyppur genannt. — Diese letztere Erzählung hat nun freilich ihre sehr verdächtigen Seiten, und zumal erinnert die keiner anderen Quelle bekannte Versendung des Ehemannes nach England, um inzwischen seiner Frau sich zu bemächtigen, gar sehr an die Verschickung des Ívarr af Fljóðum nach Irland durch K. Sigurðr Jórsalafari, wie solche in der Morkinskinna, Hrokkinskinna und dem jüngeren Hryggjarstykki erzählt wird (FMS., VII, cap 27—28, S. 124—6, und cap. 32, S. 137), wenn nicht gar an Davids Verfahren gegen Uria den Hethiter. Aber doch ist nicht zu übersehen, dass die Heirath des Einarr þveræíngur mit Guðrún, einer Tochter des Klyppur, des Sohnes des þórður Hörðakárason, nicht nur durch die Recension A. der þórðar s., cap. 2, S. 94—5, und cap. 9, S. 104, sondern auch durch eine genealogische Aufzeichnung bestätigt wird, welche in den Íslendínga sögur, I, S. 361 gedruckt steht. Diese letztere ist nicht etwa der Melabók entnommen, wie Munch in seiner norwegischen Geschichte, Bd. I, 2, S 32, Anm. angiebt, sondern 3 Membranblättern (AM. 162, fol.), welche am Schlusse des 14. oder Anfange des 15. Jhdts., aber wie es scheint nach einer dem 13. Jhdte. angehörigen Vorlage, geschrieben sind, und da sie die Helga, eine Tochter der Guðrún und Einars, als die Grossmutter der þorkatla Aradóttir, der Grossmutter des Bischofs Klængur þorsteinsson von Skalholt († 1176) bezeichnet, erscheint ihre Angabe als höchst beachtenswerth. Um so weniger Werth glaube ich dagegen dem Umstande beilegen zu sollen, dass auch in den Hyndluljóð eine Reihe von Personen, welche dem Geschlechte Hörðakári's angehören, und darunter Klyppur selbst genannt werden. Es heisst nämlich hier, Str. 19:

„Ketill hèt vinr þeirra
Klyps arfþegi;
var hann móðurfaðir
móður þinnar;
þá var Fróði,
fyrr enn Kári,
hinn eldri var
Álfr um getinn,“

und wider Str. 21:

„Ísólfr ok Ásólfr,
Ölmóðs synir.“

Aber die confuse Art, wie dieses in der Flateyjarbók uns aufbewahrte genealogische Lied die verschiedensten altberühmten Geschlechter und Personen durcheinandermischt, nimmt ihm jede weitere Bedeutung als etwa die eines Zeugnisses dafür, dass die in ihm genannten Namen wirklich in Jedermanns Mund waren.

11. Die Frage nach der Lebenszeit des Miðfjarðar-Skeggi ist von Guðbrandur Vigfússon (Um tímatal í Íslendínga sögum, S. 369—71) bereits so gründlich erörtert worden, dass ich im Wesentlichen nur seine Beweisführung zu widerholen brauche. Wir wissen, dass Hroðný, eine Tochter Skeggi's, mit þórðar gellir verheirathet war, und wir sehen andererseits nicht nur diesen letzteren um das Jahr 960 als den angesehensten Häuptling im Westlande auftreten, sondern auch die Söhne, welche (nach der Laxdæla, cap. 7, S. 16) beide mit einander

gewannen, bereits in der zweiten Hälfte desselben Jhdts. als gestandene Männer handeln. Einer von ihnen, þórarinn fýlsenni, war bereits verheirathet und Vater eines halbwüchsigen Knaben, als þorvaldur víðförli auf Island den Glauben predigte, d. h. in den Jahren 981—85 (Kristni s., cap. 2, S. 6; þorvalds þ. víðförla, cap. 4, S. 42); ein zweiter, Eyjúlfur grái, zählte eben damals bereits zu den obersten Häuptlingen des Landes, während Snorri goði, ein Enkel der þóra, einer Schwester eben jenes þórður gellir, schon 18 Jahre alt war (Kristni s., cap. 1, S. 4; vgl. Laxdæla, ang. O.), und eben dieser Eyjúlfur wurde als das Christenthum nach Island kam, d. h. im Jahre 1000, als hochbetagter Mann getauft (Íslendingabók, cap. 12, S. 20); um 982 endlich verfolgen die Söhne des þórður gellir, nicht mehr er selber, den Eiríkur rauði wegen Todtschlags (Eyrbyggja, cap. 24, S. 37) — Eine zweite Tochter Skeggi's, þorbjörg, hatte ferner Ásbjörn enn auðgi zur Frau, dessen Vater, Hörður, als erwachsener Mann mit der Auður djúpauðga, also um 890—95, ins Land gekommen war (Landnáma, II, cap. 2, S. 67; cap. 17, S. 111—12; III, cap. 1, S. 170); eine Tochter beider, also eine Enkelinn Skeggi's, war Ingibjörg, die Frau des Illugi svarti und Mutter des Gunnlaugur ormstúnga, welcher letztere im Jahre 1008 als junger Mann fiel, und von seinem Vater überlebt wurde (Gunnlaugs s. ormstúngu, cap. 4, S. 202—3, und cap. 12—15, S. 270), u. dgl. m. Ein Mann nun, dessen Enkel um 980 schon in voller Kraft, und um 1000 alte Leute sind, von dem ferner um 980 bereits Urenkel herumlaufen können, muss sicherlich noch ziemlich tief im 9. Jhdte. geboren sein, und hiezu stimmt denn auch recht wohl, dass Miðfjarðar-Skeggi von der Landnáma, V, cap. 15, S. 321 zu den vornemsten Häuptlingen gezählt wird, welche um 930 lebten, und dass ihn die Kormaks s., cap. 2, S. 6—8 bereits zu der Zeit als den Häuptling des Miðfjörður bezeichnet, da Eiríkur blóðöx in Norwegen regierte, also um 930—35; wenn dieselbe Sage, cap. 9, S. 80-82, ihn allerdings auch noch weit später nennt, ein paar Jahre nämlich ehe K. Hákon Aðalsteinsfóstri fiel, also etwa um 958 (vgl. cap. 19, S 170), so steht diess doch mit jener früheren Angabe nicht in Widerspruch, da Skeggi hier bereits als ein hochbejahrter Mann auftritt. — Nicht minder gut passt endlich zu diesen Zeitangaben, was wir über das Alter Eiðs erfahren. Wir wissen aus der Landnáma, I, cap. 21, S. 62, III, cap. 1, S. 170, und V, cap. 2, S. 279—80 (die Angaben der Njála, cap. 20, S. 30 sind corrupt), dass dessen Frau, Hafþóra, mit dem berühmten Njáll Geschwisterkind war, welcher im Jahre 1011 in hohem Alter verbrannt wurde. Nach der Heiðarvíga s., cap 28, S. 359—60, und cap. 31, S. 368, fielen ferner Eiðs Söhne, Illugi und Eysteinn, in dem Kampfe auf der Heide, und er selber wird (cap. 35, S. 383—4), da er gelegentlich der Verhandlungen am Alldinge zum Frieden mahnt, als ein Greis geschildert; die Angaben über das Jahr, in welchem die Heiðarvíg stattfanden, schwanken freilich zwischen den Jahren 1013—19, weisen aber jedenfalls, da die Verhandlungen am Dinge nur um ein Jahr später gepflogen wurden, auch auf ein ziemlich frühes Geburtsjahr Eiðs. Endlich sagt die Laxdæla, cap. 57, S. 248—50, dass Eiður zu der Zeit, da sein dritter Sohn erschlagen wurde, bereits sehr alt gewesen, und dass aus diesem Grunde die Blutrache nicht mit dem gehörigen Nachdrucke betrieben worden sei; da unmittelbar zuvor Snorri goði's Umzug nach Sælingsdalstúnga besprochen wird, welcher etwa in das Jahr 1008 fällt, kann aber auch jene That nicht wohl viel später angesetzt werden.

Allerdings aber zeigen spätere Quellen von geringerer geschichtlicher Verlässigkeit eine Verschiebung der Lebenszeit des Skeggi. So schon die Grettla, welche, auf der Grenze zwischen den geschichtlichen und den ungeschichtlichen Sagen stehend, ihre gegenwärtige Gestalt jedenfalls erst am Anfange des 14. Jhdts. erhielt, da sie die spätere Lebenszeit des Gesetzsprechers Sturla þórðarson bereits als eine vergangene bezeichnet (vgl. cap. 49, S. 111, und cap. 95, S. 208, sowie Guðbrand Vigfússon, in den Ný félagsrit, XVIII, S. 162—4). Sie erwähnt (cap. 12, S. 19—20) einer Verhandlung am Allding, bei welcher Miðfjarðar-Skeggi den þorgrím Önundarson und seine Brüder gegen Flosi Eiríksson unterstützte, und verlegt dieselbe in die Amtsperiode des Gesetzsprechers þorkell máni, also in die Jahre 970—84. Freilich hat Guðbrandur Vigfússon (Um tímatal, S. 303) darzuthun gesucht, dass dieser Vorgang schon viel früher, nämlich bereits um

940 stattgefunden habe; aber soviel bleibt immerhin bestehen, dass nach der Meinung des Sagenschreibers Skeggi noch in der zweiten Hälfte des 10. Jhdts. ein vollkommen rüstiger Mann war. Widerum lässt die Sage den Grettir im Jahre 1021 die Arnarvatnsheiði verlassen, und kurz darauf einen gewissen Grímur hier seine Stelle einnemen, welcher Eiðs Sohn getödtet, und dadurch die Acht sich zugezogen hatte; im Jahre 1024 besucht sodann Grettir zum letzten Male seinen Freund Hallmund, welcher wenig später von eben diesem Grím getödtet wird; widerum ein Jahr später endlich wird dieser letztere von þorkell Eyjúlfsson angegriffen, welcher Eiðs Sohn rächen will, macht aber mit ihm seinen Frieden, und geht mit ihm ausser Lands (cap. 57, S. 131; cap. 61, S. 140—1; cap. 62, S. 142—6, und cap. 67, S. 155—6; vgl. Guðbrand, ang. O, S. 476—81). Da Eiður nach der Laxdæla, cap. 58, S. 252, noch lebte als der letztere Vorfall, den diese Sage freilich um etwa 17 Jahre früher ansetzt, sich zutrug, erscheint auch hier wider die Lebenszeit Eiðs, und damit auch die seines Vaters Skeggi, ungebührlich weit hinausgerückt. — Widerum lässt der Hrómundar þ. halta, (Flbk, I, S. 411—12), und mit ihm die Landnáma, II, cap. 33, S. 161, den Miðfjarðar-Skeggi bei Hrómunds Klagsache gegen Sleitu-Helgi sich betheiligen, und dieser Vorgang darf jedenfalls nicht früher als etwa um 980 angesetzt werden, da in dem Kampfe, welcher gleichzeitig stattfand, Hallsteinn (Hásteinn) Hrómundarson bereits tapfer mitkämpfte, welcher mit K Ólaf Tryggvason auf dem langen Wurme fiel (Hrómundar þ., S. 414; Landnáma, S. 167). Hiezu stimmt denn auch, dass Eyvindur sörkvir, welcher den Hrómund erst in hohem Alter erzeugt hatte, nach dem Tode des Ingimundur gamli, also um das Jahr 935, sich erstach (Hrómundar þ., S. 409—10; Vatnsdæla, cap. 23, S. 39; Landnáma, III, cap. 5, S. 186), und dass Hrómundur selbst als rüstiger Mann in dem Kampfe bei Deildarhjalli, um 945—50, mitstritt (Hrómundar þ., S. 410; Vatnsdæla, cap. 29, S. 47—8; Landnáma, S. 184), während er gelegentlich jenes Gefechtes mit Sleituhelgi bereits als hochbetagt und nahezu kampfunfähig bezeichnet wird (Hrómundar þ., S. 413; Landnáma, III, cap. 33, S. 162); lauter Umstände, welche mit der Anname Guðbrands (ang. O., S. 369 und 378) völlig unvereinbar sind, dass dieser letztere Kampf bereits in den Jahren 950—55 stattgefunden habe. In der That ist jene falsche Berechnung der Lebenszeit Skeggi's im Hrómundar þ. um Nichts auffälliger als der andere Verstoss, dass dieser ihn zu Skeggjastaðir statt zu Reykir wohnen lässt; auffällig ist dagegen allerdings, dass auch die Landnáma, und zwar in ihren sämmtlichen uns erhaltenen Recensionen, in jener ersteren Beziehung der falschen Fährte gefolgt ist. — Nach dem þorleifs þ. jarlaskálds (Flbk, I, S. 207 und 208—9) soll ferner Skeggi den þorleif bis zu seinem achtzehnten Jahre aufgezogen, und ihm dann zu seiner Reise nach Norwegen verholfen haben, Alles „a ofanverdum dogum Hakonar Hladajarls.“ Da Hákon jarl in den Jahren 965—95 regierte, würde diese seine spätere Zeit etwa den Jahren 985—95 anheimfallen. — Endlich lässt die Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 5, S. 9, den Skeggi ein Jahr, nachdem Eiríkur rauði sich in Grönland nidergelassen hatte, also um 985—6, bei diesem zu Gaste sein; er ist damals noch auf der Kauffahrt, und heirathet wie es scheint erst später, so dass sein Sohn Eiður noch ungeboren ist (cap 7, S. 13; cap. 11, S. 22—3). Hier also hat die Mishandlung der Chronologie ihren höchsten Punkt erreicht.

12. Durch die Stammtafel am Schlusse unserer Recension A, durch den Sigurðar þ. slefu, endlich durch die genealogische Notiz in AM. 162, fol., scheint mir der letztere Punkt vollkommen genügend erwiesen, und die von Munch, in seiner norwegischen Geschichte, I, 2, S. 32, Anm., gegen denselben gerichtete Polemik dürfte vorwiegend auf Misverständnissen beruhen. Es ist nämlich nicht richtig, dass unsere Sage die Ólöf zu einer Tochter des Miðfjarðar-Skeggi macht; nur in der gänzlich unbrauchbaren Ausgabe des Björn Markússon (Hólar, 1756) steht, cap. 2, S. 60: „Doottur Skeggia aa Reykium“, während Halldórr Friðriksson „á Yrjum“ giebt, und überdiess der Name Skeggi sich uns oben als eine sehr leicht zu berichtigende Textesverderbniss ergab. Ebensowenig ist es richtig, dass die oben erwähnten Quellen den Einar die Ólöf heirathen lassen; sie nennen ihn vielmehr nur als den Mann ihrer Tochter Guðrún, und da

diese offenbar um 965 noch ein Kind sein musste, wenn ihre Mutter noch anziehend genug sein konnte, um den K. Sigurð zu seiner Unthat zu reizen, und da überdiess nirgends gesagt ist, wann Einarr sie geheirathet habe, so ist der Umstand, dass dieser letztere noch um das Jahr 1020 am Leben war, mit jener Heirath ganz und gar nicht unvereinbar. Endlich ist allerdings richtig, dass die Landnáma von Einars Heirath mit der Guðrún Nichts weiss; aber sie nennt ja überhaupt keine Frau desselben, und soll daraus etwa sofort folgen, dass der Mann gar niemals geheirathet habe?

13. Im Sigurðar þ. slefu (Flbk, I, S. 21) heisst es von Böðvar: „ok var þorsteins brodur Hallz aa Sidu.“ Man pflegt diese Stelle, deren Verderbtheit zweifellos ist, dahin zu emendiren, dass man liest: „ok var þorsteins son, bróðir Halls á Síðu“; indessen will mir diese Verbesserung nicht recht einleuchten. Nirgends ist meines Wissens von einem Bruder Síðu-Halls die Rede, welcher Böðvarr geheissen hätte; ausserdem will es sich aber auch chronologisch wenig reimen, dass der Bruder eines Mannes, der um das Jahr 1000 in seiner vollen Kraft stand, und dessen Söhne damals im blühendsten Jugendalter waren, schon um 35 Jahre früher die Ólöf geheirathet haben, und nach kurzem Zusammenleben mit ihr gestorben sein sollte. Ich möchte vielmehr lieber an Böðvar hvíti denken, und demnach emendiren: „ok var faðir þorsteins, föður Halls á Síðu.“ Allerdings steht dem entgegen, dass die Landnáma, V, cap. 15, S. 321, bereits um 930 den þorstein, Síðu-Halls Vater, zu den vornemsten Häuptlingen im Lande zählt, nicht dessen Vater Böðvar; aber diese Angabe will auch zu der anderen Thatsache wenig passen, dass die Frau des þorsteinn Böðvarsson, þórdís, eine Enkelinn Hrollaugs war, welcher doch kaum vor 900 nach Island gekommen sein kann (Landnáma, IV, cap. 7, S. 256, und cap. 9, S. 261—2; Njála, cap. 97, S. 148), und es mag demnach irrthümlich þorsteins statt Böðvars Name in jenes Verzeichniss gekommen sein. Freilich musste Böðvarr im Jahre 965, da sein Enkel schon etwa zehnjährig sein mochte, zum Heirathen etwas alt sein; aber es wird ja auch angedeutet, dass die Heirath für Ólöf etwas Unpassendes hatte („veit ek þat at þat mun mællt at ek taka minna giaford nu enn fyrr“, sagt sie selber), und auf Böðvars Geschlecht kann sich dieser Vorwurf nicht beziehen, da dieses dem ihres früheren Mannes vollkommen ebenbürtig war, und ausserdem stimmt auch der rasche Tod des Mannes nach seiner Heirath recht wohl zu jener Vermuthung eines höheren Alters desselben.

14. In der Recension B, S. 8, heisst es: „Skeggi bjó at Reykjum, er kallaðr var Miðfjarðar-Skeggi. Hann var son Skinna-Bjarnar. því var hann Skinna-Björn kallaðr, at hann var vanr at sigla í Austrveg kaupferð, ok fœra þaðan gráskinn, bjór ok safala. Skeggi var garpr mikill ok einvígismaðr. Hann var lengi í víkingu. Ok eitt hvert sinn kom hann við Danmörk, ok fór til Hleiðrar, þangat sem haugr Hrólfs konungs kraka var, ok braut hauginn ok tók á braut sverðit Hrólfs konungs, Sköfnung, er bezt sverð hefir komit til Íslands, ok öxina, er Hjalti hafði átt hinn hugprúði; en hann náði eigi Laufa af Böðvari bjarka; því at hann fèkk hvergi sveigt hans armleggi. Síðan bar Skeggi Sköfnung.“ Die Landnáma, III, cap. 1, S. 169—70, sagt dagegen: „Skútaðar-Skeggi hèt maðr ágætr í Noregi; hans son var Björn, er kallaðr var Skinna-Björn, því at hann var Hólmgarðsfari (die jüngere Melabók liest für den letzteren Satz: hann átti son þann er Björn hèt; hann var farmaðr mikill (Hólmgarðsfari) ok kaupmaðr, fór opt í Austrveg, ok hafði betri skinnavöru en aðrir kaupmenn flestir, ok var af því kallaðr Skinna-Björn); ok er honum leiddust kaupferðir, fór hann til Íslands ok nam Miðfjörð ok Línakradal; hans son var Miðfjarðar-Skeggi; hann var garpr mikill ok farmaðr; hann herjaði í Austrveg ok lá í Danmörk við Sjóland, er hann fór austan; þar gekk hann upp, ok brauzt í haug Hrólfs kraka, ok tók þar or Sköfnúng, sverð Hrólfs konúngs, ok öxi Hjalta ok mikit fè annat, en hann náði eigi Laufa (für den letzteren Satz liest eine der harmonischen Hs, AM. 111, fol.: en hann fèkk eigi náð brandinum Laufa af Böðvari bjarka, því hann gat eigi sveigt armleggi hans). Skeggi bjó á Reykjum í Miðfirði.“ Es ist allerdings möglich, dass die jüngere Melabók und AM. 111,

fol. ihre Varianten aus der þórðar s. geschöpft haben; möglich aber auch, dass ihnen eine nunmehr verlorene Recension der Landnáma den Stoff zu denselben lieferte. — In der Recension B, S. 58 liest man ferner: „Hinn efra hlut æfi Skeggja, fór hann suðr í Ás, í Borgarfjörð, til Eiðs, sonar sins, ok andaðist þar; var hann heygðr fyrir norðan garð. Má þar sjá bein hans í náttmálavörðunni"; in der Landnáma, I, cap. 21, S. 62, heisst es aber: „Eiðr Skeggjason, er síðan bjó í Ási; þar dó Miðfjarðar-Skeggi, ok er þar haugr hans fyri neðan garð", und fehlt somit hier die genauere Angabe über das Schicksal der Gebeine Skeggi's, welche doch ebenfalls in einer nicht mehr erhaltenen Redaction der Landnáma zu finden gewesen sein dürfte.

15. Das Membranfragment der Melabók, S. 341, liest nämlich: „Hrafn hinn heimski Valgarðzson, Æfvarssonar, Vemundarsonar váganefs, þórólfssonar orðlokárs, þrándarsonar hins gamla, Haralldzsonar hillditannar", und die jüngere Melabók folgt dieser Lesart, nur dass sie am Rande auch die Version der Hauksbók beibringt. Verglichen mit der eigentlichen Landnáma und der Hauksbók werden also hier die Beinamen orðlokárr und váganefur zwischen Vemund und þórólf vertauscht, wird ferner Ævarr zwischen Valgarð und Vemund eingeschoben, und wird endlich þrándur hinn gamli an die Stelle des Hrærekur slöngvandbaugi gesetzt. Das erstere ist vielleicht ein bloser Schreibfehler; die beiden anderen Abweichungen aber kehren auch in der Njála, cap. 25, S. 38 wider, wo es heisst: „hann var sonr Jorvndar Goða Rannvessonar (anstatt Hrafnssonar) heimska Valgarzsonar Æfarssonar Vemvndarsonar Orðlokars þórólfssonar Vogvnefs þrándarsonar hins gamla Haralldzsonar Hillditannar Hrærekssonar Slonganbavga." Auch das Lángfeðgatal (bei Langebek, Scriptores rerum Danicarum, I, S. 5), die Hyndluljóð, Str. 27, sowie die Geschlechtsregister, welche sich in der Flateyjarbók an das Stück „Hversu Noregr bygðist" anschliessen, machen (I, S. 26 und 27) den Harald hilditönn zum Sohne des Hrærekur slöngvanbaugi, während das Sögubrot af fornkonúngum (FAS., I, cap. 6, S. 377), welches bereits in einer am Anfange des 14, wenn nicht am Ende des 13. Jhdts. geschriebenen Hs. vorliegt, den þrándur gamli und Hrærekur slöngvandbaugi zu Brüdern und Söhnen des Königs Haraldur hilditönn macht, wogegen dessen eigener Vater hier allerdings ebenfalls Hrærekur heisst (cap. 1, S. 366). Saxo Grammaticus bringt vollends seinen Röricus Slyngebond (III, S. 134, ed. Müller) in gar kein genealogisches Verhältniss zu seinem Haraldus Hyldetand, welcher letztere ihm bald ein Sohn des Borcarus und der Gro (VII, S. 337), bald des Haldanus und der Guritha ist (VII, S. 360—1); die Hervarar s. aber, cap. 20, (FAS., I, S. 509—10) macht den Harald zu einem Sohne K. Valdars und der Álfhildur, und geht somit widerum ihren eigenen Weg. Verschiedenartige Ueberlieferungen waren also bezüglich dieser Stammtafel schon sehr frühzeitig im Umlaufe; für meinen Zweck hat aber zunächst nur die Thatsache Bedeutung, dass unsere Recension A. an der einschlägigen Stelle aus einer Recension der Landnáma geschöpft hat, welche der Hauksbók und unserer eigentlichen Landnáma ungleich näher stand, als unserer älteren und neueren Melabók.

16. Was zunächst die Hauksbók und die jüngere Melabók über die Abstammung K. Hrólfs von dem Riesen Svasi beizufügen wissen, ist lediglich aus den „Hversu Noregr bygðist" und „Fundinn Noregr" überschriebenen Stücken geschöpft, wie uns solche die Flateyjarbók aufbewahrt hat (I, S. 22, und 220). Die Namensform Sölgi in der þórðar s. für Sölvi, wie die Hauksbók und die jüngere Melabók lesen, ist nicht nur durch die Gríms s. loðinkinna, cap. 1, (FAS., II, S. 143), belegt, sondern scheint auch in der eigentlichen Landnáma gestanden zu sein, deren Lesart „Sauga" denn doch offenbar für Saulga = Sölga verschrieben ist. Im Uebrigen ist dann nur noch zu bemerken, dass die þórðar s. liest: „föður Böðvars konúngs Kaums, föður þóris konúngs svíra, föður Ónars konúngs Arnar hyrnu", die eigentliche Landnáma dagegen, von unten heraufsteigend: „Ánssonar (Ánanssonar in der Hauksbók, an der zweiten Stelle, S. 257, Anm. 15; hier aber Ánssonar), Arnarsonar hyrnu (die Hauksbók lässt „sonar" weg und zwar auch an der zweiten Stelle) konúngs, þórissonar konúngs, Svína-Böðvarssonar, Kaunssonar konúngs", wobei sich augenscheinlich die Abweichungen theils auf eine Verschiedenheit der Namensform

(Áns, Ánars, Ónars), theils auf das Setzen oder Weglassen einer das Filiationsverhältniss andeutenden Abkürzung, wonach dann der folgende Name entweder zum blosen Beinamen wird oder selbstständig bleibt (so bei Kaum oder Kaun, dann bei Örn hyrna), theils endlich auf eine verschiedene Abtheilung der Namen und Beinamen unter sich reduciren (aus dem þórissonar konúngs, Svína-Böðvarssonar der Landnáma hat die þórðar s. herausgelesen: þórissonar konúngs svíra, Böðvarssonar). Nach allem Dem muss dem Interpolator der þórðar s. eine Recension der Landnáma vorgelegen haben, welche ebenso wie unsere Texte den Stammbaum in aufsteigender, nicht, wie er denselben umsetzte, in absteigender Richtung gegeben hatte, — in welcher die Namensform Sölgi, nicht Sölvi gestanden, und von Svasi noch nicht die Rede gewesen war, Beides wie in unserer eigentlichen Landnáma, — endlich in welcher einzelne Buchstaben und Abbreviaturen undeutlich genug geschrieben waren, um verschieden gelesen oder auch ganz übersehen werden zu können.

17. Nicht nur nach der Heimskríngla und den ihr folgenden Quellen, sondern auch bereits nach Odds Ólafs s. Tryggvasonar (cap. 21, S. 27, in Munchs Ausgabe) soll z. B. Ölmóður Hörðakárason ein Zeitgenosse K. Ólafs († 1000) gewesen sein, während ihn die Flóamanna s., cap. 3, S. 122, und Landnáma, I, cap. 4, S. 32, bereits um 870 dem Hjörleif in einem Gefechte beistehen lassen. Seine Schwester þóra soll überdiess Úlfljóts Mutter gewesen sein, der als mehr denn 60jähriger Greis um 930 seine Gesetze gab; andererseits soll aber auch sein Brudersssohn, þorkell klyppur, wider erst um 965 als rüstiger Mann den K. Sigurð erschlagen haben. Ein Enkel Hörðakári's soll ferner, nach der Landnáma, III, cap. 11, S. 200, Flóki Vilgerðarson gewesen sein, welcher doch bereits um 865 Island befuhr. U. dgl. m.

18. Ein Vatersbruder Snorri's, þorleifur í Görðum, starb nach den Annalen im Jahre 1257, und ein zweiter, Böðvarr í Bæ, im Jahre 1264; um jene Zeit ungefähr konnte demnach auch dessen Vater verstorben und mochte der im Jahre 1313 verstorbene Snorri selber bei dessen Tod bereits erwachsen und verheirathet sein. Des letzteren Schwiegervater, Ketill prestur þorláksson, welcher in den Jahren 1259—62 das Gesetzsprecheramt bekleidet hatte, starb allerdings erst im Jahre 1273 (vgl. über ihn Jón Sigurðsson, Lögsögumannatal, S. 32—33); aber dass derselbe bei seinem Tode hochbetagt gewesen sein muss, ersieht man dafür auch daraus, dass er bereits im Jahre 1221 als selbstständiger Bewirthschafter des Hofes im Hítardalur, und als Mann der Halldóra þorvaldsdóttir genannt wird, (Sturlúnga, IV, cap. 26, S. 61), sowie aus den Lebensverhältnissen dieser seiner Frau Halldóra. Diese war nämlich das älteste Kind der þóra, welche þorvaldur ein Jahr nach dem Tode seiner ersten Frau, der Jóra Klængsdóttir, geheirathet hatte (Guðmundar biskups s., cap. 51, S. 488; Sturlúnga, III, cap. 6, S. 207—8), und da diese letztere im Jahre 1195 starb (Annalen; Guðmundar s., cap. 26, S. 449), konnte sie nicht vor dem Jahre 1197 geboren sein; da aber andererseits ihr jüngerer Bruder, der nach den Annalen im Jahre 1268 verstorbene Gizurr jarl, ein Jahr nach der Schlacht bei Víðines, also im Jahre 1209, geboren war (Guðmundar s., cap. 59, S. 496—7; Sturlúnga, IV, cap. 4, S. 8), kann ihre Geburt auch nicht später als in das Jahr 1208 fallen, so dass sie um 1221 recht wohl eine junge Frau sein konnte. Freilich war nicht Halldóra, sondern Valgerður der Helga Mutter (Landnáma, III, cap 17, S. 225), also wohl eine zweite Frau Ketils; aber auch so noch bleibt Raum genug für die Möglichkeit, dass Helga etwa gleichzeitig mit ihrem Vater, oder selbst schon vor demselben gestorben sein könnte, wenn gleich ihr Halbbruder þorleifur hreimur (er heisst in der Sturlúnga, VI, cap. 33, S. 246, ein Schwestersohn Gizurs, und seine Mutter war somit Halldóra) erst im Jahre 1289 starb (vgl. über ihn Jón Sigurðsson, ang. O., S. 33). — Ich bemerke übrigens, damit sich Niemand durch die entgegengesetzten Angaben der Vorrede zu den Fornsögur, S. XXIX—XXX beirren lasse, dass die Aufstellung des Jahres 1302 als Todesjahr für Snorri Markússon nur auf einer Ungeschicklichkeit der Ausgabe der Íslenzkir Annálar beruht, und dass unter dem Hofe

Melar, von welchem die Melamenn ihren Namen tragen, der in der Melasveit im Borgarfjörður, nicht der im Hrútafjörður zu verstehen ist (vgl. Jón Sigurðsson, ang. O., S. 51—52).

19. Vgl die Grágás, § 25, S. 46: „Ef maþr vill dom ryðia, oc scal hann nefna ser vatta. Nefni ec i þat vætti, at ec vinn eið at krossi log eið oc segi þat guþi. at ec mvn sva rengia mann or domi. sem ec hygg sannazt oc rettast oc hellzt at logvm. Ef hann vill eigi optarr eid vinna. þa scal hann þat lata fylgia. at ec mun sva sakar sǫkia scal hann queþa. oc ueria. oc uitni. oc uætti bera. oc aull logmæt skil af hendi leysa. þav er undir mic koma. meþan ec em aþuisa þingi.“ Ferner ebenda, § 35, S. 66: „Allir menn þeir er logscil nocor scolo mæla at domom a alþingi. hvart er þeir scolo sǫkia sacir eða veria eða bera vetti eða quiðo oc scolo þeir vinna eiða aðr þeir mæli þeim malom sva at domendr heyri. Huar þess er maðr hefir þann eið vnninn er hann hefir fleira undir scilit oc verðr hann tortrygðr vm eiðinn þa er hann scal þav fleire gögn af hende leysa er eiðar eigo at fylgia. þa scal hann þar lata bera vætte þat er hann nefnde at þa er hann vann eiðinn eða vinna ella eið i annat sinn.“ Und wider: „Ef maðr hefir sacir ifleire doma enn i einn. oc er honom eigi at heldr scylt optarr at vinna eið enn vm sinn. enn ef tortrygt þickir vm eið unning hans. þa scal hann vætte þat lata bera at dome avðrom er hann nefndi þa at er hann vann eið.“ Nur für den fimtardómur galt nach §. 47, S. 81—82, die Regel, dass für jede einzelne Klagsache die betreffenden Eide vom Kläger sowohl als vom Beklagten unter allen Umständen eigens geschworen werden mussten.

20. Es heisst in der Grágás, §. 56, S. 97, in Bezug auf die Hegung des Frühlingsdinges: „Goði sa er þing hælgi a þar hann scal þar þing hælga enn fyrsta aptan er þeir coma til þings. scal rèttr manz hálfo avkaz meþan a þvi þingi er i orðom oc i öllom a unnom verkom. Enn goði scal queða alþingmörc hver ero. oc scal hann sva þing hælga sem alþingi oc scal hann queþa a hue þing heitir.“ Man hat freilich das Wort „þingmörk“ im Anhange der jüngeren Melabók gründlich misverstanden; Dr. Hannes Finnsson z. B. übersetzt es durch „formulæ comitiales“, und Jón Ólafsson von den Svefneyjar, in seinem Glossare zu des Ersteren Ausgabe der Landnáma, durch „conventus initiandi signa vel formulæ“, und während Möbius in seinem altnordischen Glossare an der ersteren Deutung einfach festhält, habe auch ich noch in meiner Schrift über die Entstehung des isländischen Staats und seiner Verfassung, S. 144, Anm., lediglich einen Zweifel an derselben, aber keine Lösung desselben anzudeuten vermocht. Inzwischen glaube ich aber, in Pfeiffer's Germania, Bd. XII, S. 239—40, die Bedeutung der Worte þingmark und þingmörk genügend festgestellt zu haben, und auf meine dortige Erörterung erlaube ich mir hier einfach Bezug zu nemen.

21. Vgl. über die beiden Recensionen der Íslendingabók und deren muthmassliches Verhältniss zu einander meine Abhandlung über die Ausdrücke: altnordische, altnorwegische und isländische Sprache, S. 462—3, und S. 531, dann aber auch Guðbrands Vorrede zu seiner Ausgabe der Eyrbyggja, S. XIV, und meine Bemerkungen über dieselbe in Pfeiffer's Germania, X, S. 490.

22. Ob Þóroddur rúnameistari, wo er von den lehrreichen Schriften Ari's spricht (Snorra-Edda, II, S. 12), die ältere oder die jüngere Recension seines Werkes meint, mag dahinstehen, und ebenso könnte ein Stück, welches eine computistische Hs. aus dem 12. Jhdte. der Íslendingabók entnommen hat (abgedruckt bei Werlauff, de Ario multiscio, S. 32—33, Anm., und wider in den Íslendinga sögur, I, S. 385), aus der einen wie aus der anderen geflossen sein. Aber was der Mönch Oddur in seiner Ólafs s. Tryggvasonar aus Ari anführt (cap. 22, S. 275—6 der Kopenhagener, und cap 15, S. 22—3 der Stockholmer Recension), muss aus seiner ersten Ausgabe genommen sein, und ebenso kann es nur auf diese gehen, wenn Gunnlaugur Leifsson auf ihn sich beruft (Flbk, I, S. 511); die Vorrede zur Heimskríngla sowohl als die zu einzelnen Recensionen der geschichtlichen Ólafs s. ens helga citirt unzweifelhaft sie als ihre Quelle, und auch in ihrer Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 13, S. 134, dann in ihrer Ólafs s. ens helga, cap. 189, S. 450, und cap. 260, S. 510, führt die Heimskríngla dieselbe an, ganz wie die

geschichtliche Ólafs s. ens helga, (cap. 11, S. 10, cap. 175, S. 188, und cap. 248, S. 232, in der Ausgabe von Munch und Unger; cap. 10, S. 19, und cap. 89, S. 210, Anm. 1, wo andere Hs. freilich Þorsteinn fróði lesen, in den FMS, IV, dann cap. 171, S. 23, und cap. 232, S. 114, ebenda, V), und die ausführliche Ólafs s. Tryggvasonar (cap. 34, S. 55, und cap. 53, S. 89, in den FMS. I, sowie Flbk. I, S. 155, S. 194, wogegen FMS. I, cap. 90, S. 178 Ari's Namen nicht nennt) auch ihrerseits diess thun. Widerum ist es die ältere Redaction der Íslendíngabók, welche die Kristni s., cap. 12, S 26 und 27, benützt hat, — dann die Páls biskups s, cap. 18, S. 145 (vgl. die Húngurvaka, cap. 8, S. 70—71, und Kristni s., cap 14, S 30—31, wo nur Ari's Name nicht genannt wird), und wohl auch die älteste Redaction der Jóns biskups s, cap. 6, S. 158 (vgl. Gunnlaugs Bearbeitung, cap. 18, S. 231, sowie die Húngurvaka, cap. 7, S. 70, welche indessen Ari's Namen nicht nennt), — ferner die Eyrbyggja, cap. 7, S. 8, und die Laxdæla, cap 4, S. 8, und cap 78, S. 330—2, welche beide der Mitte des 13. Jhdts. anzugehören scheinen, sowie die Landnáma, II, cap. 14, S. 106 (nur die Hauksbók, und nach ihr die jüngere Melabók, nennt freilich dabei den Namen Ari's), welche ja auch an der oben angeführten Stelle der Hauksbók ihre Kenntniss jenes älteren Werkes verräth, — endlich die Njála, cap. 115, S. 173, welche doch erst dem Ende des 13 Jhdts. zugetheilt werden kann. Der Orms Þ Stórólfssonar aber (Flbk, I, S. 526), welcher ohne deren Verfasser zu nennen eine Íslendínga skrá citirt, dürfte ebenfalls keine andere Quelle als jene ältere Redaction der Íslendíngabók gemeint haben.

23. Dass ich hier und im ganzen Verlaufe meiner Erörterung immer nur auf die eigentliche Landnáma, die Hauksbók und die Melabók Rücksicht neme, dagegen die sogenannten harmonischen Hss. ganz ausser Betracht lasse, während dieselben doch gerade an der von mir behandelten Stelle theils mit der Hauksbók, theils mit dem Þorsteins Þ. sehr auffällig übereinstimmen, hat seinen Grund einfach darinn, dass dieselben theils aus jener ersteren Quelle, theils aber auch, direct oder indirect, aus der diese letztere enthaltenden Flateyjarbók geschöpft haben. So enthält zumal eine in Jón Sigurðsson's Ausgabe der Landnáma mit Af. bezeichnete Hs, welche um das Jahr 1660 geschrieben ist und unter AM. 111, fol. vorliegt, am Schlusse der Angaben über die Gesetze Úlfljóts u. s. w. sogar die früher besprochenen Notizen über Böðvarr hvíti und Þórir háfi ganz in derselben Weise wie der Þorsteins Þ.; aber gerade diese Hs. folgt vielfach der Ólafs s. Tryggvasonar der Flbk, in welche diese letztere Sage eingeschaltet ist, und nur aus der Lesart „Uǫs" für Vörs in dieser letzteren lässt sich die Corruptel „Nyös" in jener ersteren Hs. ableiten (vgl. die Vorrede zu den Íslendínga sögur, I, S. XXXI)

24. Dass das Alter beider Sagen sowohl die Anname einer mittelbaren als die einer unmittelbaren Benützung der älteren Recension der Íslendíngabók zulässt, ist klar. Oben, Anm. 22, wurde bereits gelegentlich bemerkt, dass die Eyrbyggja gegen die Mitte des 13. Jhdts. entstanden zu sein scheine, und es mag genügen dieserhalb auf die Vorrede Guðbrandur Vigfússon's zu seiner Ausgabe der Sage, S. XII—XIII, sowie auf meine Bemerkungen in Pfeiffer's Germania, X, S. 487—88 hinzuweisen; bezüglich der Kjalnesínga s. dagegen ist, mit Jón Sigurðsson (Vorrede zu den Íslendínga sögur, II, S. XLVI—VII), auf zwei Stellen Gewicht zu legen, deren eine (cap. 2, S. 404) erzählt, dass ein gewisser Ólafur Jónsson ein Gebäude zu Hof auf Kjalarnes habe niderreissen lassen, in welchem noch Balken aus dem dortigen Göttertempel verwendet gewesen seien, während die andere (cap. 18, S. 459—60) den Bischof Árni Þorláksson zu Skálholt als bereits verstorben bezeichnet. Nun wissen wir aus der Árna biskups s., cap. 1—2, S. 679—80, dass Bischof Árni in demselben Jahre geboren wurde, in welchem Bischof Magnús Gizurarson starb (1237), dass er bis zum Tode des Ormur Svínfellíngur (1241), und länger, mit seinen Aeltern zu Svínafell wohnte, dann aber mit ihnen nach Rauðilækur zog, und hier wohnte bis nach der Ermordung der Ormssöhne (1252), dass er endlich hierauf erst mit ihnen nach Reynivellir in der Landschaft Kjós wanderte, um dann nach Ablauf eines weiteren Jahres zu Ólafur Jónsson nach Hof auf Kjalarnes

sich zu begeben. Offenbar ist hier wie dort derselbe Mann gemeint, und darf demnach die Mitte des 13. Jhdts. als die Zeit bezeichnet werden, in welcher derselbe auf dem genannten Hofe sass; da andererseits Bischof Árni selbst nach den Annalen in den Jahren 1297—98 starb, ist klar, dass die Sage vor den allerletzten Jahren des 13. Jhdts. wenigstens in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegt, nicht entstanden sein kann, während allerdings Nichts im Wege steht, wenn man derselben etwa eine etwas spätere Entstehungszeit zuweisen will. Dass die Eyrbyggja jedenfalls die ältere Recension der Íslendíngabók gekannt hat, ist überdiess auch bereits erwähnt und belegt worden; bezüglich der Kjalnesínga s. dagegen vermag ich ein Gleiches allerdings nicht darzuthun, und es lässt sich sogar leicht erweisen, dass dieselbe jene Quelle wenigstens nicht von Anfang an und nicht ihrem vollen Umfange nach benützt haben kann. Unsere Íslendíngabók sagt uns nämlich, dass þorsteinn Íngólfsson das Ding zu Hof auf Kjalarnes eingerichtet habe, und dass auf Grund dieser Thatsache seinem Geschlechte die Hegung des Alldinges zugefallen sei, als dieses später gestiftet worden sei; aus den auf die älteste Melabók zurückweisenden Berichten der jüngeren Melabók und der þórðar s., dann aus der Landnáma, I, cap. 9, S. 38—39, konnten wir überdiess entnemen, dass dieselbe Angabe auch bereits in der älteren Redaction dieses Werkes zu finden gewesen war. Dem gegenüber lässt die Kjalnesínga s., cap. 2, S. 404, das Ding á Kjalarnesi erst von þorgrímur, einem Sohne des Helgi bjóla, einsetzen, und erst zu einer Zeit, da das Allding bereits bestand, — eine Angabe, welche um so bedenklicher ist, da weder die Landnáma noch irgendeine sonstige verlässige Quelle einen þorgrím unter Helgi's Söhnen nennt; sie bezeichnet ferner das goðorð eben dieses þorgríms, cap. 2, S. 402, als Brundæla-goðorð, was auf eine Beziehung desselben zum Geschlechte der Bryndælir und zum Brynjudalur deutet, die doch weder topographisch noch genealogisch begründet ist (vgl. Landnáma, I, cap. 14, S. 47). Es bleibt demnach nur die Anname übrig, dass hier eine Sage vorliege, welche unabhängig von Ari's Werken auf Grund localer Ueberlieferungen und vielleicht z. Th. auch willkürlicher Erfindungen entstanden, hinterher aber unter Zuhülfename jener ersteren interpolirt worden sei; Nichts steht dabei der Vermuthung im Wege, dass eine Schilderung, welche bei Ari auf den Tempel auf þórsnes sich bezogen hatte, hinterher willkürlich auf den zu Hof auf Kjalarnes bezogen worden sei. Uebrigens will ich nicht unterlassen auf einen Punkt aufmerksam zu machen, welcher vielleicht auf den Hergang bei dieser und änlichen Interpolationen einiges Licht zu werfen geeignet sein könnte. Vom Tempelringe sprechend, brauchen die Hauksbók, der þorsteins þ. und der Anhang zur jüngeren Melabók übereinstimmend die Worte: „þann baug skyldi hverr goði hafa á hendi sèr til lögþínga allra þeirra er hann skyldi sjálfr heyja“, wogegen die þórðar s. liest: „þann baug skyldi hofgoði hafa á hendi til allra mannfunda“, und sowohl die Wortfassung der Eyrbyggja: „þann hríng skyldi hofgoði (Variante: höfðíngi) hafa á hendi sèr til allra mannfunda“, als die der Kjalnesínga s.: „hann skyldi hofgoði hafa á hendi til allra mannfunda“, mit dieser letzteren, nicht mit jener ersteren Lesart stimmt. Die drei in der Vatnshyrna enthaltenen Sagen also stehen insoweit jenen anderen drei Quellen gegenüber, und man muss wohl annemen, dass ihre Wortfassung, die auch aus inneren Gründen als die bessere sich empfielt, bei Ari sowohl als in der ältesten Melabók gestanden sei, und dass die jüngere Melabók nur durch die Hauksbók sich habe verführen lassen, dieselbe zu ändern.

25. Hinsichtlich der Eyrbyggja findet man Anfänge zu einer solchen Erörterung in Guðbrands Vorrede, S. XIV—XVI, sowie in meinen Bemerkungen über diese, in Pfeiffer's Germania, X, S. 490—92.

26. Ich habe schon früher gegenüber der älteren Meinung, welche die Viertelsgerichte am Alldinge nur mit je 9 Richtern besetzt sein lassen wollte, die obige Ansicht verfochten (Die Entstehung des isländischen Staats und seiner Verfassung, 1852, S. 177—78). Gísli Brynjúlfsson hat, in seinem Aufsatze „Um goðorð í fornöld og búðaskipun á þíngvöllum“ (Ný félagsrit, XIII, 1853, S. 110), meine Ausführung überzeugend gefunden, und auch Dasent, in der Einleitung

zu seiner Uebersetzung der Njála, S. LXVII (Edinburgh, 1861), hat sich derselben angeschlossen; **Munch** aber, welcher in seiner norwegischen Geschichte, I, 2, S. 156 (1853) noch der früheren Meinung gefolgt war, hat später, II, S 1010, Anm. 3 (1855) meine Auseinandersetzung wenigstens für „ziemlich wahrscheinlich" erklärt. Aber keiner von uns Allen hat bemerkt, dass dieselbe Ansicht bereits vor mir von dem isländischen Amtmanne **Páll Melsteð** († 1861) ausgesprochen und mit sehr triftigen Gründen vertheidigt worden war (vgl. dessen „Nýar athugasemdir vid nokkrar ritgjördir um alþingismálid", Reykjavík, 1845, S. 108—110. Anm.). Ich benütze gerne diese Gelegenheit, das unfreiwillige Uebersehen, soviel an mir liegt, gut zu machen.

Die

Beschäftigungen der alten Chinesen.

Ackerbau, Viehzucht, Jagd, Fischfang, Industrie, Handel.

Von

Dr. J. H. Plath.

Die

Beschäftigungen der alten Chinesen.

Ackerbau, Viehzucht, Jagd, Fischfang, Industrie, Handel.

Von

Dr. J. H. Plath.

Der Tscheu-li II f. 19—25 (8 v.), vgl. 12 f. 37 unten S. 113 rechnet 9 Classen von Beschäftigungen (Kieu-tschi), welche der Tschung-tsai ordnet. Die erste begreift die 3 Arten Landbauer (San-nung, nach Schol. 1, die der Ebenen, Berge und Seen oder Sümpfe). Sie erzielen die 9 Arten von Korn. 2) Die Gärtner (Yuen-pu); sie erzielen die Gemüsepflanzen und (Frucht-)Bäume. 3) Die Yü-heng. Sie bereiten die nutzbaren Stoffe der Berge und Seen. (Yü[1]) sind nach Schol. 3 die Vorsteher der Berge und Seen, Heng die der Wasserläufe und Wälder; hier die unter diesen arbeiten). 4) Die Hirten (Mo) an den bebauten Sümpfen. Sie nähren und ziehen Vögel und Vierfüsser auf. 5) Die 100 Gewerker (Pe-kung). Sie verarbeiten die 8 Arten Rohstoffe. (Dies sind nach Schol. 1 die Perlen, das Elfenbein, der Jüstein, andere Steine, Hölzer, Metalle, Felle und Federn.) 6) Die Krämer und die (herumziehenden) Händler (Schang-

1) Der Yü hat im Schu-king C. Schün-tien II, 1, 22 unter sich das Obere und Untere (Berge und Sümpfe), Gras und Bäume, Vögel und Wild. Legge's Uebersetzung Förster (Forester) giebt nicht den rechten Begriff, noch weniger Biot's Uebersetzung von Yü-heng durch Holzhauer (Bucherons). Der Tscheu-li B. 16, 23 hat die Schan-yü, Berg-Aufseher, f. 27 Lin-heng, die Waldaufseher, f. 28 Tschuen-heng, dergl. über die Wasserläufe und Tse-yü, die über die Sümpfe oder Teiche.

ku). Sie sammeln werthvolle Waaren und bringen sie in Umlauf. 7) Die legitimen Frauen (Pin-fu) (1. Classe). Sie verarbeiten Seide (sse) und Hanf (tai[1]). 8) Die Diener (Tschin) und Dienerinnen (tsie, Frauen 2. Ranges). Sie bringen alle essbaren Substanzen (Früchte, Wurzeln etc.) zusammen und 9) das zwischengehende Volk, Kien-min (Lohnarbeiter, die ohne feste Beschäftigung sind und in der Arbeit wechseln). B. 9 fol. 42 (10 f. 23 fg.) ist von 12 Arten von Beschäftigungen die Rede, welche der Direktor der Mengen (Ta-sse-tu) in den Königreichen und Fürstenthümern, den Apanagen und Domainen vertheilt; (die Bezeichnungen sind nur zu kurz und allgemein). Er lässt die Leute aus dem Volke nach diesen 12 Beschäftigungen in die Listen (z. B. der Ackerbauer, Gärtner) einschreiben. Es sind hier 1) (die Getreide) säen und erndten (kia-schi). 2) (Die Bäume) pflanzen (schu-i). 3) Die Bauhölzer machen (tso-tsai). 4) Die (? Thiere) anhäufen (feu-fan). 5) Die Rohstoffe verarbeiten (tschi-tsai). 6) Die werthvolle Sachen in Umlauf setzen (thung-tsai). 7) Die Stoffe umwandeln (verarbeiten, hoa-tsai, wie Seide, Hanf). 8) Die (Ess)waaren (Stoffe) zusammenbringen (tshien-tsai). 9) Die Stoffe erzielen (seng-tsai). Die 3 Beschäftigungen, die hier noch zu obigen kommen, sind: 10) die die (6) freien Künste studieren (hio (lo) i), nämlich die Ritus, die Musik, das Rechnen, Schreiben, Bogenschiessen und Wagenlenken. 11) Die erbliche Gewerbe betreiben (schi-sse); (dergleichen waren nach den Schol. die Wahrsager (wu), die Aerzte (i), die Wahrsager aus Loosen und der Pflanze Schi). 12) Die im Hofdienste sind (Fo-sse, nach Schol. 1 Magazinaufseher, Schreiber, Gehilfen, Diener). Der Khao-khung-ki 40 f. 3 (39 f. 1 v.) rechnet 6 Klassen von Beschäftigungen (lo-tschi), die Fürsten, Beamten, Gewerker, Kaufleute, Ackerbauer und die Bearbeiter von Seide und Hanf (Frauen). Tso-schi im Kue-iü Thsi-iü 12 f. 2 v. spricht von 4 Klassen des Volkes: Litteraten (sse), Ackerbauern, Handwerkern, Kaufleuten. Einzelne dieser Gewerbtreibenden werden gelegentlich erwähnt; so heisst es bei Tso-schi Siuen-

1) Die Frau hat kein öffentliches Geschäft; sie zieht Seidenwürmer und webt, heisst es Schi-king III, 3, 10 p. 190, vgl. Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 56 fg. u. 76. Im Lün-iü 17, 25 giebt Legge niü-tseu iü siao jin: girls (concubines) and servants; 18, 4 sind niü-yo weibliche Musikantinnen.

kung A⁰ 12 f. 11 v., S. B. 17 S. 34 (25) die Kaufleute, die Ackerleute, die Handwerker und die Krämer verlassen ihre Beschäftigungen nicht, doch das Fussvolk und die Streitwagen sind in Uebereinstimmung, (d. i. Tsu[1]) bewirkt seine Eroberungen nur durch seine Krieger (597 v. Chr.), das übrige Volk geht seinen Beschäftigungen nach). Wir sprechen jetzt von den einzelnen Beschäftigungen.

Der Ackerbau

bildete immer die Grundlage des chinesischen Staates. Die Erfindung des Ackerbaues in China geht über die historische Zeit hinaus. Kaiser Schin-nung, den man später wohl als dessen Erfinder nennt, scheint eine mythische Person zu sein; der Name bedeutet der geistige Sämann[2]). Zu Kaiser Yao's Zeit (2357 v. Chr. fgg.) wird der Ackerbau schon vorausgesetzt; er hatte nur durch die grosse Ueberschwemmung gelitten. Meng-tseu III, 1, 4, 7 sagt: Zu Yao's Zeit war das Reich noch nicht beruhigt, grosse Wasser traten aus ihren Canälen und überschwemmten das Reich, Pflanzen und Bäume schossen üppig auf, Geflügel und Wild schwärmten umher, die 5 Feldfrüchte wuchsen nicht empor, Geflügel und Wild bedrängten den Menschen, die Fussspuren des Wildes, der Vögel Fussstapfen kreuzten sich im Reiche der Mitte. Yao war bekümmert, erhob Schün zum Beamten, der hiess Y Feuer werfen in die Berge, Yü leitete das Wasser ab, Heu-tsi lehrte das Volk die 5 Kornarten anpflanzen u. s. w. Im Schi-king III, 2, 1 p. 156 wird Heu-tsi, der Ahn der 3. D. Tscheu und Minister des Ackerbaues unter Yao und Schün, schon gerühmt. Er baute Bohnen, und sie gediehen; er pflanzte Korn und es stand schön, der Hanf und Waizen stand üppig, grosse und kleine Kürbisse hatte er in Fülle. Als Heu-tsi den Acker bestellte, hatte er dabei Gehilfen (siang); er reinigte den Acker, der

1) Wir haben dieses Reich bisher Tschu oder Tsu nach Mailla genannt, Tsu ist wohl richtiger.

2) Wie zur Zeit der Schriftbildung schon Ackerbau in China war, daher z. B. der Herbst bezeichnet wird: wann das Korn (Cl. 115) reif (Cl. 86) ist, haben wir in u. Abh. China vor 4000 J., Sitzb. 1869 I, 3 S. 266 (76) schon angedeutet. Es scheint überhaupt eine unbegründete Annahme zu sein, dass die Menschen erst Jäger, dann Nomaden waren und später erst Ackerbauer wurden. Die Natur jedes Landes bedingte ihre Beschäftigung. Wo das Korn felderweise wuchs, Obstbäume standen, lag es viel näher das Korn, zu essen, das Obst zu brechen und zu verzehren und die Natur lehrte selbst, den Samen dem Felde zurückzugeben. Dies war viel leichter, als Wild zu jagen, zu tödten und zu verzehren und Vieh zu zähmen und zu halten.

voll Kraut war, besäete ihn mit gelber Saat und da deren Hülse noch nicht los war, lockerte er sie — — — und dann heisst es: er vertheilte die besten Saaten zum Säen, Kiu (schwarze Hirse) und Pi (mit 2 Körnern in einer Hülse), Men (rothen Leang) und weissen Ki. Den Kiü und Pi bewahrte er nach der Erndte auf dem Felde, den Men und Ki trug er auf Schultern heim zu den Opfern und IV, 2, 4, wird er wieder gerühmt, wie er zweierlei Arten Hirse (Schu und Tsi) innerhalb 1 Jahre, dann auch Erbsen, Waizen und Schwarzkorn gesäet und das Volk unterrichtet habe, sie anzubauen, die verschiedenen Kornarten und auch Reis gebaut habe. Es mögen hier freilich die später angebauten Kornarten und die Art des Anbaues auf diese frühe Zeit übertragen sein, indess bestand die Tradition gewiss, dass er schon auf den Anbau der Felder die grösste Sorgfalt verwendet habe. Im Schu-king C. Schün-tien II, 1, 18 sagt der Kaiser: das schwarzköpfige Volk hungert, du Heu-tsi säe zur rechten Zeit die 100 Früchte und im C. Liü-hing V, 22, § 8: Tsi verbreitete die Kunst zu säen und anzubauen das glückliche (wunderbare) Korn. Aehnliches rühmt von seinem Nachfolger Kung-lieu (1797 v. Chr.) der Schi-king III, 2, 6 p. 161 fg.: er schonte keine Anstrengung, suchte nicht die Ruhe, wandte allen Fleiss auf den Landbau, auf die Bestimmung der Grenzen der Felder, sammelte das Korn in Scheuern. Nach p. 163 bestimmte er die Felder (das Detail, welches la Charme hat, steht nicht im Texte), baute Gasthäuser, Nachen, über den Fluss zu setzen, legte Steinbrüche und Eisenminen an, so dass das Volk Ueberfluss hatte.

Die Sorge für den Unterhalt des Volkes schien den alten Kaisern und den Weisen der Nation immer die wesentlichste Bedingung der Wohlfahrt des Staates. Meng-tseu I, 1, 7, § 20 (I, 1, 46, T. p. 18 Jülien) gingen von der vernünftigen Ansicht aus: ohne ein festes Auskommen einen festen, beständigen Sinn zu haben, das vermag nur der Gebildete (Sse), nicht das Volk. Ohne solches überlässt es sich allen Zügellosigkeiten, Ausschweifungen und Verkehrtheiten und ist Alles zu thun fähig. Darum wenn ein erleuchteter Fürst des Volkes Lebensunterhalt ordnet, wird er gewiss machen, dass es nach oben genug habe, zu dienen Vater und Mutter, nach unten genug, zu ernähren Weib und Kind, so dass es in fröhlichen (guten) Jahren sein lebelang satt habe, in Jahren

der Noth aber dem Tode und Untergange entrissen bleibe. Darnach möge er es denn auch zum Guten ermuntern und das Volk werde ihm dann willig folgen. Zu seiner Zeit — wie er dann weiter es ausführt — sei es freilich anders. Er empfiehlt dann (24 § 49) dass jeder (nach alter Art) fünf Morgen beim Hause mit Maulbeerbäumen bepflanze, dann könnten die Fünfziger in Seide sich kleiden; wenn Hühner, Ferkel, Hunde, Säue, aufgezogen und ihre Zeit nicht verpasst werde, dann könnten die Siebenziger Fleisch essen. Wenn jeder 100 Meu (Morgen) Acker-Feld habe und man nicht (durch Frohnden) ihm seine Zeit raube, dann brauche eine Familie von 8 Mäulern nicht zu hungern. Wenn man dann sorgfältig auf den Unterricht in den Schulen (Siang und Siü) halte, und die Jugend anleite zur Tugend der Pietät (Hiao) und Bruderliebe (Ti, eigentlich Observanz des jüngeren Bruder gegen den älteren), dann brauchten Greise nicht auf Schultern und Köpfen Lasten zu schleppen auf Wegen und Stegen; wo aber die Greise in Seide sich kleideten und Fleisch ässen und das schwarzköpfige Volk (Li-min) nicht hungere, nicht friere und doch keine gute Regierung sein sollte, das gab's noch nicht. Er empfiehlt dasselbe auch noch in anderen Stellen. Als Schin-nung's Gesetz (fa) wird von Späteren angeführt: wenn der erwachsene Mann nicht ackere, gäbe es im Reiche die hungerten; wenn eine Frau in den Jahren nicht webe, gebe es im Reiche, die frören. S. Wen-tseu und Liü-schi's Tschhün-thsieu im J-sse B. 44 f. 2 u. ib. Kuan-tseu u. Pan-ku 24, 1 f. 5 v., vgl. auch Kuan-tseu im J-sse B. 44, 3 f. 2, 6 u. 9. Im Sse-ki B. 43 f. 20 v., Pfizmaiers Geschichte von Tschao S. 23 sagt der Minister: die Sache des Ackerns muss sorgfältig betrieben werden; wenn man einen Tag nichts thut, hat man 100 Tage nichts zu essen. Die Stelle im Schi-king I, 9, 6 werden wir bei der Jagd anführen.

Die Stelle Meng-tseu's setzt die alte Vertheilung der Ländereien an alle Landbauer durch den Staat voraus. Es gab in der ältesten Zeit keinen Privat-Grundbesitz, sondern aller Grund und Boden gehörte dem Staate, der ihn unter die Ackerbauer vertheilte, mit Rücksicht auf die Fruchtbarkeit des Landes und die Grösse der Familien. Wir brauchen hier in die Einzelheiten nicht einzugehen, da wir in u. Abh.: Gesetz u. Recht im alten China München 1865 in 4°, a. d. Abh. d. Ak., 10. B.

3. Abth. S. 690 fg.[1]) den Gegenstand bereits erörtert haben, daher nur dieses: Nach Meng-tseu III, 1, 3 § 6 (I, 5, 11, T. 9 p. 89) erhielt unter der ersten D. Hia jeder Mann 50 Meu und zahlte davon die Abgabe Kung, unter der 2. D. Yn 70 Meu und gab davon die Abgabe Tsu, unter der 3. D. Tscheu 100 Meu und gab davon die Abgabe Tschhe; 9 Familien bauten jede 100 Meu (Morgen) für sich und sie zusammen 100 Meu, den öffentlichen Acker, für den Staat. Dieser öffentliche Acker (Kung-tien) wird auch im Schi-king II, 6, 8, 3 erwähnt. Zu Meng-tseu's Zeiten war dies System aber schon in Verfall gerathen; er hätte es gerne wieder hergestellt gesehen. Nach V, 2, 2 § 9 (II, 4, 16, T. p. 64) und Li-ki, C. Wang-tschi 5 f. 2, vgl. auch Liü-schi's Tschhün-thsieu im J-sse B. 146 hia f. 20—22, ernährte der Landmann 1. Classe (Schang-nung) von seinen 100 Morgen, wenn (gut) gedüngt 9 Menschen; der der 2. Classe (Schang-tse) 8, der mittlere (Tschung) 7; der mittlere 2. Classe (Tschung-tse) 6 und die unterste Classe (Hia) 5 Menschen. Dies galt vom guten Lande, ohne Brache, das bei regelmässiger Bewässerung immer bebaut werden konnte; von schlechterem, das 1 Jahr brach lag, erhielt nach Tscheu-li 9, 27, vgl. Pan-ku B. 24 schang f. 2 jede Familie 200 Meu, von noch schlechteren, das von 3 Jahren 2 brach lag, 300 Meu. (Den Meu schätzt Biot auf 3 Ares à 2□ Ruthen.) Nach einer anderen Angabe des Tscheu-li 15, 6 erhielt in den äusseren Distrikten jeder Anbauer eine Wohnung (Tschen), 100 Meu Ackerland und noch 50 zur Brache oder Huth und der Ueberzählige (Yu-fu) noch 25; vom Boden 2. Cl. der Familienvater 100 Meu Ackerland und 100 zur Huth; von der 3. (schlechtesten) Cl. 100 Meu Ackerland und 200 Brachland und der überzählige junge Mann ebensoviel von letzteren beiden. Soviel hier über die Vertheilung der Ländereien. Auch der kleine Kalender der Hia sagt: Der Aufseher des Ackerbau's (Nung-so) vertheilt (im Frühlinge) gleichmässig die Aecker (Kiün-tien) J. As. 1840 Ser. III T. 10 p. 551 fg. S. unten das ganze Document. Dass die Ländereien im Staate unter das Volk regelmässig vertheilt wurden, und das Volk versetzt wurde, ergibt sich aus mehreren Stellen; doch blieb

1) S. Noel Philos. Sin. T. III p. 18. sq. u. E. Biot Sur la condition de la proprieté territoriale en Chine depuis les temps anciens. Journ. As Ser. III T. 6 p. 255.

ihm gewöhnlich sein Land wohl, wenn nicht politische Rücksichten oder Misswachs und Noth eine solche Versetzung geboten. Auf den ersteren Fall geht Schu-king C. To-sse V, 14. Da haben die alten Unterthanen der 2. D. Yn sich gegen Kaiser Tsching-wang empört, er versetzt sie nach Westen nach Lo und es heisst nun am Schlusse § 23: hier habt ihr euer Land und mögt da ruhig (wohnen bleiben); § 24 wenn ihr ehrfurchtsvoll seid, wird der Himmel euch begünstigen; wenn ihr aber nicht ehrfurchtsvoll seid, werdet ihr euer Land nicht behalten (haben), sondern ich werde des Himmels Strafe über euch verhängen. Jetzt könnt ihr hier in euren Dörfern oder eurer Stadt (J) wohnen und eure Wohnung fortsetzen (vererben), eure Beschäftigungen fortführen und eure Jahre in Lo zubringen und auch eure Kinder werden in Folge eurer Versetzung (tsien) gedeihen und V, 24, 3 § 7 im C. Pi-ming heisst es unter Kaiser Kang-wang (1078—53 v. Chr.): wenn das Volk den Anweisungen und Vorschriften nicht gehorcht, so bezeichnet auf's Neue die Grenzen ihrer Feldabtheilungen (Schu küe tsing kiang), dass sie Furcht und Ehrfurcht zeigen, bezeichnet auf's Neue ihre Grenzgebiete (Schin' hoe kiao khe), verstärket sorgfältig die Wachtposten, damit Ruhe herrsche innerhalb der 4 Meere. Unter demselben Kaiser, heisst es von Tschaokung bei De Mailla T. I p. 339 er liess das Land vermessen und theilte Jedem zu, was er bearbeiten konnte, bestimmte die Grenzen gab Verordnungen u. s. w. Der Li-ki C. Tsi-tung 25 f. 73 (20 p. 132) sagt, dass man vor Alters beim Ahnenopfer Schang die Ländereien und Gebiete vertheilt habe (tschu tien i). Vom 2. Falle gibt Meng-tseu I, 1 C. 3 ein Beispiel. Da erzählt der König Hoei von Leang (Wei) (? 319 v. Chr.) ihm, wie er seinen ganzen Sinn auf eine gute Regierung seines Reiches richte; wenn diesseits des (Hoang-) ho Misswachs (Noth) sei, versetze er sein Volk östlich vom Flusse und schaffe Korn diesseits des Flusses; wenn östlich vom Flusse Misswachs sei, mache er es ebenso und doch nehme die Volksmenge nicht zu. Nach Tscheu-li B. 16 f. 43 versetzten die Liü-jin die Bevölkerung, wenn der Ertrag nicht das Minimum von 2 Fu (à $6\frac{4}{10}$ Scheffel) per Kopf erreichte; s. unten das Weitere. Nach Tscheu-li B. 16 f. 3 entscheiden die Liü-sse alle Fragen, welche die Niederlassung neuer Ankömmlinge (Sin-mang, d. h. neuer Anbauer) betreffen; sie lassen sie weder Abgaben zahlen noch Frohndienste leisten und classifiziren

sie nach dem guten oder schlechten Boden (den sie ihnen anweisen); im Li-ki C. 5 f. Wang-tschi heisst es, die aus einem Lehenreiche in eine Domaine (Kia) dieses Reich kommen, werden eine bestimmte Zeit über der Grundabgabe nicht unterworfen. Aus dem C. Yü-kung des Schu-king (II, 1) ergibt sich, dass schon in den ältesten Zeiten unter Yü der Boden der verschiedenen Provinzen wenigstens im Allgemeinen nach der Beschaffenheit des Erdbodens und der Producte abgeschätzt und classifizirt und darnach die Abgaben bestimmt waren. Wir brauchen auch hier in die Einzelheiten nicht genauer einzugehen, da wir in u. Abh.: über d. Verf. u. Verwalt. China's u. d. 3 ersten D. Münch. 1865 in 4⁰, a. d. Abh. d. Ak. 1. Cl. 10, 2. S. 487 fgg. die Sache bereits erörtert haben. Vgl. jetzt m. China vor 4000 J., a. d. S. B. Münch. 1869: 8⁰. Es ist dort S. 490 auch der Eintheilung der Ländereien und der verschiedenen Ablieferung des Kornes mit oder ohne Stengel, Hülse u. s. w. nach der geringeren oder grösseren Entfernung von der Residenz gedacht worden. Im Ganzen betrug die Abgabe in der guten alten Zeit nicht über $^1/_{10}$. Näheres über die Grundsteuer und deren Vertheilung gibt der Tscheu-li B. 12 f. 23—39 (13 f. 7). Der Vorstand der Arbeiten (Tsai-sse) hat den Kataster der Ländereien zu besorgen, (d. h. nach Schol. 2: er untersucht die Länder nach ihren Farben, was sie zu tragen vermögen und regelt darnach die Abgaben, vertheilt diese und erwartet desshalb die höheren Befehle. Er besteuert das Gebiet der Hauptstadt nach (der Grösse) der Wohnung (Li) und der freien Plätze (Tschen), die man bepflanzen kann. Sie zahlten $^1/_{20}$ des Ertrags nach den Schol.) Die eingeschlossenen (Gartenländereien) besteuert er nach der Tenne und den Gemüsegärten. Er besteuert die Felder des Weichbildes in der Nähe von Ansässigen, (nach den Schol. solcher, die noch kein Amt oder es aufgegeben haben), die der Graduirten (Sse, welche nach dem Li-ki von ihren Söhnen bebaut werden mussten, während die Söhne der Ta-fu von dieser Verpflichtung frei waren), die Felder der Kaufleute (die am Marktplatze wohnten), die Felder des Weichbildes, die Beamtenfelder (Kuan-tien), die Ochsenfelder, (d. h. die der Rinderhirten) und die der Hirten. (Alle diese wurden gegen eine Abgabe diesen überlassen.) Er besteuert dann das Gebiet ausserhalb des Weichbildes, nachdem es kaiserliche Domainenfelder sind (Kung-y tschi tien) oder Domainenfelder (Kia-y) oder Apanagenländer (Sao), dann kleine Apanagenländer

(Siao-tu) und grosse Apanagenländer (Ta-tu) waren. (Die kaiserlichen Domainen lagen 2—500, die Kia-y zum Unterhalte der Minister und Söhne und Brüder des Kaisers, 500 Li von der Residenz (B. 2 f. 28), bildeten aber keine regelmässigen Quadrate.) Die Abschätzung fand im Allgemeinen so statt. Die Häuser der Hauptstadt gaben keine Abgabe; die Gärten (Yuen) und freien Plätze in der Hauptstadt nur $^1/_{20}$; die im nahen Weichbilde $^1/_{10}$, im entfernteren Weichbilde $^3/_{20}$. Die Abgabe der Ländereien ausserhalb des Weichbildes, im Tien, Sao, Hien und Tu, überstiegen nicht $^2/_{10}$; Sümpfe und Wälder gaben nicht über $^5/_{20}$. (Diese waren nach Schol. 3 so hoch besteuert, weil sie ohne Arbeit den Ertrag lieferten; der Platz für die Häuser war nicht besteuert, weil man nichts darauf pflanzen konnte; die leeren Plätze bei den Häusern bezahlten aber, weil man sie bebauen konnte, doch weniger, weil dies Mühe machte). Jede Wohnung (Tse) die ohne Haare ist, (das soll heissen, die nicht bepflanzt ist mit Maulbeerbäumen und Hanf) zahlt als Strafgeld die Abgabe (Pu) einer Wohnung (Li); jedes Feld, das nicht bebaut ist, zahlt soviel Korn als ein Haus (Uo von 3 Familien). Alles Volk, das kein Gewerbe und kein Geschäft hat, zahlt die Abgabe von einem Mann mit einer Familie (Fu-kia). (Nach Schol. 1 erhob der Staat nur von den ansässigen Familien eine Abgabe. Diese Einrichtung, dass man zahlen musste, wenn man sein Land nicht bebaute oder kein Gewerbe trieb, war eingeführt, um der Trägheit und dem Herumvagabundiren entgegen zu wirken). Nach der Jahreszeit, schliesst der Tscheu-li, erhebt der Tsai-sse die Abgaben.

Der Liü-sse, der Vorstand der Wohnungen (Liü), constatirt nach B. 12 f. 37—39 (13 f. 16 v.) in der Hauptstadt (Kue tschung) und in den 4 Weichbildern die Zahl der Menschen und der 6 (Arten) Hausthiere; ihre Kräfte zu verwenden, erwartet er die Befehle seiner Obern und erhebt nach der Jahreszeit ihre Abgaben. (Er regelt nach den Schol. alle Arbeiten vom Land- und Gartenbauer bis zum Holzhauer und classifizirt die Produkte, die aus dem Anbau der Felder und den Pflanzungen von den Bergen und Sümpfen eingehen.) Die Ackerbauer (Nung) lässt er ackern und sie bezahlen die Abgabe (Kung) mit den 9 Arten von Früchten; die Gärtner (Pu) müssen Anpflanzungen machen und zahlen mit Gemüsen und Bäumen (Baumfrüchten); die Handwerker

(Kung), müssen Schmucksachen machen und bezahlen mit Geräthen und Sachen; die Kaufleute (Schang) müssen das Marktgeschäft treiben und zahlen mit Waaren und Kaufsachen; die Hirten (Mo) müssen das Vieh hüten und zahlen mit Vögeln und Vierfüssern; den Frauen (Pin) legt er Weiberarbeiten auf und sie zahlen mit Zeugen und Seidenstoffen; den Bergarbeitern (Heng) legt er Bergarbeiten auf und sie zahlen mit ihren Producten; den Arbeitern auf Seen (Yü) legt er Arbeiten an Seen auf und sie zahlen die Abgabe auch mit ihren Produkten. Von den Individuen, die keine spezielle Profession haben (sondern sie wechseln) zieht man die Abgabe eines Familienchefs ein. Zum Fleisse zu ermuntern, war nach Tscheu-li 12 f. 39 bestimmt, dass wer keine Thiere aufzog auch kein Rind zum Opfer darbringen durfte; wer sein Landstück nicht bebaute, konnte auch kein Korn opfern; wer keine Bäume anpflanzte, bekam keinen äusseren (doppelten) Sarg; wer keine Seidenwürmer zog, durfte keine Seidenzeuge, wer nicht spann, kein Obergewand bei der Trauer tragen, und nach f. 34 musste man, wenn der Boden und die Wohnung nicht mit Maulbeerbäumen bepflanzt war, dafür soviel Korn zahlen, als die Taxe eines Hauses von 3 Familien betrug. Leute aus dem Volke ohne Profession zahlten für einen Mann mit Frau (Fu-kia). Er erhebt die Abgaben nach den Jahreszeiten. Nach B. 16 fol. 1 sammelten die Liu-sse auf dem Lande das Korn ein, welches die gemeinsame Arbeit (Tsu-so) einbrachte, sowie das Korn der Häuser, das aus den Bussen einging, wenn einer nicht arbeitete und die Abgabe der Zwischenleute (ohne festen Beruf). Nach den Schol. wurde der Ertrag des Ackers durch gemeinsame Arbeit an die Beamten der Kornmagazine und öffentlichen Depots durch die Lin-jin, Sche-jin und Tsang-jin (B. 16 fol. 48) abgeliefert. (Der Liu-sse sammelte ebenso in den äussern Bezirken das Korn, das aus den Bussen und Abgaben von Leuten ohne Profession eingieng und verwendete es zu Gratificationen.) Sie machten nach dem Tscheu-li auch Vorschüsse daraus an Leuten des Volkes gegen Schuldverschreibungen, die doppelt ausgefertigt wurden; sie vertheilten im Frühlinge allen die Korn brauchen es und zogen es im Herbste wieder ein.

Mit dieser regelmässigen Vertheilung der Ländereien hing dann auch die regelmässige Versehung der Felder mit Kanälen zusammen. Im Schu-king C. Y-tsi II, 4, 1 sagt Yü: Ich öffnete Passagen für der

9 (Provinzen) Flüsse und leitete sie ins Meer, ich vertiefte die Canäle (Kiuen kuei) und leitete sie in die Flüsse. Schi-king II, 6, 6 sagt: am Südberge (Nan-schan), den Yü bebaut hat, sieht man die Aecker in der Ebene und am Abhange. Ich setze die Grenzen der Aecker fest, lege Canäle an und umgebe den Acker mit einem Damm im Süden und Osten. Die Anlagen gehen also bis in die ältesten Zeiten hinauf. Confucius sagt im Lün-iü 8, 21 Yü's Haus (Kung-schi) war nur niedrig (gemein, pi), aber er erschöpfte seine Kraft (in der Anlage) von Kanälen (K'eu, hiue). Wir finden sie auch in Confucius und Meng-tseu's[1]) Zeit noch öfter erwähnt. Die Anlage war von Staatswegen! Wir haben dieser schon in u. Abh. Gesetz u. Recht. Münch. 1865. 4°. S. 710 gedacht, müssen hier aber darauf zurückkommen. Tso-tschuen Tsching-kung A° 2, f. 4, S. B. 17, S. 265 führt an, wie die früheren Könige das Reich ordneten und die Felder zum Nutzen des Volkes von S. n. N. richteten, Tsin wollte sie von O. n. W. richten, damit seine Streitwagen durch die Kreuzwege nicht aufgehalten würden. Der Sui-jin hatte nach Tscheu-li 15, 8 (16) die Leitung. Der Meu von 100 Pu (Schritten) à 6 chin. Fuss (Tschi) Länge, bei 1 Pu Breite, hatte einen kleinen Graben Kuen von 1 Fuss Tiefe und Breite; auf alle 100 Morgen (Meu) eines Mannes (Fu) kam 1 Graben von 2 Fuss Tiefe und Breite (Sui); 900 Meu bildeten einen Tsing mit einem Graben (Keu) von 4' Breite und Tiefe; 100 Tsing (10 Li) machten einen Tsching und hatten einen Canal (Hiue) von 8 Fuss Breite und Tiefe; 100 Tsching bildeten einen Thung; in jedem waren 9 Canäle (Kuei), von 16 Fuss Breite und Tiefe. Alle diese Gräben und Canäle standen mit einander in Verbindung; die 9 Kuei führten das Wasser von 300□ Li in den nächsten Fluss (Tschuen). Natürlich musste die Praxis, wo Berge und Waldungen der Regelmässigkeit in den Weg traten, diesen allgemeinen Plan vielfach modifiziren, vgl. Des Hauterayes zu De Mailla T. 1 p. 113, Mém. T. II p. 543 und Biot Journ. As. Ser. III T. VI, p. 264. Der Khao-

---

1) In Jahren der Hungersnoth ertränkte sich das arme Volk darin; S. Meng-tseu V, 1, 7, 3, V, 2, 1, 2, II, 2, 4, 2, III, 1, 3, 7, III, 2, 1, 2, V, 2, 7, 5, Lün-iü 14, 18, 3 (Keu to) Meng-tseu I, 2, 12, 2 hat neben Keu noch Ho, auch Gräben, Kanäle (Strom); IV, 2, 18, 3 verbindet er Keu und Kuei: im 7. 8. Monate, wenn Regen fällt, sind sie alle gefüllt, aber ihr Auftrocknen kann man stehend abwarten.

kung-ki (Tscheu-li B. 43 fol. 42 fg.) gibt die Details (abweichend B. 15, 8) und im Folgenden das Technische über die Aufführung dieser Canäle und Dämme, f. 45—49[1]). Die Arbeiten wurden durch Frohnden beschafft, die der Tsiang-jin nach B. 43, f. 19 leitete. Die Befehle dazu empfieng er von seinen Oberen.

Für die Länderabtheilungen gab es noch wieder besondere Namen. Drei Ackerloose bildeten einen Wohnsitz (Uo) nach Schol. 2 zu Tscheu-li B. 43 f. 44. B. 9 f. 21 und B. 10 f. 14 geben diese Abtheilungen. Der Siao-sse-tu vermisst die Ländereien und theilt ihre Felder und Brachfelder (vgl. B. 9 f. 27) in Felder und Brachfelder mit gemeinsamen Brunnen (Tsing) und in Weideländer (Mo). 9 Ackerloose (Fu) bildeten eine solche Gruppe mit gemeinsamen Brunnen Tsing; 4 Tsing eine Sektion Y; 4 Y einen Hügel (Khieu); 4 Khieu einen Tien; 4 Tien einen Hien und 4 Hien einen Verein Tu. Diese Eintheilungen dienten die Feldarbeiten zu bestimmen und die Tribute und Abgaben zu regeln (nach den Schol., welches Land zum Ackerbau und welches zur Weide geeignet war. Der weisse und gelbe Boden diente zum Waizenbau, der

---

1) Ueber die Anlage der verschiedenen Canäle haben wir nach dem Khao-kung-ki B. 43 f. 41 fg. in u. Abh. Gesetz u. Recht im alten China S. 711 gesprochen. Zur Ergänzung hier noch einige technische Angaben nach f. 45 fg.

Trifft man bei der Anlage eines Canals (Keu) auf einen welligen Boden (eine Höhe), so sagt man, das ist ein Anhaltspunct. Ist die Bewegung des Wassers nicht den Regeln der Kunst gemäss, so nennt man das ebenso. Bei den Canälen mit geradem Stamme (tschao, ohne Zufluss) verdoppelt man alle 30 Li (3 franz. Meil., 20 auf 1°) die Breite. Um das Wasser in Bewegung zu setzen und zurückzuhalten, giebt man (seinem Laufe) eine Biegung in Form des (Musiksteines) King, dessen 2 Arme sich verhalten, wie 3 : 5; (so, wenn das Wasser klar ist, anders bei trübem). Will man ein Bassin machen, so giebt man dem Bette eine Kreisform. Die Existenz jedes Canals muss auf die Wasserkraft gegründet sein, die jedes Dammes auf die (Widerstands)-Kraft der Erde. Ein schöner Canal wird ausgeräumt durch das Wasser (das darin fliesst), ein schöner Damm befestigt durch die Ablagerungen des Wassers (das ihn bespült).

Legt man einen Damm an, so muss seine Höhe und Breite gleich sein (jetzt je 12'). Die Reduction der Krönung beträgt 1/3, bei grossen Dämmen mehr (d. h. man macht die Basis breiter). Legt man einen Canal oder Damm an, so sucht man erst einen Maassstab für die Arbeit (zu gewinnen) durch die Tiefe (verticale Richtung), die man durch eines Tages Arbeit erreicht (wie viele Fuss die beträgt). Dann nimmt man 1 Li als Massstab und kann dann die Kräfte der passenden Anzahl Menschen anwenden. (Die Dämme waren aus geschlagener Erde). Die Einfassung (mit Brettern) wird mit Stricken zusammengebunden. Presst man die zu sehr zusammen, so sagt man, sie tragen die Last nicht.

fette, feuchte Boden war für den Reisbau geeignet. Der General-Administrator oder Premierminister (Ta-tsai) regelte das Ganze. Die Repartition hatte der Direktor der Menge und der Liu-sse (B. 12 f. 37) überwachte die Ausführung. Was die Arbeiten betrifft, die für die verschiedenen Ländereien sich eignen, so regelte sie der Unterdirektor der Menge; es classifizirte sie der Tai-sse (B. 12 f. 23); es glich sie aus der Tu-kiün (der Ausgleicher) (B. 16 f. 13).)

Wo der Anbau des Landes nicht der Privatwillkür des Einzelnen anheim gegeben war, sondern grossartig einer Centralleitung unterlag, da konnte unter dem günstigen Clima Chinas im Anbaue geleistet werden, was anderswo nicht. Nach mehr als 4—5000 Jahren konnte die Bevölkerung zu der enormen Anzahl von 414 Millionen anwachsen, ohne dass das Land erschöpft wurde, obwohl der Boden das Jahr zum Theil 2—3 Erndten liefern musste. Es lohnt sich der Mühe, einen Augenblick dabei zu verweilen, wie dieses möglich wurde. Hitze und Nässe sind zwei Hauptbedingungen alles Pflanzenwachsthums. Die Hitze der Luft vermögen wir bis jetzt nicht zu erzeugen, aber wo grosse Wassermassen, wie in China, zu Gebote stehen, da vermag der Mensch durch gehörige Leitung derselben im Grossen, wo die nöthige Wärme, wie dort vorhanden ist, Bedeutendes zu erzielen. Den Beweis dafür liefern Aegyptens Nilüberschwemmungen, die Tanks und Canäle der Hindu, die Kerises der Perser. Man muss nur mit der Frucht sich begnügend, dem Boden die Halme und Blätter zurückgeben und nicht das Huhn, das die goldenen Eier legt, schlachten, um alles auf einmal haben zu wollen. Dass solche grossartige Wasserarbeiten zur zweckmässigen Leitung der Flüsse schon in ältester Zeit von Kaiser Yü (2205 v. Chr.) unternommen wurden, — während bei uns die Flüsse vielfach noch unbeschränkt dahinrauschen, ihr Wasser unbenutzt verrinnt oder mit Schutt und Kies verheerend die Ufer überfluthet, — zeigt der 2. Theil des C. Yü-kung (2, 1). Man hat die Glaubwürdigkeit dieses alten Denkmals freilich bezweifeln wollen, aber richtig verstanden, darf man es für historisch ansehen. Wir verweisen auf u. Abh.: Ueber die Glaubwürdigkeit der ältesten chin. Geschichte. München 1866, a. d. S. B. d. A. 1866, 1, 4 S. 549 fg., vgl. S. B. 1867 1, 2 S. 245 f.

Wir haben schon bemerkt, dass das C. Yü-kung des Schu-king in

den 9 Provinzen schon die verschiedenen Bodenarten, freilich nur sehr oberflächlich nach der Farbe u. s. w. unterscheidet. S. das ganze Capitel in u. Abh. China vor 4000 J. München 1869, a. d. S. B. I, 2 fg.; hier nur was auf den Ackerbau Bezug hat, daraus. Der Boden ist weiss und zerreibbar in Ki-tscheu und der Ackerbau da 5. Cl.; in Yen-tscheu schwarz mit kleinen Erdhügeln und der Anbau 6. Classe; in Tsing-tscheu weiss mit kleinen Erdhügelchen, die Küste unfruchtbar, der Anbau 3. Classe; in Sütscheu der Boden roth mit Hügelchen, der Anbau 2. Classe; in Yang-tscheu der Boden sumpfig, voll hoher Bäume und Bambu, der Anbau 9. Classe; in King-tscheu der Boden sumpfig, der Anbau 8. Classe; in Yü-tscheu der Boden zerreibbar mit Erdhügelchen, der Anbau 4. Classe; in Leang-tscheu der Boden schwarz, der Anbau 7. Classe; endlich in Yung-tscheu der Boden gelb und zerreiblich und der Anbau erster Classe. Eine spätere kurze Beschreibung Chinas aus der 3. D. Tscheu im Tscheu-li 33, 3 (9 fg.), auch im Tscheu-schu Ti 62[1]), erwähnt auch der Culturen der einzelnen Provinzen, freilich nur oberflächlich. Die Tschi-fang schi, Agenten der Leitung der Gegenden, haben unter sich die Karten des Reiches und beschäftigen sich mit dessen Ländereien, unterscheiden die Arrondissements und Cantons seiner Reiche und Fürstenthümer, die Bevölkerungen der verschiedenen Barbaren, wie die Menge und Wichtigkeit der Werthgegenstände, der 9 Arten Korn, der 6erlei Hausthiere in den verschiedenen Ländern und wissen genau was ihnen nutzt und schadet. In jeder Provinz werden nach kurzer Angabe ihrer Lage, ihres Schutzberges, ihrer Seen und Flüsse noch ihre Bewässerungsbehälter (tsin[2]), Flüsse oder Seen), dann ihre Producte und Culturen angegeben. Da ich dieses Document auch in m. obigen Abh. schon benutzt und erläutert habe, hier nur, was auf die Culturen Bezug hat: In der Süd-Ost Provinz Yang-tscheu ist der grosse See Kiu-khiu; seine Flüsse sind die 3 Kiang, seine Bewässerungs-Reservoirs die 5 Seen. In der Provinz King-tscheu, gerade in Süden, sind der See Yün-mung und die Flüsse Kiang und Han; seine Bewässerungs-Reservoirs sind Yng und Tschin.

1) In der Sammlung Han Wei thsung schu I, 6. S. m. Abh. über diese. München 1868, a. d. S. B. d. Ak. S. 273.

2) Tsin erklärt der Schol. durch Jün bewässern. Im Schi-king Siao-ya heisst es: er bewässert diese Reisfelder (tsin pi tao tien).

In beiden Provinzen gedeihen Vögel und Vierfüsser. Sie eignen sich zum Anbau des bewässerten Reis. In Yü-tscheu, südlich vom grossen Flusse (Hoang-ho), dienen neben den Flüssen Yong und Lo und dem grossen See Phu-thien die Bewässerungs-Reservoirs Po und Tscha. Es gedeihen auf ihrem Boden die 6 Arten Hausthiere (dies sind nach Schol. II das Pferd, der Ochse, das Schaaf, das Schwein, der Hund, das Huhn). Die geeigneten Culturen sind die 5 Arten von Sämereien (nach Schol. 2 die zwei Arten Hirse (Schu und Tsi), der Waitzen, Reis und Küchenpflanzen). In Thsing-tscheu, im Osten, sind neben dem grossen See Wang-tschu und den Flüssen Hoai und Sse die Bewässerungsbehälter Y und Schu. Von Hausthieren gedeihen hier das Huhn und der Hund. Geeignet zum Anbaue sind bewässerter Reis und Waitzen. Im Osten des grossen Flusses, in Yen-tscheu, sind der grosse See Ta-ye und der grosse Ho- und der Thso-Fluss und die Bewässerungs-Reservoirs Liü und Wei. Es gedeihen hier die 6 Arten Hausthiere. Man baut am geeignetsten die 4 (ersten) Arten von Korn. Im Westen des Reiches, in Yung-tscheu, sind der grosse See Hien-pu und die Flüsse King und Jui, dann die Bewässerungs-Reservoirs Wei und der Fluss Lo. Von Thieren gedeihen hier der Ochse und das Pferd; das Land eignet sich für den Anbau der beiden Hirsearten Schu und Tsi. Im Nordosten, in Yeu-tscheu, sind der grosse See Hi-yang (im jetzigen Schan-tung) und der grosse Hoang-ho und der Thso-Fluss; als Bewässerungsbehälter dienten die Flüsse Tse und Schi. Es gedeihen von Thieren hier die 4 (ersten) Hauptarten. Man baut am geeignetsten die 3 Kornarten (Schu, Tsi u. Reis). In Ki-tscheu, innerhalb des grossen Flusses, ist der See Yang-yü und der Fluss Tschang; als Bewässerungsbehälter dienen die Flüsse Fen und Lu. Es gedeihen hier von Thieren Ochse und Pferd, von Kornarten die 2 Arten Schu und Tsi. Ping-tscheu, im Norden des Reiches, hat den grossen See Tschao-yü-ki und die Flüsse Hu-to und Keu-y; seine Bewässerungsbehälter sind der Lai und der Y. Es gedeihen auf dessen Gebiete die 5 (ersten) Hauptarten von Hausthieren und sind zum Anbaue geeignet die 5 Hauptarten von Sämereien, (nach den Schol. die 2 Arten Hirse, Waitzen, Reis und Teu).

Die ganze Feldarbeit wurde nach Obigem unter Aufsicht und

Anleitung von Aufsehern über den Ackerbau betrieben[1]), so dass der Privat-Willkür wenig Spielraum gelassen sein wird. Der Li-ki C. 6 Yuei-ling f. 48 (p. 24) sagt: (Im ersten Frühlingsmonate) befiehlt der Kaiser die Wiederaufnahme der Feldarbeiten (pu nung-sse) und heisst die dem Ackerbaue vorstehen (tien-sche, d. i. n. Schol. den tien-tsiün) in der Ost-Vorstadt (Kiao), die Grenzen zu berichtigen, die Wege (king scho) zu inspiziren und in Ordnung zu bringen, genau auf die Hügel, Höhen, Abhänge, abschüssigen Oerter, Ebenen und Niederungen zu achten, um zu unterscheiden, was für das Land und den Boden sich eignet (i) und wo man die 5 Feldfrüchte (am besten) erziele (tschi) und dem Volke die Principien zu lehren. Sie müssen selber am Platze sein und Alles was auf den Ackerbau Bezug hat (tien-sse), sorgfältig regeln (tschi). Wenn man den Landbauern die Regel vorzeichnet, (die sie zu befolgen haben, (sien ting tschün tchi nung) sind sie nicht in Ungewissheit. Im ersten Wintermonate befiehlt er nach f. 84 fg. (p. 31) den 100 Beamten sorgfältig (den Ertrag der Felder) einzuspeichern; die Beamten müssen herumgehen, dass die Menge alles (nichts nicht) einsammele, die Grenzbarrieren, Thore und Brücken reparirt, die Querwege versperrt werden. — — Man opfert den Ahnen, der Kaiser bittet den Himmel und den Schutzgeist des Reiches um ein (glückliches) folgendes Jahr. Man gibt den Landbauern ein Fest und ladet sie ein, sich auszuruhen. Diese Aufseher werden im Schi-king öfter genannt. II, 6, 7 kommt der Tien-tsiün und freut sich das Alles so gut bestellt ist; wir werden auf das Liedchen unten S. 139 zurückkommen; ebenso auf Ode 8. IV, 1, 2, 2, heisst es, wie hat Kaiser Tsching-wang euch doch deutlich Alles gelehrt, er hat Ackerbauaufseher (Nung-fu) bestellt und die hundertlei Früchte zu säen befohlen; jeder

---

1) Nach Meng-tseu VI, 2, 7, 2 machte der Kaiser selber eine Inspektions-Tour. Im Frühlinge sah er nach dem Pflügen (sing keng) und ergänzte, wo nicht genug (Saat?) war. Im Herbste sah er nach der Erndte (lien) und half aus wo nicht genug war. Betrat er die Grenzen eines Landes und das unbebaute Feld (ye) war reklamirt, das alte gut bebaut, waren die Alten wohl genährt, die Weisen geehrt, Männer von Talent im Amte, dann wurde der Vasallenfürst belohnt (durch Vermehrung seines Landes). Betrat er aber die Grenzen eines Gebietes und das Land war eine Wildniss voll Unkraut (hoang wu), das Alter vernachlässigt, die Weisen nicht geehrt, in den Aemter harte Abgabenerheber, dann wurde (der Fürst) getadelt und wenn er nicht am Hofe erschien, sein Gebiet verkürzt. Es wird dies nur auf die älteste Zeit der 1. D. Hia gehen; nach I, 2, 4, 5 ähnlich die Vasallenfürsten s. m. China vor 4000 J. S. B. 1869.

soll seinen Privatacker (Sse) sorgfältig bebauen und auf einem Ackergebiete von 30 Li sollen 10,000 Landleute, die den Acker bauen, zwei und zwei zusammen ackern.

Wir haben Alles was den Zustand der Ackerbauer betrifft, soweit die Nachrichten reichen, zusammengestellt. Ueber das eigentliche Materielle und Technische des Ackerbaues finden wir dagegen nur wenig. Bei den unglücklichen Zeitverhältnissen hatten sich zu Confucius Zeit nach Lün-iü 18, 6 fg. mehrere Weise vom Staatsdienste zurückgezogen und trieben Feldbau (Keng). Der Land- und Gartenbau galt sonst damals schon für eine besondere Kunst oder Uebung; Fan-tschhi, ein Schüler des Confucius, wollte Landwirthschaft (Kia) und dann Gärtnerei (pu) von ihm lernen; er sagte aber, ich bin nicht wie ein alter Landmann (nung) oder Gärtner (pu); der Weise habe anderes zu lehren; s. Lün-iü 13, 4, 1.

Zunächst von den angebauten Producten, und zuerst von den Feldfrüchten. Man spricht von fünf Arten von Feldfrüchten (U-ko) und auch von 9 Arten (Kieu-ko[1]). Jene erwähnt Meng-tseu VI, 1, 19: von allen Saaten, sagt er, sind die 5 Feldfrüchte die Besten, aber wenn sie nicht reif sind, sind sie nicht soviel werth als der Thi und der Pai (geringere Gras- oder Kornarten). III, 1, 4, 7 heisst es: zu Yao's Zeit wuchsen sie nicht. Auch Tscheu-li, 33, 17 sagt: die Provinz Yu-tscheu eignet sich für die 5 Arten von Saaten, wie bemerkt, nach den Schol. die Hirsearten Schu und Tsi, Waitzen, Reis und Hülsenfrüchte (Scho), in Ping-tscheu 5 (statt der letztern teu, Dolichos), in Yen-tscheu nach f. 31 nur die ersten 4, in Yeu-tscheu nach fg. 40 nur 3, in Ki-tscheu 2 nach f. 45, in Yang- und King-tscheu nur Reis. Nach dem Tscheu-li 2 f. 20, 12 f. 38 und 33, 1 (9) rechnete man 9 Arten von Feldfrüchten; nach den Schol. zur ersten Stelle und den neueren Bestimmungen waren es: die Hirse Schu (Cl. 202) (milium globosum?), die Hirse Tsi (holcus sorghum), der Reis Tao, eine Art Reis Scho (woraus man gegohrenes Getränk machte, Hanf (Ma) (Cl. 200), grosse Teu (dolichos, Bohnen), kleine

---

1) Wenn Tscheu-li 4, 14 von 6 die Rede ist, ist das nur für das Mahl des Kaisers; es sind nach den Schol Reis, die Hirsearten Schu, Tsi u. Leang (Holcus), Waitzen (me) und Ku (? Wasserreis). Wir sprachen in u. Abh. Nahrung, Kleidung Wohnung d. a. Chin. S. 200 schon davon.

Teu (Erbsen), grosser Me (Cl. 199) (Gerste) und kleiner Me (Waitzen). Im letzten Frühlingsmonate betet der Kaiser für die Waitzen-Frucht nach Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 54 v., vgl. auch f. 61. Diese und einige andere Feldfrüchte, die oft schwer zu bestimmen sind, kommen einzeln auch sonst noch vor; so Schu im Reiche Tsao (Schan-tung) im Schi-king I, 14, 4 und bei Meng-tseu III, 1, 4, 4, II, 4, 3, Schu und Tsi im Kaiserlande (Wang) Schi-king I, 6, 1, II 6, 5 und 6, IV, 1, 3, 6 p. 204; sie reifen im 10. Monate im Reiche Pin (in Si-ngan-fu) nach Schi-king I, 15, 1 p. 67, so auch der Reis Tao ebenda. Nach Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 64 lässt der Landmann (im 2. Sommermonate) die Hirse Schu aufgehen (teng schu). Tao und Leang baut man im Reiche Tang (dem späteren Tsin in Schan-si) nach Schi-king I, 10, 8, Schu, Tsi, Tao und Leang werden zusammengebaut II, 6, 7, p. 125, Waitzen (Me) in Yung (Ho-nan) I, 4, 4. Nach IV 2, 4, p. 209 lehrte Heu-tsi schon den Anbau von Schu und Tsi, von Scho (Erbsen) Waitzen (me), Reis (Tao) und Khiü, nach la Charme schwerlich richtig Buchwaitzen, nach Medhurst schwarze Hirse; auch III, 3, 8 wird Khiü gespendet. Nach III, 2, 1 p. 157 vertheilt er verschiedene Arten Hirse und Korn Khiü, Pi, Men und Ki, die schwer zu bestimmen sein möchten; er säete auch Bohnen (jin-scho). — Scho giebt Legge Meng-tseu VII, 1, 23, 3 wie Medhurst pulse, im Schi-king II, 5, 2 la Charme: pisa, II, 7, 8 aber fabas, s. S. 124 fg. — Hanf (ma), Se sam, Waitzen (me) und pflanzte grosse und kleine Kürbisse (Kua (Cl. 97) u. thie). Doch haben wir schon bemerkt, dass der Anbau späterer Produkte hier auf den Ahnen der Tscheu übertragen sein möchte. Noch kommt vor Thu, nach Medhurst eine klebrige Art Reis; aus dieser wird ein geistiges Getränk destillirt. Die Aerndte ist reich: unsere Kornmagazine sind mit 10,000, 100,000 (i), 1000,000 Maass Korn gefüllt, heisst es im Schi-king IV, 1, 2, 4 p. 198. Tse, soll eine Art Hirse sein, die geopfert wurde, Schu-king V, 1, 1, 6, Meng-tseu III, 2, 3, 3, und III, 2, 5, 2. Der Stifter der 2 D. Thang (1766 v. Chr.) sendet sie da dem Fürsten von Ko, dem sie zum Opfer vorgeblich fehlt. Lai und Meu hat Schi-king IV, 1, 1, 10 p. 197 und IV, 1, 2, 1; la Charme gibt diese durch triticum und hordeum. Meu-me giebt Legge Meng-tseu VI, 1, 7, 2 durch Gerste. Die zusammengesetzten Wörter, wie die für Buchwaitzen (kiao-me), Mais weisen auf eine spätere Einführung hin. Man kann aber nicht

immer entscheiden, ob es 2 Ausdrücke sind oder 1 Compositum ist. Yeu, das zwischen dem Korn wuchs nach Meng-tseu VII, 2, 37, 12 ist vielleicht Lolch. Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 49 v. stellt neben einander Li, Yeu, Pung und Kao als schädliche Gewächse. So im Schu-king C. Yü-kung II, 4, 3, 1 soll der Reis in der Hülse heissen, Legge giebt es im Meng-tseu VII, 1, 23, 3 Korn (grain). Es erschöpfen aber alle diese Namen gewiss lange nicht die angebauten Pflanzen. Darauf weiset schon der Ausdruck Pe-ko, die 100 Früchte, hin, wenn 100 auch natürlich nur eine runde Zahl ist, Schu-king V, 4, § 36 und 37 und sonst; wenn neuere Chinesen (s. Legge III p. 44) diese haben näher bestimmen wollen, so ist darauf wenig zu geben.

Im Schi-king namentlich finden wir noch eine Menge Pflanzen und Bäume genannt, die man kultivirte oder deren Früchte oder Blätter man zum Zwecke des Verbrauches einsammelte. Confucius empfahl seinem Sohne nach Lün-iü 17, 9, 7 die Lectüre des Schi-king eigens, weil man so viele Vögel, Wild, Gewächse und Bäume daraus kennen lerne. Die Bestimmung derselben ist aber noch schwieriger, da die Namen der Pflanzen und Bäume im Laufe der Zeit begreiflich nicht dieselben geblieben sind und es auch noch an einer chinesischen Botanik uns fehlt, welche auch nur für die neueren chinesischen Ausdrücke die der europäischen Wissenschaft substituirte. Die Chinesen haben in eigenen Werken die im Schi-king und den andern King vorkommenden Namen von Pflanzen und Thieren zu erläutern gesucht. So ist in der Sammlung von Werken aus den D. Han und Wei (Han Wei thsung-schu[1]) der Staatsbibliothek I, 10: Mao-schi Thsao, mo, nieu, scheu, tschung, iü su, d. h Erklärung der Pflanzen, Bäume, Vögel, Vierfüsser, Insekten und Fische von Lo-ki und IV, 23 ein anderes Werk, Nan-fang thsao mo tschuan, d. i. Nachricht über (29) Pflanzen, (28) Bäumen, (16 Früchten und 6 Arten Bambu) der Südgegend. Das alte Wörterbuch Eul-ya in Sachordnung, das aus der Zeit der 3 D. Tscheu noch herstammen soll, enthält in Abth. (Ti) 13 fgg. diese und auch noch andere alte Pflanzen- und Thiernamen, die in den Klassikern sonst nicht mehr vorkommen; die Erklärungen sind aber ganz kurz. Eine Prachtausgabe der Staatsbibliothek in folio gibt dazu zum Theil recht hübsche Abbildungen der Pflanzen — (von 80 Bäumen und 174 Pflanzen) — und Thiere, aber diese sind nicht alt, wie die auf altaegyptischen Denkmälern, sondern nur nach den Beschreibungen oder Annahmen Späterer gemacht; doch wird wer künftig über die Botanik der alten Chinesen schreibt sie zu berücksichtigen haben. Die ältesten Culturpflanzen Chinas nach dem C. Yü-kung haben wir in unserer Abh.; China vor 4000 Jahren S. B. 1869 I, 3 S. 260 zusammengestellt. Es fordert aber die wissenschaftliche Bestimmung derselben eine besondere Untersuchung, auf die wir uns hier nicht einlassen können. Wir waren daher zweifelhaft, ob wir eine Uebersicht aller Pflanzen, die im Schi-king vorkommen, güben, da hier doch nur von den Culturpflanzen die Rede sein könnte, meistens aber nicht angegeben wird, ob z B. die Pflanze Ko cultivirt wurde, noch weniger wie und welche wilde Pflanzen man nur benutzte. Doch war das Sammeln derselben eine Beschäftigung; daher dieses. Der allgemeine Ausdruck für Gemüse oder essbare Kräuter ist Tsai und Su-tsai und für Hülsenfrüchte, Bohnen und dergleichen, Teu. Sehr häufig wird genannt die Pflanze Ko. Nach Schi-king I, 1, 2 wächst sie mitten in Thälern, hat üppige Blätter, die geschnitten und gekocht werden; man

---

1) S. m. Nachricht über diese Sammlung a. d. S. B. d. Ak. 1868 I, 2 S. 274 und 323.

machte daraus auch ein feineres oder gröberes Zeug. welches zu tragen dem Dichter nicht missfällt; nach I, 3, 12 wächst sie auf dem Berge Mao-kieu; I, 1, 4 heisst sie Ko-lui, sie windet sich darnach um die Bäume; auf dem Südberge kriecht nach I, 6, 7 die Pflanze Ko an der Erde neben Bächen und Flüssen. Man sammelte sie nach I, 6. 8 und machte nach I, 8, 6 und I, 9, 1 Schuhe daraus; man kann damit über den Reif gehen.

Eine andere Pflanze, die man in Körben pflückt, heisst Schi-king I, 1, 3 Küen: nach la Charme p. 222 wurde sie beim Weine verwandt. Feu-i heisst I, 1. 8 eine Pflanze, die man sammelt; sie wurde nach la Charme p 223 gekocht gegessen. Die Pflanze Fan Schi-king I, 2, 2, I, 15, 1 und II, 1, 8 an Bergwässern gesammelt, war nach la Charme p. 225 eine Art Absynth und diente zum Füttern der Seidenwürmer Von der Pflanze Kue, die man nach Schi-king I, 2, 3 vgl. II, 5, 10 auf dem Südberge sammelte, wurde nach ihm p. 226 die Wurzel gegessen und zu Mehl gemacht; ihr ähnlich war die Pflanze Wei nach ib., die auch gesammelt wurde. Die Pflanze Ping wurde in den Thälern nach Süden gesammelt nach I, 2, 4, in Lagunen die Pflanze Tsao in Körben gesammelt, gekocht und den Ahnen dargebracht nach I, 2, 4 und IV, 2, 3; man gibt es duckweed. In das Kraut Mao wickelte man nach I, 2, 12, die Dammhirsche. Eine andere Pflanze Mao IV, 2, 3, p. 207 soll arum aquaticum sein, Tang I, 4, 4, eine medicinische Pflanze nach la Charme p. 240; man pflückte beide. Nach I, 3, 10 und I, 10, 12 sammelte man am Berge Scheu-yang die Pflanze Fung; la Charme p. 240 nennt sie eine Art rapa oder Senf. Fei I, 3, 10 heisst eine essbare Pflanze; ebenda wird die Pflanze Tsi gerühmt als süss (wegen ihres Saamen, der in der Medicin gebraucht wurde nach la Charme); die Tu (auch III, 1, 3) nenne man bitter, da sie doch süss sei. Ling I, 10, 12, nach einigen eine Art fungus oder tuber, wird gekocht gegessen; la Charme gibt es I, 3, 13 aber glycyrrhiza. Die Pflanze J bringt I, 3, 17 eine Schöne mit vom Lande, wo sie sie gesammelt hat. Die Pflanze Thiao I, 12, 7, wächst auf Hügeln und ist schön; s. auch II, 8, 9. Ku-tsai I. 10, 12 soll lactuca sylvestris sein; sie wird am Fusse des Berges Scheu-yang gesammelt. Die Pflanze Kin III, 1, 3, soll gegessen werden nach la Charme p. 300. Die Pflanze Schi diente zum Wahrsagen nach I, 5, 4 und I, 14, 4, vgl. Tscheu-li B. 34 f. 21—25. Die Pflanze Mang I, 4, 10 soll in der Medicin gebraucht werden; man sammelt sie. Die Pflanze Tai II, 2, 3 wächst auf dem Südberge; nach II, 8, 1 flochten die Grossen der Residenz daraus Sommerhüte. Auf dem Nordberge wächst nach II, 2, 3 die Pflanze Lai, (die Blätter sind essbar), vgl. II, 4, 9. Die Pflanze Ngo wächst üppig an Abhängen nach II, 3, 2 und nach II, 5. 8 wird sie hoch. Die Pflanze Khi II, 3, 4 gibt la Charme lactuca sylvestis; man pflückt sie auf zwei- oder einjährigen Brachäckern; II, 6, 1 übersetzt er es dagegen durch Berberize; man pflückt sie auf dem Nordberge, III, 1, 10 trägt die bewässerte Gegend Fung sie; III, 2, 1 soll es aber eine Kornart sein; der Schol. gibt es da durch weissen Leang. Man sieht, wie unsicher diese Bestimmungen sind! II, 4, 2 weiden die Pferde im Garten die Bohnen Ho ab. Tschu II, 4, 4 wird auf Feldern gepflückt, Fu ebenfalls da. Yao I, 15. 1, hat im 4. Monate schon Blumen (oder schiesst in die Saat); la Charme gibt es lolium. Tsiü, die man im 9. M. sammelt, gibt la Charme I, 15, 1 p. 67 ricinus, Medhurst durch weiblichen Hanf. Kieu (Cl. 179), Lauch wird nach I, 15, 1, p. 68 im 4. Monate dargebracht. Ko-lo, ein Rankengewächs I, 15, 3 soll nach p. 274 eine Art Kürbis sein. Die Kürbisse oder Melonen heissen sonst II, 2, 2 Kua (Cl 97); sie ranken an Bäumen hinauf I, 15, 3 und heissen süss; I, 3, 9 heissen ihre Blätter aber bitter; nach II, 6, 6 werden Kürbisse an der Grenze des Ackers gesäet, während mitten im Feld das Haus steht. Man zieht ihnen die Haut ab und bringt sie dann den Ahnen dar. Besondere Arten von Kürbissen sind Piao Meng-tseu IV, 2, 29, 2 und Lün-iü 6, 9, dann Hu Schi-king I, 3, 9 und Phao Lün-iü 17, 7, 4; Hu Schi-king II, 2, 2 soll ein Flaschenkürbis sein, nach II, 8, 7 kocht man die Blätter (zur Speise). Die Pflanze Wan-lan I, 5, 6 treibt Zweige und Blätter; die Pflanze Hiuen-thsao I, 5, 8 übersetzt la Charme die Vergesslichkeitspflanze; sie ist da im Nordhofe gesäet, (man soll darüber die Sorgen vergessen). Zwei andere Pflanzen Khao und Yü erwähnt II, 5, 8, s. la Charme p. 286; Tui I, 6, 5 soll eine Heilpflanze sein nach la Charme Neben Scho (s. S. 122) auf dem Felde wird II, 6, 3

die Pflanze Siao am Ende des Jahres geerntet und eingespeichert; II, 7, 8 Scho in runden oder viereckigen Körben eingesammelt. Die Siao wird auch I, 6, 8 gesammelt. Sie wächst nach I, 14, 4 in Menge am frischen Wasser, nach II, 2, 4 sehr hoch, wenn der Thau sie netzt. Die Ngai, Artemisia I, 6, 8 wird gesammelt; man sucht eine 3jährige für eine 7jährige Krankheit nach Meng-tseu III, 1, 9, 5. Der Hanf Ma (Cl. 200) Schu-king V, 22, 22, wächst mitten auf Hügeln nach Schi-king I, 6, 10; nach I, 8, 6 wird er gesäet, nachdem das Feld nach Länge und Breite gepflügt ist; nach I, 12, 4 waren vor dem Ostthore der Stadt Wassergräben, wo dann der Hanf macerirt wurde. Dasselbe geschah mit den Pflanzen Tschhu und Kien ebenda; diese erwähnt auch II, 8, 5. Se heisst der Hanf, der Samen trägt Schu-king III, 1, 1, 26. 60, Tschhu Schu-king III, 1, 1, 60 war ein grober Hanf, aus dem man Zeuge machte. Die Pflanze Yeu-lung wächst nach Schi-king I, 7, 10 in Thälern; sie wurde nach la Charme p. 250 gegessen. Diese Thäler haben auch die Pflanze Ho-hoa; la Charme gibt es I, 7, 10 und 1, 12, 10 durch Nymphaea. Yu-liü I, 7, 19 dient die Kleider schwärzlich-roth zu färben, vgl. la Charme p. 250. Die Pflanze Khin wird nach II, 7, 8 an der Quelle gepflückt, IV, 2, 3 am Kanale; la Charme gibt es da apium terrestre, Andere übersetzen es Malve. Kien heisst eine Blume I, 7, 21; Männer und Frauen tragen sie im Frühlinge in der Hand, vgl. I, 12, 10: nach Medhurst ist es eine Wasserlilie. Die Pflanze Mu wird nach I, 9, 2, am Flusse Fen gepflückt; so auch die Pflanze Sin oder vielmehr So, nach Medhurst Wasser-Wegebreit. Die Vogel-Pflanze Niao umrankt nach II, 7, 3 mit der Pflanze Niü-lo, Fichten und Cypressen. Die Pflanze Lien wird nach I, 10, 11 auf dem Felde gesammelt, wächst auch um die Gräber. Lan II, 8, 2 übersetzt la Charme durch Indigo indicum; sie wird da von Mädchen gesammelt. Der Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 64 sagt: (im 2. Sommermonate) wird das Volk befohlen den Lan (noch) nicht abzuschneiden zum Färben (i jen). Ueber das Färben s. f. 67 v. (p. 28) u. Schi-king I, 15, 1 p. 66. Kiao I, 12, 2, soll nach la Charme eine Wasserpflanze sein mit vielen Blumen. Die Pflanze Pu I, 12, 10 ist eine Wasserpflanze, die nach la Charme essbar war. Han-tan ebenda gibt er durch Nymphaea; nach Medhurst ist es eine Art Malve. Die Pflanze Lo II, 8, 2 wird Abends gepflückt; nach Medhurst gäbe sie eine grün-gelbe Farbe. Pe-mao II, 8, 5 und Kien ebenda sind blühende Pflanzen. Rohr oder Binsen Huan schneidet man im 8. Monate nach I, 15, 1 p. 61. Ueber die Pflanze Pung I, 2, 14 s. la Charme p. 231.

Dies möchten die vornehmsten Pflanzen sein, die im Schi-king erwähnt werden, aber schwer zu bestimmen sind. Die Gemüse und Würzen, die man ass, s. schon in unserer unten erwähnten Abh. S. 203.

Von Bäumen werden auch im Schi-king eine ziemliche Anzahl genannt. Wir wollen die Obstbäume[1]) und andere Nutzbäume möglichst unterscheiden. Vom Maulbeerbaum (Sang) heisst es im Schi-king I, 4, 6: wir blicken auf die Ländereien herab und sehen da Felder mit Maulbeerbäumen bepflanzt und I, 5, 4: Die Blätter des Maulbeerbaumes, ehe sie abfallen, werden gelb; Vögel Kiu fresst doch nicht

---

1) Der allgemeine Ausdruck für Frucht ist Schi, für Baumfrucht Ko; Lo im Tscheu-li 4, 42 von Kräutern, (tshao); nach andern sind dies Früchte, die unter der Erde wachsen. Zur Zeit der Bildung der Tonsprache hatte man für Feld- und Baumfrucht nur ein Wort (Ko), zur Zeit der Schriftbildung unterschied man Ko Korn oder Feldfrucht und Baumfrucht. Für Kernfrüchte hat man ein eigenes Wort He nach Schol. Tscheu-li 16, 41. Die Nähr- und Kleidepflanzen der alten Chinesen sind in u. Abh. Nahrung, Kleidung u. Wohnung d. a. Chin. München 1868 S. 202 fgg. und 224 fgg., a. d. Abh. d. Ak. schon erwähnt.

meine Maulbeeren (Schin); IV, 2, 3 p. 209 fressen auch die Vögel Hiao sie. Nach I, 15, 1 p. 66 werden im 8. Monate die Blätter abgepflückt, um die Seidenwürmer zu nähren; die zu hoch gewachsenen Zweige werden abgeschnitten, die zarten Zweige aber verschont und bloss die Blätter davon genommen. Nach I, 15, 2, auch bei Meng-tseu II, 1, 4 § 3, verstopfte man mit den Wurzeln im Winter die Ritzen von Thüren und Fenstern. Auf dem Baume findet man nach I, 15, 3 das Thier Thu. Mit dem Holze des Maulbeerbaumes heitzte man nach II, 8, 5 auf dem Heerde. Besonders dicht belaubt wuchsen sie nach II, 8, 4 auf Niederungen, nach II, 2, 3 aber auch auf dem Südberge. Man pflanzte sie auch in Gärten. Oh! Tschung-tseu, sagt ein junges Mädchen in Tsching I, 7, 2: ich bitte dich klettere doch nicht über unsere Gartenmauer und zerbrich nicht die Maulbeerbäume, die wir gepflanzt haben. I, 9, 2 pflückt man die Blätter des Maulbeerbaumes am Flusse Fen in Wei; nach I, 9, 5 besorgen Leute die Maulbeerbäume auf dem Acker von 10 Meu und jenseits; die Vögel Pao sitzen darauf I, 10, 8. Meng-tseu I, 1, 3, 4 und 7 § 24 u. VII, 1, 22 § 2 empfiehlt die Anpflanzung von 5 Meu mit Maulbeerbäumen bei (jeder) Wohnung (tse). Nach Tschuang-tseu im J-sse 95, 1 f. 8 hatte (Confucius Schüler) Yen-hoei ausser der Vorstadt ein Feld von 50 Meu, genügend ihn zu versehen mit Reisschleim (i ki kien tscho) und innerhalb der Vorstadt ein Feld von 10 Meu, genug davon Seide und Hanf zu ziehen (i wei sse ma). Aus allen diesen Stellen geht hervor, wie die Maulbeerbäume der Früchte (Schin), noch mehr aber der Blätter zum Füttern der Seidenwürmer wegen gezogen und benutzt wurden. Die Kaiserinn pflückte die Blätter im 3. Frühlingsmonate nach Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 56 u. 61. Sie kommen in Yen-tscheu schon im Schu-king im C. Yü-kung III, 1, 16 vor. Von den wilden Maulbeerbäumen T s c h e und Y e n s. unten S. 129. Der F i r n i s s b a u m T s i findet sich auch schon im C. Yü-kung Yen-tscheu lieferte als Tribut Lack und Seide nach C. III, 1, 19; Lack auch Yü-tscheu ib. 60. Der Charakter weist schon darauf hin, dass der daraus gezogene Saft benutzt wurde. Nach Schi-king I, 4, 6 machte man aber aus dem Holze auch die musikalischen Instrumente Kin und Se. Nach I, 10, 2 wuchs er auf Bergen, nach I, 11, 1 in Tsin an abschüssigen Oertern.

Von den eigentlichen F r u c h t b ä u m e n kommen 2 Arten Orangen

Yeu und Kio, diese, wie man meint, die Pompelmus, schon im C. Yü-kung III, 1, 1, 44 vor. Der Tscheu-li B. 40 f. 10 sagt: wenn die süssen Orangen nördlich vom Hoai-ho (33—34° n. Br.) verpflanzt werden, werden sie sauer. Im Schi-king kommt am Häufigsten vor die Pfirsiche, Thao; I, 1, 6 preiset ihre Blüthen, wie I, 2, 13 diese und die der Pflaume (li); I, 5, 10 erwähnt der Frucht, die man abschlug; I, 9, 3 heisst es, die Pfirschen die in unserem Garten wuchsen, haben wir verzehrt. III, 3, 2 p. 173 werden sie verschenkt. Im mittlern Frühlingsmonate, sagt der Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 50 v. beginnt der Regen, die Pfirsche fängt an zu blühen. Im Bambubuche bei Legge Prol. T. 3 p. 157 und 166 wird erwähnt, dass unter Kaiser Yeu-wang A° 10 (770 v. Chr.) im 9. Monate die Pfirschen und Mandeln (hing) im Herbste Früchte trugen, unter King-wang im 19. Jahre (524 v. Chr.) aber im Winter im 12. Monate blühten. Han-thao im Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 64 erklärt der Schol. durch Yng-thao Kirschen. Die Pflaumen Mei erwähnt der Schu-king C. Yue-ming IV, 8, 3, 2: aus Pflaumen macht man angenehme Suppen; nach Schi-king I, 2, 9 fallen sie vom Baume ab; nach I, 12, 6 standen sie an den Gräbern und Schaaren von Vögeln Tschi-hiao sassen darauf; I, 11, 5 findet man sie auf dem Berge Tschung-nan, wie auch den Baum Thiao, der nach la Charme zu Wagen verarbeitet wurde; II, 5, 10 wachsen sie mit den Castanien auf Bergen. Pflaumen Li erwähnt I, 5, 10 und I, 6, 10 auf Hügeln. (Bei Meng-tseu III, 2, 10, 1 wächst einer über einen Brunnen, ein Wurm (tshao) hat die Frucht halb verzehrt). Süsse Birnen, Kan-thang, kommen I, 2, 5 vor; sonst heissen sie Thang-li; nach la Charme p. 226 soll dies eine Art mit kleinen Früchten sein. II, 6, 10 heisst eine Art Birne Tschang; sie hat üppige Blumen und Blätter, die Blumen sind von gelber und weisser Farbe; I, 10, 6 heisst eine Art Birnbaum Tu; reich an Blättern I, 10, 10 steht ein einsamer Baum am Wege; II, 1, 9 heissen ihre Früchte sehr saftreich. Thang-ti I, 2, 13 werden ihrer Blüthen willen gerühmt; nach la Charme p. 230 wäre es eine Art Kirsche. Tsien soll eine kleine Art Castanie sein, nach la Charme aber eine Haselnuss, nach I, 3, 13 wächst er auf Bergen; es nistet nach I, 14, 3 der Vogel Schi-kieu auf diesen, wie auf den Maulbeerbäumen und den Mei; nach II, 7, 5 sitzen Fliegen darauf. Man sieht sie, wie auch die Bäume Hu, nach

III, 1, 5 am Fusse des Berges Han. Der Baum Thung, schon nach C. Yü-kung III, 1, 1, 35 in Siü-tscheu, nach Legge eine Dryandra, soll nach Schi-king I, 4, 6 Oel geben; man pflanzt da Castanien und J (? Haselnüsse), Bäume Y und Thung, Tse und Firnissbäume. (Im letzten Frühlingsmonate beginnt nach Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 54 der Thung zu blühen; der Ping (duckweed) fängt an zu wachsen. Aus Meng-tseu VI, 1, 13, 1 sieht man, dass die Thung und Tse gezogen wurden. Legge meint da, es seien beide Euphorbien; aus jenen fertigte man Lauten.) Die Bäume Thung und J erwähnt auch II, 2, 5 ihrer Früchte wegen; III, 2, 8 heisst jener U-thung. Mo-kua I, 5, 10 sollen Quitten sein. Castanien Li am Ostthore erwähnt Schi-king I, 7, 15, neben J (? Haselnüssen) I, 4, 6, in Thälern I, 10, 2 und zwar in gewässerten I, 11, 1, auch II, 5, 10. Su-tsin im Tschen-kue-ki B. IV f. 1 und Sse-ki B. 69, S. B. 32 S. 645 sagt vom Reiche Nord-Yen: baut man da auch nicht das Feld, so hat es doch die Früchte des Kreuzdorns und der Castanie. Ki, Zizyphus, nach Medhurst eine kleine Dattel, werden nach I, 9, 3 in Gärten (Yuen) gezogen und die Früchte gegessen; I, 14, 3 gibt la Charme es aber durch rubus, I, 10, 8 durch dumetum, ebenso II, 7, 5. (Meng-tseu VI, 1, 14, 3 sagt: wenn ein Gärtner (Tschang-sse) die Fruchtbäume Wu und Kia (dies sollen dieselben sein wie der Thung und Tse) vernachlässigte und zöge dafür saure wilde Datteln, das wäre ein sehr schlechter Gärtner und VII, 2, 36, 1 erwähnt er auch noch der Schaafdatteln, Yang-tsao; Tseng-si hatte sie gerne, Tseng-tseu konnte sie aber nicht leiden). Tschang-thschu I, 13, 3 heisst ein Strauch mit biegsamen Zweigen in Thälern; nach den Schol. ist er der Pfirsche ähnlich. Eine andere Frucht ist die Jü I, 15, 1 p. 67; man isst sie wie die Tu im 6. Monate; nach la Charme ist es eine Art saurer Kirsche, nach Medhurst eine Art Pflaume.

Die übrigen Nutzhölzer sind zum Theile noch schwerer zu bestimmen. Am Bekanntesten sind Sung, die Fichte und Pe, die Cypresse. II, 1, 6 wünscht man dem Könige, dass er immer blühen möge, wie diese immer grün seien; in Lu werden nach IV, 2, 4 p. 213 die Fichten auf dem Berge Tsu-lai, die Cypressen auf dem Berge Sin-fu gefällt, in Stücken von 8—1 Fuss; die Fichten dienen als Ziegel zum Decken des Ahnentempels und nach IV, 3, 5 p. 219 werden auch auf dem Berge King beide gefällt und aus den Fichten Ziegel und Thürpfosten gemacht. Weiden, Yang finden sich am Ostthore I, 12, 5, in feuchten Thälern nach I, 11, 1; aus ihnen machte man Nachen nach II, 7, 8[1]); eine andere Art Weide Lieu erwähnt II, 5, 3 p. 108 als schattig und

---

1) Es ist nicht die Pappel, wie la Charme p. 54 und 153 hat.

II, 7, 10; beide II, 1, 7; eine andere Weide Ki II, 5, 10, diente zu Hecken, womit man die Gärten einfasste; II, 1, 2 gibt la Charme es aber durch rubus, (II, 1, 9 Heu-ki durch oxia cantha sinica); II, 2, 3 wächst der Ki auf dem Südberge. (Meng-tseu VI, 1, 1 verbindet Ki-lieu.) Ulmen, Fen, sind am Ostthore I, 12, 2; Hiü Eichen nach la Charme, nach Medhurst aber eine Art Castanie, in den Thälern I, 12, 2 und II, 1, 2 neben dem Maulbeerbaume II, 4, 3. Tsiao im Schi-king I, 10, 4, soll nach la Charme p. 259 chinesische Pfeffer sein. Der Baum heisst da sehr fruchtbar an Beeren, so dass man von einem Baume ein ganzes Mass Tsching erndte; auch I, 12, 2 wird er erwähnt. I, 11, 7 heisst es: die Berge tragen den Baum Li, die Thäler den Baum Lo- (Liu) po; beide sollen nach la Charme p 265 der Ulme ähnlich sein, die dann erwähnten Ti auf Bergen und Sui in Thälern aber Species von wilden Birnen. Der Baum Tso II, 7, 4 hat ein hartes Holz, wächst auf rauhen Bergen und wird gefällt; seine Zweige sind nach II, 7, 8 sehr belaubt; nach III, 1, 3 p. 147 haben dieser und der Baum Yü (Ye) nur wenige dünne Zweige; man rottet beide nach III, 1, 7 p. 150 aus, um den Weg zu bahnen, nach III, 1, 4 wächst der Yü üppig, mehrere Bäume zusammen liefern den Holzhauern viel Holz; das Holz beider Bäume wird nach III, 1, 5 p. 148 verbrannt. I, 4, 6 hat neben dem Thung, der schon oben erwähnt wurde, den Tse; dieser kommt auch II, 5, 3 p. 108 vor. Der Baum Tan wird in Gärten (Yuen) gepflanzt II, 3, 10. I, 7, 2; man verarbeitete ihn zu Wagen nach la Charme II, 1, 9 und III, 1, 2 p. 145, I, 9, 6 fällen die Holzhauer ihn am Flusse. Der Baum Kiü I, 10, 2, der auf Bergen wächst, soll zu Lanzenschäften gedient haben. Die Berge tragen da auch den Baum Kao, (ebenso der Südberg II, 2, 3). dann die Thäler Ulmen und den Baum Nieu, der auch II, 2, 3 vorkommt. Ein Baum J wird noch II, 5, 10 erwähnt. II, 2, 3 wachsen auf dem Südberge der Baum Kiü und auf dem Nordberge der Baum Yü, s. la Charme p. 279. Die Frucht jenes Baumes wandte man nach ihm an, den Wein zu entheben. I, 4, 6 erwähnt noch den J, der auch II, 2, 5 neben dem Thung vorkommt; ihre Früchte werden da erwähnt. Eine Reihe von Waldbäumen erwähnt Schi-king III, 1, 7 p. 150: Tan-fu, heisst es da, der Ahn der Tscheu, that weg (bei seiner Ansiedlung) die abgestorbenen Bäume und die noch standen oder zu Boden darniederlagen; die zu dichte standen lichtete er; die Bachweide Tschhing am Ho und den Kiü-Baum schnitt er aus, den Yen und Tche beschnitt er. (Der letztere soll eine Art Maulbeerbaum sein, mit dessen Blättern man die Seidenwürmer futterte, während man aus dem Holze musikalische Instrumente u. Bogen nach dem Khao-kung-ki B. 44 f. 17 und Pfeile nach Li ki cap. 40 machte und mit der Wurzel nach Medhurst gelb färbte; im Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 56 (p. 26) gebietet der Kaiser, im 3. Frühlingsmonate dem Feldwart (Ye-iü) nicht umzuhauen die Maulbeerbäume Sang und Tsche. Der Yen, schon im C. Yü-kung III, 1, 1, 26 erwähnt, soll ein wilder Maulbeerbaum sein, der zu Bogen und Radnaben verarbeitet wurde, wie der Kiü zu Stöcken und Lie, eine Art Castanie, zu Wagen). Das Lied fährt fort: Gott (Ti) blickte auf die Berge, wie die Bäume Tso und Yü (Y) ausgerottet wurden und zwischen Fichten und Cypressen der Weg gebahnt wurde. Es gewährt diese Stelle einen kleinen Einblick in die Arbeiten der ersten Ansiedler. Da die Steinkohlen damals wohl noch nicht bekannt, Torf auch jetzt noch wohl kaum angewandt wird, sammelte man Holz im Walde oder Garten zum Brennen auf dem Heerde. Der allgemeine Ausdruck für Brennholz ist Sin; Meng-tseu I, 1, 7, 10 und VI, 1, 18, 1 spricht von Wagen voll Brennholz (Yü sin). Ein anderer Ausdruck ist Jao bei Meng-tseu I, 2, 2, 2. Die Armen sammelten es in Wen-wang's Park. Man sammelt im (3. Wintermonate) nach Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 91 das Brennholz Sin und Tschhai zu Opfern; jenes ist nach den Schol. das grosse, das gehauen werden kann, dies das kleine Für China besonders wichtig war noch der Bambu (Tschu, Cl. 118), wie die Chinesen sagen, weder Baum noch Strauch, der zu allen möglichen Geräthschaften schon früh verwandt wurde, z. B. zu Pfeilen Schu-king V, 22, 19. Es gab besondere Arten; man machte Reis- oder Zeugkörbe aus dem Sse IV, 8, 2, 4; so diente der Siün, eine weiche Bambuart, zu Matten V, 22, 18, der Kuan zu Pfeilen; Siao war ein dünner Bambu III, 1, 1, 42 und 44, Thang eine grosse Art ib.; eine Art hiess Lu III, 1, 1, 52. In der Samm-

lung der Schriften aus der D. Han und Wei IV, 29 ist schon ein eigenes Werkchen über die Bambu (Tschu-pu), das auch der Catalog K. 12 fol. 7 erwähnt.

Da das Land südlich vom Kiang damals noch nicht zu China gehörte, oder doch erst in der letzten Zeit zum Theil dazu kam, so waren den alten Chinesen die Früchte des Südens, wie der Li-tschi und Lung-yen (Drachenauge), damals noch unbekannt, ebenso die Culturpflanzen Baumwolle, Zucker[1]), Thee, Tabak, desgleichen der Weinstock. Auch die eigentlichen Gewürze kamen erst später aus dem indischen Archipel nach China; doch erwähnt Khio-yuen im Li-sao in den Gedichten aus Tschu, übersetzt von Pfizmaier, p. 6, 7, 22, 35, hier in Tschu schon (250 v. Chr.) den Pfefferstrauch und den Zimmtbaum. Nach p. 7 waren 9 Wan (20 chinesische Meu) mit Lan (Indigo) bepflanzt, man baute nach p. 6 den Beifuss Siao u. s. w.

Ueber den Gemüsebau und die Blumenzucht finde ich nichts.

Wir erwähnen nun zunächst der Ackergeräthe. Nach Y-king Hi-tse 13, 3, T. II p. 529 lehrte Schin-nung die Kunst, das Holz zuzuschneiden für den Pflug, es auszuhölen für das Joch und die Ochsen anzujochen. Der allgemeine Name für Pflug ist Lui (Cl. 127) — der Ausdruck Li findet sich erst später — Schi-king III, 1, 4, 2 und 3, 5; dem Charakter nach wird er ursprünglich nur aus einem gekrümmten Baume bestanden haben. Die Pflugscharr heisst Sse IV, 1, 3, 5; sie wird geschärft (Lio) II, 6, 8. Im (3. Winter) Monate, sagt der Li-ki C. Yueiling 6 f. 91 v., heisst er das Volk erinnern, die 5erlei Samen (aus den Scheuren) herauszuthun, und befiehlt den Landmann die Angelegenheit des Pflügens zu bedenken, in Ordnung zu bringen die Feldgeräthe Lui und Sse. (D. Schol. bemerkt, dies sei ein zugehauenes Holz, jetzt aus Eisen. Nach Meng-tseu III, 1, 4, 4 war sie schon zu seiner Zeit aus Eisen (i thie keng hu), obwohl ursprünglich auch der Spaten nach dem Y-king nur aus Holz war. Die genauern Dimensionen desselben nach dem Khao-kung-ki B. 44 f. 3 fg. s. unten bei der Industrie, beim Wagner, der sie machte. Keng heisst sonst pflügen Meng-tseu I, 1, 5, 3, 4. Der Zusatz-Charakter deutet an, dass man Quadrate bildete. 2 Mann sind zusammen beim Pflügen beschäftigt Lün-iü 18, 6, 1 (ngeu eul keng). Harken oder die Saat bedecken, heisst Yeu, dem Character nach mit einem Ackergeräthe Meng-tseu VI, 1, 7, 2. Lün-iü 18, 6, 3. Für Hacke finden wir den Ausdruck Tseu-ki, Meng-tseu II, 1, 1, 9; dem Character nach war sie wohl aus Metall. Auch Pa ist eine Hacke nach dem Tschen-kue-tse und Schue-wen, aber dem Character nach wohl aus Holz; ein anderer Ausdruck ist

1) Der Fo kue ki f. 4 v. (p. 27) findet 399 n. Chr. im Reiche Kie-tscha nur 3 Pflanzen, die auch China habe, den Bambu, Granatapfel und das Zuckerrohr, (Kan-tschai) das also der Zeit schon da war. Ueber die Einführung der Baumwollencultur in China s. m. Abh. Nahrung u. Kleidung S. 34 (Abh. XI, 3 S. 226), über die des Thee Klaproth im Asiatic Journal 1835.

Po Schi-king IV, 1, 3, 6 u. 1, 2, 1 (auch Tscheu-li 40 f. 7). Unbestimmter ist der Charakter Tsien; man sieht nur, dass es ein Ackergeräthe ist. Zum Mähen des Kornes diente eine kleine Sichel, Tschi, Schi-king IV, 1, 2, 1, alle 3 waren dem Character nach aus Metall. Dies ist das Wenige, was ich über die Ackergeräthe finde.

Das wilde unbebaute Land heisst Tien-ye Meng-tseu IV, 1, 1, 9, VI, 2, 7, 2 und davon Ye-jin ein roher Bauer Meng-tseu III, 1, 3, 14. Das Brachfeld heisst Lai bei Meng-tseu IV, 1, 14, 3; das Feld zum Anbaue erst aufbrechen Tse im Schu-king V, 7, 11 und 11, 4 Schi-king II, 3, 4 und der Schol. erklärt es da vom ersten Jahre; im zweiten Jahre hiess das Feld nach ihm Sin-tien, das neue Feld; Schi-king II, 3, 4 sammelt man darauf die Pflanze Ki, nach la Charme lactuca silvestris, die gegessen wurde. Der Tscheu-li B. 9 f. 27 unterscheidet das Land ohne, das mit 1 und mit 2 Wechseln, d. h. das Feld das nie oder ein oder 2 Jahre brach lag, also immer oder nur je das 2. und 3. Jahr bebaut wurde, s. oben S. 110. War im 2. Jahre noch Unkraut darauf, so wurde es sorgfältig ausgerauft. Für Krauten hat man mehrere Ausdrücke, so Yün, gleichsam die Wolken wegackern, Meng-tseu II, 1, 2, 16, Lün-iü 18, 7, 1; man sammelte das Unkraut in Körben aus Bambu (thiao) ib. Es heisst auch Nao Meng-tseu I, 1, 5, 3, 4. Das Unkraut wurde zu Ehren des Schutzgeistes des Ackers verbrannt. Der Schutzgeist des Feldes, heisst es Schi-king II, 8, 1, möge alle schädlichen Kräuter des Feldes verbrennen. Säen heisst po, d. i. mit der Hand (Korn) auf dem Felde ausstreuen, neben tschung Meng-tseu VI, 1, 7, 2; kia, wie maritare, III, 1, 4, 8 (auch Schi-king I, 9, 6) und schu III, 2, 10, 3, eigentlich Bäume pflanzen, dann überhaupt anbauen III, 1, 4, 18 u. Schu-king III, 1, 30 und 63.

Dass man die verschiedenen Früchte nach der verschiedenen Bodenbeschaffenheit zum Anbaue vertheilte, ist schon oben S. 116 angedeutet. Auch das Düngen kommt schon bei Meng-tseu und sonst vor. Meng-tseu III, 1, 3, 7 sagt: in schlechten (hiung) Jahren, wenn auch das Düngen der Felder nicht genug liefert — — und V, 2, 2, 8: 100 Meu, die gedüngt sind, nähren 9 Personen. Der Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 68 v. sagt: im 3. Frühlingsmonate, wenn (das Feld) oben befeuchtet (jun jo) und heiss ist und die Zeit der grossen Regen kommt, verbrennt man das

Unkraut (schao), lässt des Wassers Nutzen darüber gehen, zu tödten die Pflanzen wie mit warmen Wasser (je thang); so dient es zum Düngen des Feldes. Durch Pflügen kann man dann schön machen (mei) der Erde Stand. Der Ausdruck Fen, Dünger, zusammengesetzt aus Reis (Cl. 119) über Korb (nicht Feld) und 2 Hände, weiset darauf hin, dass man wohl ursprünglich nur das Stroh dem Acker wieder zurückgab; von der jetzigen Art der Chinesen, alle Abfälle, auch Menschenkoth, in grossen Gefässen in den Städten zusammen mit Wasser zu verdünnen und dann weniger den Boden als die einzelnen Pflanzen, die auch vor der Aussaat eingeweicht werden, damit zu begiessen, habe ich nicht erwähnt gefunden. Doch s. unten S. 134 nach Tscheu-li B. 16 f. 16 weiteres Detail, wie der verschiedene Boden verschieden gedüngt wurde, wenn das nicht blosse Speculation ist.

Dass die Chinesen früher auch schon die Felder und Gärten bewässert haben, unterliegt wohl keinem Zweifel, obwohl ich die jetzigen verschiedenen Bewässerungsmaschinen noch nicht erwähnt gefunden habe. Schon die regelmässige Anlage der Felder mit verschiedenen mehr oder minder grossen und tiefen Bewässerungs-Canälen, die wir oben S. 115 fg. aus dem Tscheu-li B. 15 f. 8 angeführt haben, weisen darauf hin, ebenso die kurze Beschreibung China's aus der Zeit der 3. D. Tscheu im Tscheu-li 33, 3 (oben S. 118), wo neben den Flüssen immer die Bewässerungs-Reservoirs (tsin) hervorgehoben werden, so auch die Arbeiten Yü's nach dem C. Yü-kung und Y-tsi II, 4, 1, wo die Bewässerungs-Canäle besonders erwähnt werden. Der Schi-king im Siao-ya sagt, er bewässert diese Reisfelder (tsin pi tao tien). Die grösseren Canalbauten wurden durch Frohnden beschafft. Dass auch solche Wasserbauten später nach dem Verfalle der Kaisermacht theilweise noch unternommen wurden, ergibt sich aus dem Bambubuche. Unter Hien-wang A^0 8 (359 v. Chr.) heisst es da bei Legge Prol. T. 3 p. 171: man liess das Wasser des (gelben) Flusses in Pu-thien (Tschung-meu in Khai-fung in Ho-nan 34^0 47 Br.) eintreten, legte einen grossen Canal an und leitete das Wasser hinein. Die Leute von Hia-yang (S. W. von Kiai, in Schan-si) leiteten den Fluss Tsing-y (Ngo-mei, 29^0 32 Br. in Sse-tschuen) vom Berge Min und bei Legge T. 3 p. 174 heisst es: unter Hien-wang A^0 29. 3. Monat (339 v. Chr.) legte man (in Wei) einen grossen Canal (ta kieu) an in der Nord-Vorstadt

(iū pe kiao), um das Wasser des Phu-thien dahin abzuleiten (i hing Phu-thien tschi schui). Es ist hier zunächst freilich von Canälen die Rede, doch werden sie auch zur Bewässerung der Felder benutzt sein. Unter den Massregeln, die Huan-kung von Thsi (683—42) in der Versammlung zu Khuei-khieu die Vasallenfürsten annehmen liess, war die 5te die: Wu khio-fang, keine krummen (unmoralische) Damm(anlagen, den Andern das Wasser zu entziehen oder ihr Land zu überschwemmen). Das Reifen des Korns heisst Scho. Wenn bei gleichem Boden und gleicher Saatzeit, bei der Reife der Ertrag nicht gleich ist, sagt Meng-tseu VI, 1, 7, 2 war der Boden (verschieden) reich (fei), oder mager (steinig, tschi) oder die Ernährung durch Regen und Thau oder der Menschen Thätigkeit (sse) nicht in Ordnung (tsi). Der Begriff der Ordnung (Cl. 210, tsi) geht selbst von einem ebenen Aehrenfelde aus. Der Tscheu-li enthält schon Speculationen über die verschiedenen Thier- und Pflanzenproducte nach der Verschiedenheit des Bodens. Nach B. 9 f. 1 hält der Ta sse-tu (Ober-Director der Menge) die Karten über das Gebiet der Reiche, und die Zahl ihrer Bewohner — kennt so Länge und Breite des Gebietes der 9 Provinzen, unterscheidet die Namen und Producte ihrer Berge, Wälder, Wasserläufe, Seen, grossen und kleinen Hügel, Flussufer, Hochebenen, Niederungen und Sümpfe, unterscheidet die Reiche und Apanagen, bestimmt die Gränzen des Kaisergebietes und fixirt sie durch Canäle und Dämme. — Er unterscheidet nach f. 6 die Arten, die auf den 5 Boden-Classen vorkommen: 1) In Bergen und Wäldern sind die beweglichen Species: die behaarten, (wie Marder, Fuchs, Eber, Dachs), die gepflanzten: die schwärzlichen (wie Kastanie und der Tso), die Menschen sind da behaart und viereckig; 2) in Wasserläufen und Seen sind die beweglichen Species: die mit kleinen Schuppen (wie Fische und Drachen (Crocodile?), die gepflanzten: die mit Hüllen (wie die Wasserpflanzen Kien und Lien (Wasserlilien), die Menschen sind schwärzlich und fett; 3) auf Hügeln und an Küsten sind die beweglichen Species: die geflügelten (wie Fasane), die gepflanzten: die mit fleischigen Früchten (wie Kirschen und Pflaumen), die Menschen sind da rund und gross; 4) am Ufer der Flüsse und in niedrigen Ebenen sind die beweglichen Species: die mit grossen Schalen (wie Schildkröten), die gepflanzten: das Stein- oder Kernobst (wie der Wang-ki, eine Art

Brustbeerbaum und Tsi-kie), die Menschen sind da weiss und schlank; 5) in Hochebenen und auf sumpfigen Boden sind die beweglichen Species: die nackten (ohne Haare und Schuppen, wohl Frösche und Würmer), die gepflanzten: die buschigen, (Rohre und wilde Pflanzen), die Menschen sind da fleischig und untersetzt. Nach Tscheu-li 16 f. 21 hat der Tu-hiün dem Kaiser die Karten zu erklären, um ihm die Arbeiten anzudeuten, die sich für jedes Land eignen (so nach den Schol. für die Provinzen Yang- und King-tscheu, d. i. das Thal des Kiang, der Reisbau, für Yeu- und Ping-tscheu, d. i. Nord-China, der Hanfbau). Er erklärt ihm das Ungeeignete (Ungesunde) der verschiedenen Länder, unterscheidet ihre Produkte und wie diese sich bilden, um ihm anzudeuten, was er von jeder Provinz ansprechen könne.

Ueber die Bearbeitung des Feldes waren nach Tscheu-li B. 16 f. 16 (7) die Pflanzenleute (Tsao-jin) gesetzt, die mit der Kunst beschäftigt waren, den Boden umzubilden. (In der Zeit der Han schrieb nach Schol. 2 über den Ackerbau Ki-sching am Besten.[1]) Sie unterscheiden die Natur des Bodens und bestimmen (besonders nach der Farbe) was auf demselben zu säen ist. Im Allgemeinen düngen sie nach dem Tscheu-li die Saaten so: Bei dem rothen und harten Boden wenden sie den Extrakt von Ochsen an, bei dem gelbröthlichen den von Schaafen, bei weichem, zerbröckelndem den von grossen Hirschen (Mi), bei durstigem, sumpfigem Lande den von gewöhnlichen Hirschen (Lo), bei salzigem Boden den vom Huan (? Dachs), bei pulverartigem den von Füchsen, bei schwarzem, starkem Boden den von Schweinen, bei festem und hartem den von Hanf, bei leichtem und trockenem Boden den Extract von Hunden. (Nach den Schol. wurden die Knochen dieser Thiere gekocht oder gebrannt und die Saamen in die Brühe eingeweicht, und dann in die 9 Arten des Landes gesäet. Vom Hanfe nahm man die Asche, nachdem man ihn verbrannt hatte. Man düngte nach diesem eigentlich nicht das Feld, sondern nur die Saat. Die 9 Arten des Bodens hier sind übrigens verschieden von denen im Cap. Yü-kung oben S. 118.)

Was das Besäen der Niederungen betrifft, so stand nach f. 17 fgg. dieses unter dem Tao-jin, dem Reismann. Er sammelte das Wasser mittelst

1) Nach Wylie p. 75 hat man jetzt kein chin. Werk über den Ackerbau älter als Saec. 5 n. Chr.

eines Reservoirs (tschu) und hielt es ab durch eine Barre (fang[1]). (Der Tso-tschuen Siang-kung A 25 sagt: Man bereitet die Stelle zur Barre, man macht ein rundes Reservoir, wo sich die Gewässer sammeln. Die Barre, bemerkt der Schol. 2 z. Tscheu-li, ist am Reservoir, Sui ist ein kleiner Canal, der die Gewässer am Anfange des Feldes aufnimmt. Es gibt dann, Ablässe, das Wasser in die Felder fliessen zu lassen und am unteren Theile des Feldes einen grossen Abzugskanal, dass das Wasser wieder abfliessen kann). Der Tscheu-li 16, 17 sagt: Sie setzen die Gewässer in Bewegung durch den oberen Canal (Keu), vertheilen sie durch die Gräben (Sui), lassen sie dort mittelst der Abzugsgräben verweilen und dann durch den untern Canal wieder abfliessen. Sie gehen dann in das Wasser, nehmen die abgeschnittenen (alten Stengel) weg und bereiten das Feld zu. Um die Teiche zu besäen, vernichten sie im Sommer durch das Wasser die Pflanzen, schneiden sie ab, reissen sie aus (und besäen nach Schol. 2 sie dann im folgenden Jahre). An den Orten, wo Pflanzen in den Sümpfen wachsen, säen sie Korn (Reis). Bei einer Dürre präsentiren sie, was zu den öffentlichen Gebeten um Regen nöthig ist. (Im 1. Herbstmonate), sagt der Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 73 (p. 29), bringt der Landmann die Feldfrüchte ein. Der Kaiser kostet das neue (Korn) und bringt es zuerst im Ahnentempel dar und befiehlt dann den 100 Beamten die Einsammlung zu beginnen. Nach f. 76 befiehlt er (im 2. Herbstmonate) den Beamten (yeu-sse), sich zu beeilen, dass das Volk es einsammle mit Anstrengung, (wenn das Korn nicht ausreicht) auch andere Gewächse (tshai), damit recht viel eingehe und ermahnt es den Waitzen gleich wieder zu säen. Dass keiner die rechte Zeit versäume! Wer die Zeit versäume, begehe ohne Zweifel ein Verbrechen. vgl. auch f. 84 (p. 31) f. 88 v. sq.

Die Vorstände der Saaten (Sse-kia) haben nach Tscheu-li B. 16 f. 49 die Aufsicht über die Saaten der Felder; unterscheiden die zeitig und spät gedeihen, kennen alle ihre Namen und welcher Boden den Einzelnen zusagt. Sie machen darüber Tabellen und stellen sie in den Landabtheilungen aus. Sie besuchen die Ländereien und prüfen die Saaten, constatiren das gute und schlechte Produkt des Jahres und entnehmen daraus das Reglement für die Erhebung der Abgaben (an

1) Jetzt hat man Brunnen, das Wasser emporzuheben, um ein Feld zu bewässern s. Poussielgue p. 305.

welchen man nach Schol. 2 nachliess, wenn die Erndte bei einer Dürre oder Ueberschwemmung schlecht war. Wenn der gewöhnliche Ertrag 10 war und davon 2—3 Theile abgiengen, nahm man unter den Han den Rest als Totalprodukt und erhob nur von der Hälfte die Abgabe). Diese Beamten gleichen auch die Consumption des Volkes aus, kommen bei einem Bedürfnisse ihm zu Hilfe und regeln sein Auskommen. Nach B. 16 f. 42 fg. brachten die Kornspeicherleute (Lin-jin) die 9 Arten Korn in Rechnung, um bei Vertheilungen und Gratifikationen des Staates aushelfen zu können. Nach dem jährlichen Ertrage berechneten sie die Ressourcen des Staates, um zu wissen, ob sie genügend sind oder nicht, der Regierung die Verwendung des Korns anzuzeigen und nach dem guten oder schlechten Ertrage des Jahres zu verfahren.

Für Kornmagazine, Vorrathshäuser giebt es viele Ausdrücke, deren Unterschied oft schwer anzugeben ist. Der deutlichste Character ist Khiün, aus Cl. 31 Behälter und Cl. 115 Korn im Schi-king I, 9, 6: wenn du deinen Acker weniger bebauest, nicht einärndtest, wie kannst du da 300 Khiün voll haben? Der Khao-kung-ki B. 43 f. 50 (42 f. 8 v.[1]) hat diese und daneben Kiao und Tshang. Der Schol. sagt: wenn es über der Erde und viereckig ist, heisst es Tshang, wenn rund Khiün, wenn in der Erde eingegraben (ein Silo) Kiao. Schi-king II, 6, 7 hat noch neben Tshang: Yü; s. die ganze Stelle S. 139. Im Lün-iü VI, 3, 1 ist Yü aber ein Kornmass (von 120 Pinten). Der gewöhnlichste Ausdruck ist Lin, aus Cl. 53 ein Obdach, Ueberhang und der Gruppe pin, Korn ? empfangen, häufig mit Tshang, so bei Meng-tseu, z. B. I, 2, 12, 2: des Fürsten Kornmagazine (Tshang-lin) sind gefüllt, das arme Volk verhungert u. s.; V, 1, 2, 3 erwähnte Schün's Lin. Davon Lin-jin V, 2, 6, 5; er sendet da dem Weisen von Fürstenswegen Reis (so). Andere Ausdrücke Thün, Tschuen und Kio finde ich ohne Beleg, nur im Schue-wen u. s. Nach Tscheu-li 16, f. 43 rechnete man (monatlich) auf den Verbrauch des Volkes in guten Jahren für das Individuum 4 Fu, in mittleren 3, in schlechten 2. Wenn die Consumption diese unterste Ziffer nicht erreichte, dann befahlen sie die Bevölkerung des Reiches zu versetzen, in den Cantons wo Vorrath war, Korn zu nehmen und erinnerten den Souverain, die Staatsausgaben zu

1) Die erste Zahl ist immer nach der kaiserlichen Ausgabe des Tscheu-li, die Biot benutzt hat, die zweite nach der der Staatsbibliothek.

beschränken. In den Jahren, wo eine Hungersnoth war, heisst es Tscheu-li IV f. 20, hat der Kaiser keine volle Mahlzeit. (Der Proviant wurde monatlich ausgetheilt, wie noch jetzt.) Ein Fu war nach Schol. 2, $6^{4}/_{10}$ Schäffel; nach dem Khao-kung ki B. 41 f. 27 war er ein Fuss tief, bei 1 Fuss Quadrat inwendig, aussen rund. (Der alte Fuss hielt 0,625 vom jetzigen, der Fu $^{977}/_{1000}$ Schäffel. Der Mann erhielt also in schlechten Jahren, 0,06, in mittleren 0,10, in guten 0,13 Schäffel täglich n. Schol. zu 16, 43).

Der Li-ki im C. Wang-tschi V f. 13 v. sagt: Der Tschung-tsai, des Reiches Bedarf zu regeln, richtet sich dabei nach des Jahres Geringe (miao). Wenn die 5 Früchte alle eingegangen sind, dann regelt er des Reiches Bedarf, den Bedarf nach des Landes Kleine oder Grösse. Er sieht dabei auf des Jahres vollen oder geringen Ertrag. Nach einem Durchschnitte von 30 Jahren regelt er des Reiches Bedarf und ermisst nach dem Eingange (Ji) seinen Ausgang (seine Ausgabe, tschü) —— und 14 v. sagt: Hat das Reich nicht Vorrath (Tschho) für 9 Jahre, so sagt man: es ist nicht genug (pu tsu); hat es nicht Vorrath für 6 Jahre, so ist es in Verlegenheit (ki); hat es nicht Vorrath auf 3 Jahre, so ist es nicht sein (gehöriges) Reich (fei khi kue ye). Wenn man 3 Jahre (gehörig) pflügt, hat man sicher für 1 Jahr Speise (übrig); pflügt man 9 Jahre, so hat man sicher Speise für 3 Jahre; beim Durchschnitte von 30 Jahren wird, wenn dann auch ein Unglück, eine Dürre oder Ueberschwemmung eintritt (hiung, han, schui i), das Volk doch kein krankhaftes Aussehen (Tsai-se) haben; der Kaiser isst (seine volle Mahlzeit) und hat dazu (Tisch)musik.

Der Gärtner heisst bei Meng-tseu VI, 1, 14, 3 Tschang-sse: Da ist ein Gärtner, er vernachlässigt die Bäume Wu und Kia und zieht saure Datteln (Eul und Ki), das ist ein armseliger Gärtner (der Wu soll der Thung sein, der Hia der Tse). Der Tscheu-li 16 fol. 41, (18) erwähnt der Gärtner (Tschhang-jin), die den Obst- (tschhang) und Gemüse-Gärten (Pu) des Staates vorstehen; sie pflanzen die Kernfrüchte (wie Pflaumen) und die ohne Kern (wie Melonen, Kürbisse) und die seltenen und kostbaren Früchte. (Der Schol. 2 meint die Trauben (Pu-tao) und die Pi-pa (mespilus japonica); Biot aber bemerkt, dass der Wein erst durch Tschang-kien 130 v. Chr. aus Centralasien in China eingeführt wurde.)

Ausserhalb des grossen Thales im Westen, in Schen-si und im

Osten, dem Berge Thai zu, waren grosse Wälder. Kung-lieu und Tan-fu machten jenes Land urbar nach Schi-king III, 1, 3, und 2, 6; die Einwohner vom Lu bezogen vom Thai ihr Bauholz nach Schi-king IV, 2, 4. Meng-tseu I, 1, 7, 10 und VI, 1, 18, 1 erwähnt die Wagenladungen voll Brennholz (Sin), der Schi-king I, 9, 6, die Holzhauer, die beim Tone Kan-kan ihr Holz fällen. Ueber die Waldwirthschaft gibt der Tscheu-li noch einige Nachrichten. 16 f. 23 (10 v.) heisst es, die Berginspektoren (Schan-yü) verwalten die Wälder auf den Bergen, bestimmen ihre reservirten Arten und erlassen die Verbote zur Erhaltung der Wälder (das Volk theilte in alter Zeit nach dem Schol. mit den Fürsten den Ertrag der Berge, Wälder und Gewässer; aber dies musste zweckmässig beschränkt werden). In der Mitte des Winters (nach dem Jahre der Tscheu, d. i. in unserem Frühlinge vom 21. März bis 21. Juni) fället man die Bäume des Südens (an der Südseite des Gebirges); in der Mitte des Sommers (d. i. in unserem Herbste 21. Sept. — 21. Dezbr.) die des Nordens. Zu den Wagengestellen und Handhaben der Karren schlägt man junges Holz und bringt es in der gehörigen Jahreszeit in die Magazine. Sie bestimmen die Zeit, wann das Volk Holz fällen darf; eine bestimmte Anzahl Tage war dazu festgesetzt. (Nach Li-ki C. 5 Wang-tschi wenn die Bäume ihre Blätter abwerfen, im November (im 10. Monate der Hia). Der Li-ki im C. Yuei-ling 6 f. 68 sagt (im 3. Sommermonate) ist das Holz voll-reif (fang sching); man befiehlt dem Yü-jin in die Berge zu gehen, die Bäume zu besorgen (hing mo), es darf keins (noch) gehauen werden (tschhan-fa). Nach f. 89 fället man (im 2. Wintermonate), wenn der Tag am Kürzesten ist die Bäume und nimmt die Bambu zu Pfeilen. Die Handwerker im Dienste des Staats konnten nach dem Tscheu-li in die Staatswälder gehen und sich das Holz auswählen, ohne dass ein Verbot sie hinderte. Wenn (das Volk) im Frühlinge oder Herbste Holz fället (zu Särgen), dürfen die verbotenen Plätze nicht betreten werden. Die Holz stehlen, trifft Strafe und Züchtigung. Die Wälder am Fusse der Berge bewachten nach fol. 27 (12 v.) die Waldinspektoren (Lin-heng) und legten zu Zeiten Rechnung ab über den Holzbestand; zum Holzfällen erhalten sie Anweisungen von den Berginspektoren.

Wir haben die gesetzlichen Bestimmungen was den Ackerbau und den Landmann betrifft, zunächst mitgetheilt; einen kleinen Einblick in das Leben und Treiben des Landmanns gewähren noch mehrere Lieder des Schi-king. II, 6, 6 heisst es: den Berg Nan-schan

hat Yü schon bebaut (tien); die Aecker in der Ebene und am Abhange (yün-yün yuen si) sind da durch die Anstrengungen des Tseng-sün. Ich bestimme die Grenzen der Aecker, lege Canäle an im Süden und Osten der Felder. Der Himmel bewölkt sich, der Regen und Schnee, der fällt, macht unsere Felder fruchtbar — — — es gedeihen meine 100 Feldfrüchte — — Schu und Tsi; der Tseng-sün ärndtet sie, daraus bereitet er Wein und Speisen, die ich dem Repräsentanten - des - Todten (Schi) und erlauchten Gästen darbringe; so wird das Leben verlängert. Mitten im Felde steht die Hütte (lu); an den Grenzen der Felder giebt es Kürbisse; sie werden geschält (ho) und eingemacht und dem Ahnen (hoang-tsu) dargebracht; so erlangen die Enkel (Tseng-sün) ein langes Leben und Glück vom Himmel. Man bringt auch reinen Wein zum Opfer dar; rothe Opferstiere werden dem Ahn (tsu-khao) geopfert, — — — das Opfer ist glänzend, wir ehren unsern frühern Ahn (sien-tsu) und erlangen dafür Glück und langes Leben. II, 6, 7 heisst es: wie schmuck ist dieser grosse Acker! im Jahre erhält man davon 10,000 (den Ertrag von soviel Mu). Ich nehme seinen Ertrag (Ueberschuss) und ernähre davon meine Ackerleute; von früher habe ich (noch) einen Jahr(ertrag). Jetzt gehe ich zu den Südfeldern. Einige krauten da (Yün), andere häufeln (das junge Korn, Tseu). (Die Hirsearten) Tsi und Schu gedeihen schön; die Saat ist reich; das beruhigt mich, ich erleichtere unsern wackern Streiter (unsere Landleute, mao-sse). Unsere Saaten stehen prächtig; unsere Opferstiere und Schaafe sind zu den Opfern Sche und Fang (vorräthig); unsere Felder sind in gutem Zustande (Tsang). Das ist des Landmannes Glück; wir spielen die Laute und Zither (Kin und Se) und schlagen die Hand-Trommeln, um zu danken des Feldes Ahn, um zu erflehen süssen Regen, zu unterstützen (das Wachsen) unserer (Hirse) Tsi und Schu, dass Korn (haben) unsere Männer und Frauen. Der Tseng-sün kommt mit seiner Frau und den Kindern (Sohn), Speisen zu bringen auf diese Südfelder, der Feldvorstand (Tien-tsiün) kommt erfreut und nimmt (die Speisen) links und rechts, zu sehen (kosten) ob sie schmackhaft sind oder nicht. Das Korn ist auf allen Feldern gross und gut, der Tseng-sün zürnt nicht und die Landleute arbeiten desto fleissiger. Des Tseng-sün's Saaten sind wie Dachstroh (Tse), wie (die Hirse) Leang, des Tseng-sün's Speicher (Yü) sind (aufgehäuft) wie eine Flussbank (Ti), wie ein Hügel (King), so dass er suchen muss Kornmagazine (Tshang) bei Tausenden und Wagen (al. Behälter, Siang) bei Zehntausenden; (die Kornarten) Schu und Tsi, Tao und Leang sind des Landmannes Wohlthat; es bringt ihnen Glück und langes Leben (10,000 Jahre) ohne Ende.

II, 6, 8 heisst es: ein grosses Feld bedarf vielen Anbaues (Kia, maritare). Nachdem es besäet (tschung), nachdem es gehütet, richte ich mich zur Arbeit, mit meiner scharfen Pflugschar (Yen-se) gehe ich auf das Südfeld und säe die hundertlei Früchte (Pe-ko). Nachdem sie aufgegangen und gross sind, freut sich der Tseng-sün, die Saaten bekommen Kelche (Fang) und (?) Aehren; sie werden reif (stark) und gut; man sieht kein Unkraut, (Lolch, Lang-yeu); entfernt (Kiü) (die Insekten) Ming (welches den Saamen annagt), Te (welches die zarten Blätter frisst), und auch die Mao (welches die Wurzeln benagt) und Tse (welches die Schösslinge frisst), dass sie unserer Felder jungem Korn (tschi) nicht schaden. Des Feldes Ahn (Schutzgeist, tien-tsu), wenn ein (solcher) Geist ist (yeu schin), verzehre durch Feuer sie! Es sammeln sich Wolken (yen), der Regen fällt reichlich; er nässt unser Staatsfeld (Kung-tien) und erreicht dann auch mein Privatfeld (See). (Zur Saatzeit) gibt es nicht mitabgemähte (pu hoe), junge (späte) Aehren (tschi), gibt es nicht eingesammelte Korngarben (Bündel, Tse), es gibt fallengelassene Handvoll Korn (wei ping), vernachlässigte Aehren (sui); die sind zum Nutzen der (für die) Wittwen (kua-fu). Der Tseng-sün kommt mit Frau und Kindern und bringt das Essen auf die Süd-Felder; der Tien-tsiün kommt und freut sich, er kommt den (Geistern der 4) Weltgegenden Opfer darzubringen, rothes und schwarzes, (Vieh), Schu und Tsi zu (den Opfern) Hiang und Sse, um dadurch grosses Glück zu erlangen.

IV, 1, 3, 5, heisst es: Kräuter werden gemäht (san), Bäume umgehauen (tso), das Feld neu beackert (keng schi-schi), tausend Paare krauten (tsien ngeu khi yün), vorgehend zu den Niederungen (si, Reisfeldern), vorgehend bis zu den Landmarken (Feldwegen, Tschin). Der fürstliche Herr (Heu-tschü), sein erstgeborne Sohn (heu-pe), sein zweiter Sohn (heu-ya) und die übrige Menge (heu

liü) derselben (sind anwesend), die Arbeiter desselben (Heu-kiang), seine Gehilfen verzehren ihre Speise lärmend. (Anwesend ist) auch seine folgsame Hausfrau, sie hat zur Stütze ihren Mann (Sse). Man schärft (Lio) seine Pflugschar (Sse) und beginnt die Arbeit (Scho) auf dem Südfelde. Man säet seine 100 Früchte, die Samen in der Hülse (Han) werden lebendig, sie treiben (Y-y, eigentlich laufen wie Postpferde), dringen hervor, — — Ueppig, üppig stehen seine Saaten (Gräser, Miao), fein fein (Miao) seine Kräuter (Piao). Der Mäher ist eine Menge; die Frucht gibt aufgehäuft (Tsi) 10,000 (Wan) und 100,000 (J) Maass. Man macht (aus dem Korne die geistigen Getränke) Tsieu und Li, sie darzubringen den Ahnen und der Ahnenmutter (Tsu-pi), um zu genügen (Hia) den 100 Gebräuchen (Pe-li), zu haben duftende Speisen (Pi khi hiang) zu des Lehnes (Pang) und Hauses (Kia) Glanz. Wir haben Tsiao (gepfefferten Wein), der süss duftet, um zu erquicken das Alter. Nicht diese (unsere Gegend) allein hat das (die fruchtbaren Saaten), nicht jetzt blos ist es so, seit alter Zeit ist es wie jetzt.

IV, 1, 3, 6 heisst es: Schärfet die gute Pflugschar, beginnt mit dem Südfelde. Er säet seine 100lei Früchte (Samen), die Samen in der Hülse werden lebendig (wie oben im vorigen Liede). Einige kommen, dich zu besuchen; sie haben bei sich viereckige und runde Körbe; sie bringen die Speise (Schang) und Hirse (Schu). Ihr Hut ist aus Bambu geflochten (li). Mit ihrer Hacke (Po) graben sie (Thiao), auszureissen (Hao) (die Unkräuter) Tu und Liao. Nachdem die verfault (hieu), gedeiht (die Hirse) Schu und Tsi. Beim Mähen (Hoe) (tönt es) tschi-tschi. Man sammelt Korn in Aehren (li li), hoch wie eine Erdmauer, ähnlich einem Kamme (tsi). Es öffnet (theilt sich die zahlreiche Familie) in 100 Häuser; 100 Häuser füllt sie aus. Frau und Kinder leben ruhig. Man schlachtet zur rechten Zeit den gelben Ochsen mit schwarzer Schnauze (jün meu) und krummen Hörnern, zu gleichen der Ueberlieferung, (dem Verbande, So), der Ueberlieferung der Männer des Alterthums.

Man sieht aus diesen Liedern das thätige, häusliche Leben des vornehmen Landmannes, der nach den Mühen der Feldarbeit, an der Frau und Kinder Theil nehmen, dann zu Hause sich dafür gütlich thut und dabei der Ahnen, nach der frommen Sitte der Vorfahren, und des Schutzgeistes des Feldes auch nicht vergisst. Die Aufseher fehlen auch nicht; grosse Wirthschaften werden dabei vorausgesetzt.

Schi-king I, 15, 1, aus dem kleinen Reiche Pin, (im Si-ngan-fu in Schen-si) von Tscheu-kung (1079 v. Chr.) schildert den Lebenskreis des Ackerbauers im Jahreswechsel jener Zeit. Im 7. Monate[1]) geht der Feuer(stern), Ho-(sing): d. i. das Herz des Scorpion) im W. unter; im 9. M. gibt man Kleider (gegen die Kälte); im 1. wehen am Tage Winde, im 2. wüthet am Tage die Kälte. Ohne Kleider, ohne Umwurf, wie könnten wir da leben (die Jahre beenden?) Im 3. Monate wird die Pflugschaar (Sse) in Ordnung gebracht, im 4. geht der Landbau eifrig vor sich. (Der Pflug durchschneidet den Boden.) Ich gehe mit Frau und Söhnen an die Meu im Süden, (den Ackernden Nahrung zu bringen). Der Tien-tsiün (der Vorstand des Ackerbaus) kommt und freut sich.

Im 7. M. geht der Feuer(stern im Westen) unter, im 9. gibt man Kleider (wie oben); im Frühlinge glänzt die Sonne neu; es singt der Vogel Tsang-keng. Das Mädchen nimmt den Korb (Khuang) und geht durch die Wege, weiche (zarte) Maulbeerblätter zu holen. Im Frühlinge werden die Tage länger und länger, in Schaaren sammelt sie die Pflanze Fan. Da der Fürstensohn alsbald kommen wird (sie heimzuführen), ist das Mädchen bekümmert, dass sie die Eltern verlassen soll.

Im 7. M. geht der Feuer(stern im W.) unter, im 8. M. schneidet man Rohr (huan wei). In dem M. der Seidenwürmer (wo die gefüttert werden), pflückt man das Laub der Maulbeerbäume. Man nimmt die Axt, die Aeste, die zu hoch wuchsen, werden abgehauen (die zarten Zweige verschont man), die Frau pflückt nur die Blätter. Im 7. M. beginnt der Vogel Ki zu singen; im

1) Nach la Charme läge hier der Kalender der 1. D. Hia zu Grunde, während Biot p. 570 den der 3. D. Tscheu annimmt. Das Liedchen folgt nicht der Ordnung der Monate.

8. geht die Arbeit vor sich; man färbt mit schwarzer und gelber Farbe. Roth, die glänzendste Farbe, ist für die Untergewänder des Fürsten.

Im 4. M. schiesst die Yao (der Lolch) in Saamen (oder blüht); im 5. singt die Cicade; im 8. mäht man die Saaten; im 10. fallen die Blätter (Tho). An den Tagen des ersten jagt man den Ho (eine Art Wolf). Aus dem Felle des gefangenen Fuchses (Hu-li) werden dem Fürsten Pelz-Kleider gemacht. An den Tagen des 2. üben sich die Soldaten bei Treibjagden. Die einjährigen wilden Schweine (Tsung) behalten sie für sich, die 3jährigen (Kien) bringen sie den Fürsten dar.

Im 5. M. lärmt der Tschong (eine Art Heuschrecke) mit Bewegen der Beine; im 6. M. breitet der Scha-ki (eine Heuschrecke) ihre Flügel aus; im 7. M. ist sie im Felde, im 8. M. unter dem Dache draussen; im 9. M. im Hause; im 10. M. kommt die Grille unter mein Bett. Die Ritzen (und Löcher) im Hause werden zugemacht; die Mäuse durch Räucherungen vertrieben; was offen ist, wird verschlossen, die Thür (nach Norden) mit Lehm verschmiert. Wohlan Frau und Kinder, sagt der Hausvater, der Jahreswechsel steht bevor, ich komme nach Hause.

Im 6. M. essen wir die Früchte Yu (eine Art sauere Kirsche) und Tu (roth und süss), im 7. gekochte Malven und Hülsenfrüchte; im 8. M. werden die Zizyphus vom Baume herabgeschlagen, im 10. erndet man Reis (Tao), und macht daraus im Frühlinge Wein, um beizustehen den Greisen; im 7. M. essen wir Kürbisse, im 8. M. schneiden wir daraus Weingefässe (Hu); im 9. M. sammeln wir (?) Ricinus und pflücken (?) wilden Lattich, verbrennen die trockenen Hölzer und nähren unsere Feldbauer.

Im 9. M. bereiten wir im Garten eine Tenne (zum Dreschen); im 10. M. bringen wir ein Schu und Tsi, (2 Arten von Hirse), das lange reife Korn, Hanf, Erbsen und Waitzen. Unsere Landbauer, nachdem sie den Landbau auf's Beste besorgt haben, kommen nach Hause und widmen sich unverdrossen häuslichen Arbeiten. Der eine schneidet wilde Gräser, der andere flicht Nachts Stricke; der besteigt (den Gipfel des) Hauses, (es auszubessern) und der beginnt dann wieder zu säen die 100 Früchte.

Im 2. M. haut man Eis (vom Berge), (es tönt) Tschung-tschung, im 3. verwahrt man es an einem schattigen Orte in einer Eis-Grube (Ling-yn); im 4. M. bringt man Morgens ein schwarzes Schaaf dar und opfert Kieu (eine Art Lauch); im 9. M. fällt starker Reif; im 10. M. wird die Tenne gekehrt, den Freunden reicht man Wein, ein junges Schaaf wird geschlachtet; man eilt zum Palast des Fürsten, hebt den Becher aus Rhinoceros- (oder Büffel-)horn empor und (wünscht sich gegenseitig) 10,000 Jahre (ein langes Leben ohne Ende).

Des 11. und 12. Mts. wird gar nicht gedacht.

Der kleine Kalender der Hia (Hia siao tsching).

Eine weitere Einsicht in die Natur- und Ackerbauverhältnisse des alten China gewährt der kleine Kalender der Hia im Ta thai Li-ki K. 2 Ti 47, in d. Sammlung Han Wei thsung schu I, 11, auch in der Samml. Sse-schi-eul tschung pi schu und auch im J-sse B. 153 Yuei-ling f. 1—3. Die verschiedenen Texte zeigen manche Varianten, namentlich in den Thierangaben, die wir ohne chinesische Typen hier nicht erörtern können; die Deutung dieser ist auch vielfach abweichend. Biot Nouv. Journ. As. 1840 S. III T. X p. 551—560 hat ihn übersetzt. Er soll im 6. Jahrhunderte nach Chr. im Grabe des Confucius gefunden worden sein. Nach Einigen wäre Confucius der Verfasser, nach Andern stammt er aus der Zeit der Hia 2400—1700 v. Chr. Er zeigt die Folge der Arbeiten des Landmanns und die Naturphänomene in den 12 Monaten des Jahres. Biot p. 561—568 gibt noch eine Auseinandersetzung der Jahreszeiten aus dem Tscheu-schu § 52, in der Sammlung Han Wei thsung schu I, 6, auch im J-sse B. 153 f. 4—6, vergl. mit Li-ki Cap. 6 Yuei-ling, welches dieselben Naturphänomene, aber blos diese, und die etwas ausführlicher und die Vorbedeutungen, die man daran knüpfte, enthält, sowie Auszüge aus dem obigen Liedchen des Schi-king I, 15, 1.

1. Frühlingsmonat[1]). Die Würmer fangen an sich zu bewegen. Die wilde Gans kehrt

1) Tsching-yuei, d. i zur Zeit der Hia der Monat, der der Frühlings Tag- u. Nachtgleiche vorausging.

(in ihre Wohnung) nach Norden zurück, der Fasan schlägt mit den Flügeln und kräht. Die Fische steigen auf und heben die Eis(decke), der Landmann befestigt (die Stücke (seines Pfluges) und weihet diesen am Anfange des Jahres; er beginnt sich seiner für den langen (Feldzug) (tschhang) zu bedienen. Im Garten muss man nach den Lauch (Kieu) sehen. Es gibt heftige Winde (tsitsu), kalte Tage, (Wechsel des Wetters), Fröste, Trockene (thi thung) und Nässe (thu, Koth). Die Feldmäuse kommen (aus ihren Löchern). Die Aufseher des Ackerbau's (Nung-so) vertheilen gleichmässig die Felder (Kiün tien). Der Ta (die Fischotter) opfert den Fisch; der Habicht (Yng) wird zur Turteltaube (Kieu) (man muss daher diese schädlichen Thiere jetzt tödten). Die Feldarbeiten werden durch Schnee-(Schmelze) u. Nässe gestört. Fangt an, euch mit dem Staatsfelde zu beschäftigen, Pflücket die Pflanze Yun (eine Küchenpflanze). Man sieht jetzt (das Sternbild) Kie (wohl Kio, α der Jungfrau). Anfangs des Abends (steht das Sternbild) Tsan (δ. im Orion) im Meridian; der Stiel des Schäffels (der Deichsel des Wagen, εζη im grossen Bären) hängt herab. Die Weiden werfen ihre Kätzchen (ti) ab. Die Pflaumen (mei), Aprikosen (hing) und die Pfirschenbäume (thao) blühen. Man webt weisse Seidenzeuge. Die Hühner brüten oder nach einer andern Auslegung fressen zusammen.

2. Monat. Man bedeckt die Hirse Schu (holcus sorgho oder nach Rémusat milium globosum) mit Erde. Man ebnet die Erde (schen) zum Opfer. Es beginnen die grössern Lämmer (tshiun kao) ihren Müttern ihre Ernährung zu erleichtern, (sie saugen nicht mehr). Viele Mädchen und Knaben trösten sich des Ting-hai, (indem an diesem glücklichen Tage viele heirathen). Man führt den Tanz Wan auf und geht in die Schule. Man opfert den Wei (der der Zeit erscheint; nach Rémusat eine Art scombre (Fisch). Es blüht (das Gemüse) Kin; man pflückt (den) Fan (nach La Charme eine Art wilden Absynths, mit dessen Blätter man die Seidenwürmer futterte, da die des Maulbeerbaumes noch nicht getrieben haben). Alle kleinen (Seiden?)-Würmer, (?) fangen an zu laufen (tschi khi). Kommt und steigt herab ihr Schwalben; man sieht sie seitwärts (ti). Man zieht die Haut ab (po) dem ? Aal (tho aus den Seen, um aus dessen Fell Trommeln zu machen). Es giebt (man hört) den Gesang des Vogels Tsang-keng (Man meint die Goldammer). (Um diese Zeit) ist die Vegetation) kräftig; man muss die Nahrungspflanzen Ti, (die sprossen), aufsuchen und zu pflücken anfangen[1]).

3. Monat. (Das Sternbild) Tsan verbirgt[2]) sich. Beschäftigt euch mit den Maulbeerbäumen. Die Weide treibt (trägt) üppig (Wei yang). Die Schaafe (wei) jagen einander (gehen auf das Feld). Das Heimchen (ho) schreiet. Vertheilt das Eis (des Ta-fu Getränk zu kühlen); pflücket die Pflanze Tschy. Die Neben-Frau und die Tochter beginnen die Seidenzucht, sie nehmen, futtern sie und besorgen ihr Haus. Betet (khi), dass der Waitzen Frucht trage; denn (in dieser Zeit) gibt es wohl eine kleine Dürre. Die Feldmäuse (Tien-schu) verwandeln sich in Wachteln (ju, wie man noch in China glaubt). Man pflückt die Blüthen pha (des Baumes) Thung (der eine Art Oel gibt, wohl um grössere Früchte zu erzielen). Es singt die Turteltaube (kien).

4. Sommer-Monat. Da sieht man (das Gestirn) Mao (die Plejaden) und bei Abendanfange (die Gruppe) Nan-men (das Süd-Thor, wohl α und β im Centaur). Es singt der Tscha, (ein Vogel, nach Biot eine Art Grille). Im Garten (yeu) sieht man nach den Aprikosenbaum. Es singt der Yu[3]). Der grosse Kürbiss (Wang-fu) blüht. Nehmt (sammelt) die bittere-wilde-Cichorie (Tu). Der Lolch (wächst) im Verborgenen. Es herrscht (zu Zeiten) grosse Dürre. Man nimmt die 2jährigen Pferde (keu), um sie zuzureiten.

5. Monat. Jetzt sieht man (das Gestirn) Tsan (Morgens). (Auf dem ? Wasser) schwim-

---

1) So Biot und zum Theil der Text des J-sse, ganz verschieden der Ta thai Li-ki: yung yün, tsai khi, es blüht das Unkraut, man pflückt das bittere Gemüse Khi.

2) So der J-sse und Biot; der Ta thai Li-ki hat noch: tschu ho, tschu ho, mir unverständlich.

3) So Biot; der J-sse: J, al. kue, der ? Frosch.

men viele Ephemeren (feu-yeu, nach Mdh. aleochara oder tumble dung). Es singt der Vogel[1]) Ku. Es sind die langen Tage. Man hat die (frühreife Melone) Ku. Die Lang-tiao schreien; sie erwachen von ihrem (?) Schlaf. Am 5. Tage vereinigen (paaren) sie sich; beim Vollmonde verschwinden sie. Schneidet (die besondere Art) Indigo (Lan-leao), die im vollen Wachsen ist. Die Turteltaube wird zum Habichte (abweichend Biot). Die Baumgrille (Tang-tiao) singt. Bei Abends Anfang ist (das Sternbild) Ta-ho da (das grosse Feuer, d. i. Antares α im Scorpion) im Meridian (tschung). Man säet Hirse, Scho (pulse) und schwarze Hirse (me[2]). Man opfert (liao) Pflaumen (mei), sammelt (die Pflanze) Lan, erndtet Hülsenfrüchte (scho und ? rothes[3]) Korn. Man sondert die Pferde aus (für den Dienst des Ta-fu).

6. Monat. Bei Abends Anfang ist der Stiel des Scheffels gerade oben am Himmel. Man opfert Pfirschen; der Raubvogel beginnt seine Verheerungen (yng schi tschi).

7. Monat. Blüthe und Wachsthum der (Pflanze) Kuan (mit weissem Safte) und der grossen Rohre (wei). Der Fuchs beginnt sich zu nähern (den Wohnungen). Die Feuchte und das verbreitete Wasser erzeugen die Wasserpflanze (ping). Reinigt (schoang, kläret) und vertilgt (die schädlichen Gewächse (ping und yeu). Der Han (die Milchstrasse) ist am Rande der Pforte (ngan hu). Die Cicade (tschen) der Kälte singt. Bei Abends Anfange steht (das Sternbild) die Spinnerinn (Tschi-niu, α und die beiden nächsten Sterne in der Leyer) rechts im Osten. Wenn der Stiel des Schäffels herab hängt, ist Morgen-Dämmerung. Es gibt in dieser Zeit häufige (3tägige) Regen und die schlechten Kräuter schiessen in Menge auf (huan tu).

8. Monat. Schneidet die Kürbisse (ku). (Ihre Farbe ist) schwärzlich oder grünlich (Der Ausdruck Kiao ist dunkel). Schneidet die chin. Datteln (tsao, canarium). Die Castanien fallen (regnen) herab (li ling). Der rothe Vogel (Tan-lang) frisst die weissen Vögel (Mücken). (Das Sternbild) Schin (der Scorpion oder wahrscheinlicher die Aehre der Jungfrau) geht (Abends) unter. Die männlichen Hirsche folgen den Menschen, (kommen in Trupps). Die Wachtel (iu) wird zur Maus. Wenn (das Sternbild) Tsan (δ im Orion) im Meridian steht, ist Morgen.

9. Monat. Das grosse Feuer (Ta-ho, d. i. die Gruppe Antares) ist drinnen (in der Sonne[4]). Von ferne kommen die wilden Gänse (hung yen) an. Der Tschu-fu trägt das Feuer hinaus (erlaubt den Gebrauch des Feuers). Steiget schwarze (dunkelblaue) Vögel (Schwalben) empor und ? bergt euch (tschi; sie ziehen weg). Die 2 Arten Bären (hiung u. pe), 2 Arten Füchse (me u. ho) und das Murmelthier (yeu seng[5]) graben sich Löcher. Säet in Menge Waitzen (me[6]). Der Kaiser beginnt (die Vertheilung) der Pelzkleider. (Die Sterngruppe) Tschin tritt in die Sonne, die Sperlinge (Tsio) gehen in das grosse Wasser (Meer) und werden zu runden Austern (ko).

---

1) Nach Biot der asiatische Kukuk; nach dem Schol. 2 kommt er beim Sommersolstiz und geht beim Wintersolstiz wieder fort. Sein Name komme vom Geschrei Kukuk her; er heisst auch Pe-lao. Auch der Li-ki im Cap. Yuei-ling 6 setzt ihn in den 5. Monat. Die japanische Encyclopädie setzt seine Ankunft in den 4. Monat und europäische Reisende sagen, dass er den 10. Juni im östlichen Asien ankomme. Der Text sagt aber auch nur: er singt, nicht dass er zu singen beginne Wenn Schi-king I, 15, 1 ihn im 7. Monate singen lässt, so ist dies nach dem Kalender der Tscheu, wo das Jahr 2 Monat später begann. Der J-sse hat den Character Kiue. Man findet aber auch die Var. Ki, nach Medhurst shrike or butcher bird.

2) Fehlt bei Biot und im J-sse.

3) So Biot und der J-sse; andere abweichend.

4) So Biot. Der Text hat nur nui ho, inwendig das Feuer; Schol. sagt: (man sieht) das Herz (Innere) des Ta-ho.

5) Nach Medhurst beides Wiesel; statt seng hat eine Var.: Sse, nach Mdh. auch Wiesel.

6) Biot Hirse. Im J-sse fehlen die 2 letzten Wörter; yung-kio vorher sind dunkel.

10. Monat. Der Wolf (tschay) opfert das Wild. Zu Abends Anfange (erscheint das Sternbild) Nan-men (die Südpforte, α und β im Centaur[1]). Der schwarze Vogel (Rabe) spielt (in den Lüften) (yo, sonst baden). In der Zeit sind die langen Nächte. Der Fasan geht in die Flüsse (den Hoai) und wird zu einer grossen Auster (schin). Wenn das Gestirn die Spinnerin rechts im N. steht, ist Morgen.

11. Monat. Der Kaiser geht auf die Jagd. Er ordnet die Bogen-Sehnen und Felle (kin ke, Biot: untersucht die Waffen). Die Beamten (?) für den innern Palastdienst, se jin) folgen ihm nicht. Es fallen ab (yün) dem Hirsche (mi) seine Hörner (kio, Geweihe).

12. Monat. Der Yuen (Mdh. sparrow hawk) schreit Y-y. Die schwarzen Thiere die (Ameisen) (Yeu keu) verschwinden [etwas spät]. Man nimmt (isst) den Knoblauch (luan suan). Der Parkaufseher (yü-jin) geht nach dem Ort, wo die Netze liegen und untersucht ihren Zustand. Die Hühner fangen an zu ? legen (ju[2]).

Dieser Kalender weiset offenbar auf ein kaltes Clima hin. Die Hauptstadt der Hia war nach Biot p. 543 in dem bergigen Districte von Thai-yuen in Schan-si, 38° N. Br.; der grösste Theil der Bevölkerung aber im untern Thale des Hoang-ho und auf diesen beziehen sich die meisten Angaben über den Anbau und die Bewässerung in diesem Kalender. Ende März und Anfangs April kriechen die Seidenwürmer aus und die Zucht dauert den folgenden Monat über. Die Namen der Culturpflanzen, bemerkt Biot p. 547, sind nicht genau genug bezeichnet; doch sieht man, dass die Wintersaat der Hirse (Schu) im 2. Monate vor dem Wintersolstiz, im Anfange Novembers beginnt und das Ackern im Frühlinge im ersten Monate vor der Sommer Tag- und Nacht-Gleiche, d. i. Ende Februars. Andere Kornarten werden eben nicht erwähnt. Von Obstbäumen: Pflaumen, Aprikosen und Pfirschen, Maulbeerbäume zur Seidenzucht und der Baum Thung, der ein Oel gibt; von Gemüsen Melonen, Kürbisse, Porre, Lauch; Indigo zum Färben u. a. wilde oder wenig bestimmbare Pflanzen, von Thieren Hühner, Schaafe.

Die Viehzucht.

Die Chinesen sind nie ein Hirtenvolk gewesen, wie die Mongolen, wie die tübetanischen Kiang (deren Name schon zusammengesetzt ist aus Schaaf (Cl. 123) und Mensch (Cl. 10). China hat nie eine Hirtenkaste, wie das alte Aegypten, keine grossen Weideländer, wie in neuerer Zeit die La Plata Länder und Australien gehabt, aber es hatte immer neben dem Ackerbaue auch einen Viehstand und hat Zuchtvieh gehalten. Schon Yao schickt Schün nach Meng-tseu V, 1, 1, 3, und V, 2, 2, 6, 6, Ochsen und Schaafe zu seinen Vorrathshäusern und Kornmagazinen (Tsang-lin). Der Schi-king III, 2, 1, p. 156 erzählt, wie Heu-tsi, der Zeitgenosse desselben, bei seiner Geburt von seiner Mutter auf einem Kreuzwege ausgesetzt wurde, aber Ochsen und Schaafe verschonten das Kind, ohne es zu zertreten, im Walde fanden es die Holzhauer und die Raubvögel schützten es. Es sind dies freilich nur Legenden. Von einem seiner Nachfolger Kung-

---

1) So Biot und J-sse; abweichend der Text: Bei Abends Anfange sieht man die Spinnerin gerade im Norden; wenn man die Süd-Pforte sieht ist Morgen.

2) Ju ist Milch, Brust. Biot und der J-sse wiederholen statt dieses Satzes den obigen: Die Hirsche werfen das Geweih ab.

lieu (1797 v. Chr.) heisst es III, 2, 6 p. 162 er legte Ställe und Hürden an und nahm Schweine aus den Hürden. Einer seiner Nachfolger Thai-wang, diente nach Meng-tseu I, 2, 15, 1, als er in Pin wohnte, den Nordbarbaren mit Hunden und Pferden (die er ihnen lieferte). V, 1, 9, 1 erwähnt er aus späterer Zeit Viehzüchter (Yang-seng) in Thsin (Schensi). Einem solchen sollte nach einer Erdichtung Pe-li-hi, der Minister von Mu-kung von Tshin, sich um 5 Schaaffelle verkauft haben, um dessen Ochsen zu füttern (sse-nieu).

Was die einzelnen Thiere betrifft, so unterscheiden die Chinesen das Wild (Scheu) und das zahme Vieh (Tscho). Vieh heisst überhaupt Seng, Vieh aufziehen Siang-seng Meng-tseu V, 1, 9. Eine Heerde, ursprünglich von Schaafen, heisst Khiün, Meng-tseu VII, 2, 19, 3; der Ausdruck Mu, weiden, ist zusammengesetzt aus Ochse und treiben, (ursprünglich eine Hand mit dem Stock). Hier ist einer, sagt Meng-tseu II, 2, 4, 3, der erhält eines Mannes Ochsen und Schafe, um sie zu weiden (mu), da sucht er sicher für diese Weide-(mu) und Gras (tshu); findet er die nicht, so giebt er sie dem Manne zurück. Daher der Hirte mu Tscheu-li II, 22. Es bezeichnet Mu im Schu-king auch schon die Gouverneure der Provinzen und Meng-tseu I, 1, 6, 6 nennt noch die Fürsten jin mu, Hirten der Menschen. Wie nach den Hausthieren und ihren Eigenschaften zur Zeit der Bildung der Schriftsprache schon gewisse Tugenden oder Laster bezeichnet wurden, wie Mei, die Güte, Schönheit durch ein grosses Schaaf, J, die Billigkeit, Gerechtigkeit, durch ich und Schaaf, Schen, gut, Güte, eigentlich ein Schaaf zwischen zweimal das Zeichen für Wort, also zwischen zwei Streitenden, Seu, aus Hand, die ein Schaf darbringt, verschämt, der Hund dagegen zum Zeichen der Kriecherei (Fo, mit Cl. 9, ein Mann wie ein Hund) und der Widersetzlichkeit, Fan und Kuang (Hund gegen König) dient u. a., dieses zeigt uns, wie man zur Zeit der Schriftbildung schon in näherem Verkehre mit diesen Thieren war. Ueberhaupt fragt sich, ob die Hausthiere alle erst vom Menschen gezähmt werden mussten und nicht halb zahm dem Menschen entgegen kamen, während er andere nie völlig gezähmt hat. Bei den Ariern sind die Namen der Hausthiere nach M. Müller Chips II p. 41 fg gleich (sie hatten sie also schon vor der Trennung), während die der wilden Thiere, wie die für Krieg, Jagd verschieden (also später) sind. Der Raum verbietet aber

in weitere Vergleiche über das Vorkommen der Hausthiere hier einzugehen, so lehrreich es auch wäre. Siehe jetzt Hartmann's Studien zur Geschichte der Hausthiere, in der Zeitschrift für Ethnologie von Bastian und R. Hartmann. Berlin 1869. B. 1 S. 70 fgg. Für die 5 ersten Hausthiere sind alle Zeichen der Schriftsprache einfache, während, mit Ausnahme der für Hirsch, Tiger u. s. w., die für die meisten wilden Thiere zusammengesetzte sind. Daraus scheint zu folgen, dass schon zur Zeit der Schriftbildung man mit den zahmen Thiere, die vielleicht nie wilde waren, vertraut war, während man mit den wilden erst später in nähere Beziehung trat. Die 6 Arten zahmer Thiere (tscho) die man aufzog, von dem dunkeln Felde (Weidegrunde, der für sie sich eignete), bezeichnet Tscheu-li 33 f. 17, waren nach Schol. 2 das Pferd, das Rind, das Schaaf, das Schwein, der Hund und das Huhn. Wir wollen zunächst von den einzelnen handeln. — Der allgemeine Ausdruck für Ochse oder Rind ist Nieu (Cl. 93), aber für die verschiedenen Alter und Arten gibt es besondere Namen. Ein zweijähriger Ochse heisst Pei, ein 4jähriger im Schue-wen Sse (4), ein starker Ochse im Eul-ya Kia, ein verschnittener im Schue-wen Kien und Kiai bei Tschuang-tseu, ein 7 Fuss hoher Jün im Schi-king IV, 1, 3, 6, ein Kalb Tho Li-ki Nui-tse C. 12 f. 64 v. Für die Opferstiere gab es nach der Verschiedenheit der Farbe u. s. w. noch besondere Namen. Der allgemeine Ausdruck für Opferstiere ist Hi, schon im Namen Fo-hi's; ein rother Stier wird Schi-king III, 1, 5, 1, geopfert und bringt Glück. Am Hofe waren nach Tscheu-li 12, 17, fg. Ochsenleute (Nieu-jin), die die Ochsen des Staates zu ernähren hatten. Sie lieferten zu den Opfern die Ochsen, so auch bei Besuchen von Fremden am Hofe, bei Banquetts, beim Bogenschiessen, bei Leichen-Ceremonien, auch die für die Armee. Lao, ein Ochse (Cl. 93) unter Obdach (Cl. 40 Haus), bezeichnet speciell Opferthiere, thai-lao, das grosse, eine Kuh, schao-lao, das kleine, ein Schaf. Vom Ochsen kommt der Character für Ding (voe), wie es scheint eigentlich ein Ochsenschweif als Fahne; es kommt noch vor: aus verschiedenfarbiger Seide machten sie Flaggen (tsa pe wei voe). Meu, der männliche Ochse (mit Cl. 32 Erde) und pin der weibliche (mit hoa, verändern), werden dann überhaupt für das männliche und weibliche

Thier; z. B. meu vom Huhne Schi-king I, 3, pin im Schu-king V, 2, 5 und selbst von Pflanzen gebraucht.

Die ausführlichsten Nachrichten haben wir über das Pferd. Das Pferd besteigen[1]), den Ochsen an den Wagen spannen, gilt für alte Erfindung Hoang-ti's nach Y-king Hi-tse 13, 7 T. II p. 531. Der allgemeine Name ist Ma (Cl. 187); aber hier gibt es nach Farbe und anderen Verhältnissen zunächst viele spezielle Ausdrücke.

Am Ausführlichsten ist darüber Schi-king IV, 2, 1, p. 206, vgl. Jü-hai B. 148 f. 9 v. Es werden da die vielen Pferde besungen, die Hi-kung von Lu 659—626 hielt. King-kung von Thsi (547 v. Chr.) hatte nach Lün-iü 16, 12, 1: 1000 Viergespann (tsien sse). Wen-kung von Wei 660 —634 v. Chr. nach Schi-king I, 4, 6: 3000 über 7' hohe Stuten Lai-pin: fett am Bauche und Rücken (kiung), heisst es IV, 2, 1, sind die Hengste (meu ma), die auf den wüsten Gefilden ferne von der Stadt sind (hiung tschi ye). Es giebt schwarze mit weissem (Hintern) (Yo), es giebt gelbe mit weiss (hoang), es giebt schwarze (li, vgl. I, 8, 10), es giebt (röthlich-)gelbe (hoang, Cl. 201), an Wagen geht es pheng pheng ohne Aufhören — — V. 2 und die folgenden Verse wiederholen den Anfang, dann heisst es: es giebt grau-gefleckte, tschui; es giebt gelb-weisse (pei); es giebt röthlich-gelbe (sing); es giebt weiss-schwarze (khi I, 11, 3), an Wagen gespannt sind sie kräftig — —; V. 3 sagt: es giebt apfel-graue mit weissen Flecken (tho), es giebt weisse mit schwarzer Mähne (lo), es giebt röthliche mit schwarzer Mähne (lieu I, 11, 3); es giebt schwarze mit weisser Mähne (lo, vgl. Li-ki C. Ming tang wei c. 14), an Wagen gespannt gehen sie gleichen Schrittes, sind schnell und unverdrossen; — — V. 4 hat noch: es giebt dunkle mit weissen Haaren (yn) gemischt, es giebt von roth und weiss gemischter Farbe (hia); es giebt welche mit (?) weissen Schenkeln (thien), es giebt mit weissen Augen (wie Fische, der Text hat nur: es giebt Fische), an Wagen gespannt vermögen sie viel[2]). Diese und noch andere Ausdrücke kommen auch gelegentlich vor, so Schi-king I, 15, 3 p. 70 Hung, ein gelblich-röthliches Pferd, I, 11, 2 Thie, ein eisengraues, I, 11, 3 Tschu, eins mit einem rechten weissen Fusse, ein gelbes mit schwarzen Schwanze (Kia). Kiao ist ein 6 Fuss hohes Pferd. Khi soll der Name eines berühmten Pferdes sein, das den Tag 1000 Li machte. Confucius im Lün-iü 14, 35 braucht es für ein gutes Pferd: Den Khi rühmt man nicht wegen seiner Stärke (li), sondern wegen seiner Tugend. Für alle diese verschiedenen Arten hat der chinesische Text immer besondere Wörter; man kann daraus wohl auf eine reiche Pferdezucht schliessen. Auch Schi-king IV, 2, 2 und 3 rühmen die fetten (pi) und kräftigen Wagenpferde von rother Farbe in Lu.

Die Pferde gediehen offenbar so gut, weil sie meist im Freien gezogen wurden. Sonst wurde nach II, 7, 2 das Pferd auch im Stalle (kieu) (mit Korn) gefuttert und dann besonders fett. Schi-king II, 4, 2 heisst es: das (2jährige) Füllen (Keu) von weisser Farbe weide das Gras meines Gartens (Tschhang), seine Füsse seien gefesselt und um den Hals habe es einen Strick. V. 2 weidet es statt dessen die Bohnen seines Gartens ab, V. 4 aber verzehrt es einen Bündel frischer Kräuter im Thale. Nach

1) Cibot Mém. sur les Chevaux de la Chine, in Mém. c. l. Chine T. II.

2) Die Deutung dieser verschiedenen Ausdrücke ist begreiflich sehr schwierig und unsicher, wir geben sie nach den Scholien, oft abweichend von la Charme. Der Jü-hai spricht von den verschiedenfarbigen Pferden der 3 ersten Dynastien B. 148 f. 2.

Li-ki C. Yuei-ling C. 6 f. 57 v. thut man im letzten Frühlingsmonate einen Zug Ochsen (Lui-nieu) (zum Bespringen) zusammen, ebenso das Reitpferd (Theng-ma), bringt die Kühe (Pin) auf die Weide. Die Opferthiere (Y-seng), die zwei-jährigen Füllen (Keu) und die Kälber (Tho) werden im Buche nach ihrer Anzahl eingetragen.

Die ausführlichsten Nachrichten über die Pferdezucht gibt der Tscheu-li, es gehört aber vielleicht besser zum Kriegswesen, wo es auch Ma-tuan-lin B. 159 und der Jü-hai B. 148 f. 2—4 haben. B. 30 f. 4 heisst es: Der Pferdeschätzer, Ma-tschi, hat die Pferde zu schätzen (die man für den Hof und die Beamten kauft); man hatte dreierlei Maass für diese, nachdem es Kriegs-, Jagd- oder geringere Pferde waren. Die 3 Classen haben auch verschiedene Preise; die fehlerhaften werden angebunden. Erhält ein Offizier ein Pferd von seinem Chef, so schreibt er Alter und Farbe desselben an, so auch den Preis; stirbt es binnen 10 Tagen, so muss er es bezahlen; stirbt es nach 10 Tagen, so liefert er das Ohr ab und man verkauft den Cadaver); nach der Zeit nimmt man es nicht mehr zurück. Auf dem Marsche wird die Länge desselben und die Last erwogen. Streitigkeiten über Pferde schlichtet er.

Nach B. 32 f. 39 (33 f. 1) führen die Kutschergehilfen (Jü-fu) die Wagen und üben die königlichen Pferde ein. Der Vorstand der Stutereien, Hiao-jin, hat die Oberaufsicht über die Pferde des Kaisers (wang ma tschi tsching). Er unterscheidet die 6 Classen derselben 1) die Race-, wörtlich Saat-Pferde (tschung-ma), 2) die Kriegspferde (Jung-ma), 3) die Prunkpferde (Tshi-ma), 4) die Routepferde (Tao-ma), 5) die Jagdpferde (Tien-ma) und 6) die schwachen, wörtlich Sclaven-Pferde (nu-ma) (nach Schol 2 fahren die ersteren den Jaspiswagen des Kaisers und können als Hengste verwandt werden; die 4 folgenden die anderen 4 Arten von Wagen des Kaisers, die letzte Classe ist für den Dienst im Innern des Palastes). Nach dem Tscheu-li vertheilt der Direktor dann die guten Pferde des Kaisers, zieht sie auf und vereinigt sie in Gruppen von 4 (Tsching); über jede ist ein Vorgesetzter (Sse) mit 4 Stallknechten Jü; 3 solche Quadrillen (Tsching) bilden einen Stall Tsao; über jeden steht ein Kutscher (Tso-ma); 3 solche Ställe bilden einen Hi unter einem Ju-fu; 6 Hi bilden ein Kieu unter einem Po-fu; 6 solcher Kieu eine vollständige Stuterei, Tsching-hiao. Es gibt eine solche der Rechten und Linken. Für die schwachen Pferde verdreifacht man die Zahl der Aufseher: für je 2 dieser ist ein Stallknecht Jü; für 8 Paare ein Vorstand; für 8 solche ein Kutscher (Tso-ma); über 8 solche steht ein Jü-fu (dies gibt im Ganzen 3,456 Pferde, darunter 2,160 der fünf guten Classen des Kaisers). Der Kaiser hat 12 Pferdeparks (Hien-ma) und 6 Arten von Pferden[1]); ein Vasallenfürst (pang kue) 6 Parks und 4 Arten Pferde; ein Apanagirter (Kia, eig. Haus) 4 Parks und nur zwei Arten Pferde.

Auf 4 Pferde gibt es nach §. 45 einen Hengst (Te, statt Meu). Im Frühlinge opfert der Vorstand der Stutereien dem Pferdeahnen (Ma-tsu) (den 4 Sternen im Sternbilde Fang, β, δ, π, ϱ im Scorpion), die zwei-jährigen Füllen Kiü werden abgesondert; im Sommer opfert er dem ersten Pferdezüchter (Siang-mu), (dessen Namen man nach Schol. 2 nicht mehr wusste); er scheidet die Pferde und castrirt die Hengste (Kung te); im Herbste opfert er dem guten Genius der Pferde (dem Manne, der zuerst ein Pferd bestieg; der Schi-pen nennt ihn Siang-sse) und unterweist die Wagenlenker; im Winter opfert er dem bösen Genius der Pferde (Ma-pu, der ihnen schadet). Er bringt (dem Kaiser die dressirten) Pferde dar und instruirt die Kutschergehilfen (Jü-fu). Bei einem grossen Opfer, bei den Besuchen im Frühlinge und Herbste am Hofe und bei den grossen Versammlungen der Vasallenfürsten sortirt und vertheilt er die Pferde nach der Farbe, equipirt die verschenkten, nimmt den Stock und begleitet sie. Wenn fremde Besuche (an den Hof) kommen,

1) Nach Schol. hat der Lehnfürst 3 Arten von Pferden: Prunk-, Routen- und Jagdpferde, ein Ta-fu u. Minister nur Jagdpferde.

nimmt er ihre Pferde in Empfang, die sie zum Geschenke bringen. Bei einer grossen Leiche besorgt er das Pferd zum Leichenwagen und wenn (der Kaiser) eingescharrt wird, begräbt er das Pferd mit. Bei einer kaiserlichen Jagd (Tien-lie) kommandirt er die Bewegung der Wagen, das Wild anzuhalten. Bringt der Kaiser den Bergen und Flüssen innerhalb der 4 Meere (des Reiches) ein Opfer dar, so wählt er das gelbe Füllen (hoang keu) (zum Opfer aus; gelb ist die Farbe der Erde). Er liefert die Pferde zum Geschenke für die Beamten, die ausgesandt werden. Wird eine Armee zusammengezogen, so wählt er die Pferde aus und vertheilt sie und classifizirt die Gehalte der Kutschergehilfen und die Rationen der Beamten in seinem Dienste.

Die Kutscher, Tso-ma, helfen nach f. 52 (33 f. 6) den Gehülfen der Stutereien (Tsan-tsching), die (kaiserlichen) Pferde zu dressiren, bestimmen was sie zu fressen und zu saufen bekommen und üben sie in den sechserlei Bewegungen (lo-tsie, nach Schol. 2 marschiren, anhalten, vorrücken, zurückgehen, trotten und gallopiren). Sie vertheilen ihre Arbeit- und Ruhezeit und unterscheiden, wie sie in den 4 verschiedenen Jahreszeiten sich zu verhalten und zu logiren haben). (Nach Schol. 2 waren die Pferde vom 2.—8. Monate auf der Weide (mu), wo es Schoppen (ya) zum Schutze derselben gab, vom 8. bis zum 2. Monate des folgenden Jahres im Stalle). Sie richten sich dabei nach den Befehlen der Kutschergehilfen.

Der Wu-ma, Pferdezauberer, hat die kranken Pferde zu ernähren und sie zu behandeln; er unterstützt den (Thier)arzt[1], J) und bekämpft die Krankheiten derselben durch Medikamente, die er vom Vorstande der Stuterei (Hiao-jin) erhält (er kennt nach Schol. 3 den Ahnen jedes Pferdes und ruft ihn an); stirbt ein Pferd, so überliefert er es den Kaufleuten unter seinem Befehle, den Cadaver zu verkaufen. Das Geld liefert er an den Vorstand der Stuterei ab.

Der Aufseher der Weide, Mu-sse, hat unter sich die Weide-Ländereien (mu-ti), die (den Ortsnachbarn) zu benutzen streng verboten waren. Sie machen die Vertheilung (nach den Quellen, der Menge der Gräser und der Zahl der Pferde). Zu Anfange des Frühlings steckt man die Weide in Brand (fen mu). In der Mitte des Frühlings lässt man die Stuten bespringen (thung yn); sie ordnen Beides an. (Wenn nach dem Li-ki C. Yuei-ling 6 f. 57 v. das Bespringen erst am Ende des Frühlings geschah, so ist dies Capitel erst aus der Zeit der D. Thsin, deren Land kälter war). Bei einer kaiserlichen Jagd helfen sie das Kraut (lai) verbrennen.

Die Seu-jin haben nach f. 55 (33 f. 7 v.) die Pferde der 12 kaiserlichen Parks aufzuziehen; dass sie wachsen, lassen sie die Hengste (te) ausruhen, unterweisen die 3- (nach andern 4jährigen) Pferde (thao), castriren die 2jährigen Füllen (keu). Wenn man dem Pferdeahn opfert, opfern sie dem ersten Chef des Pferdeparks (Hien tschi sien mu), drücken den Pferden die Ohren zusammen (mit einem Bambuinstrumente, wie unser serre-oreille), dass sie nicht zu hitzig werden, leiten die Wahl der Pferde des Vorstandes der Stuterei. Ein Pferd, das wenigstens 8 Fuss hoch war, hiess Drache Cl. 212 (Lung), eins von 7' Lai, ein gewöhnliches von 6' blos Pferd (Ma) (der chinesische Fuss war aber viel kleiner als unserer; der Mensch nach Tscheu-li 40 f. 16: 8' = $1^{m.}$ 60).

Der Jü-sse oder Chef der Stallknechte hat die Stallknechte (Jü-jin) zu unterweisen, wie die Pferde zu ernähren sind. Im Frühlinge nehmen sie die alte Streu (jo) weg, bestreichen die

---

1) Es gab damals schon Hof-Thierärzte, Scheu-i; sie hatten nach Tscheu-li B. 5 f. 15 die einfachen Krankheiten und auch die Geschwüre der Thiere zu heilen. Um die ersten zu heilen, benetzen sie sie (mit aromatischen Pflanzenaufgüssen) und lassen sie marschiren, um ihre Lebenskraft zu wecken, prüfen die Symptome und heilen so die Krankheiten. Die Geschwüre zu heilen, benetzen sie sie auch und machen dann Einschnitte, dass das Uebel zu Tage tritt, geben ihnen darauf Arzeneien, besorgen und ernähren sie. Bei Todesfällen zählt man die Umgekommenen, um darnach ihren Gehalt zu erhöhen oder zu verringern. Ueber die jetzigen chin. Pferdeärzte (i-ma) s. Fleming p. 401.

Ställe mit (Opfer)blut (hin) (vgl. Tso-tschuen Tschuang-kung A⁰ 29) und bringen die Pferde auf die Weide, im Sommer unter Schoppen. Im Winter präsentiren sie sie — — —. Die Stallknechte, Jü-jin, haben die Pferde mit Gras und auf der Weide zu ernähren, stehen unter den vorigen und führen die Pferde, wenn fremde Besuche kommen, bei einem Leichenkondukt u. s. w.

Alles dieses gilt eigentlich nur von den kaiserlichen Stutereien, doch gewährt es immer einige Einsicht in die Behandlung der Pferde, über die wir sonst keine Nachrichten haben. Die Pferde wurden geritten und an den Wagen gespannt (Kia) Lün-iü 10, 13, 4. Ein Viergespann heisst Sse ib. 12, 8 und 16, 12. Schi-king I, 11, 3 erwähnt der Kriegswagen, Siao-jung, mit Querhölzern und Befestigungen, die Zügel der Pferde mit Ringen werden fest oder lose angezogen. Vers 2 spricht von 6 angezäumten Pferden, die 2 mittleren mit schwarzer Mähne, sonst roth, zu jeder Seite 2 schwarze mit schwarzer Schnauze. Die Wagen haben Schilder mit Drachen verziert; die Zügel und Panzer der Pferde sind schön geschmückt, nach Vers 3 die Brust der Pferde mit Erz. Ein Halfter oder Zaum heisst Ki Li-ki C Tan-kung u. Tso-schi Hi-kung A⁰ 24. Ueber die Bezäumung u. Sattelung finde ich nichts; auch nichts von Steigbügeln und Beschlag mit Hufeisen, jetzt Ting tschang ta, ein Schuh für den Huf genannt, welche die Römer noch nicht kannten, die man in Nord-China aber jetzt hat, während die Japaner die Pferdehufe noch blos mit Stroh umwickeln, s. Fleming p. 394. Bei ihrer Art zu verfahren halten die Thiere beim Beschlagen ruhig still ib. p. 400.

Weniger ist über die anderen zahmen Thiere zu sagen. Das Schaaf heisst im Allgemeinen Yang (Cl. 123); Schaaf und Ziege unterscheidet der Chinese nicht[1]). Schafe ass man schon früh viel, — daher mit Cl. 184 Speise und das Wort allein schon für ernähren, keng für Suppe, — hielt sie aber wohl nicht beim Hause, wie Schweine, Hühner nach Meng-tseu, sondern in Heerden, daher Kiün für Heerde überhaupt, (ebenso die Ochsen, daher mu weiden (Ochsen treiben)). Schaf unter Obdach (Cl. 53) ist Siang, Schule. Es gibt aber verschiedene Ausdrücke für die älteren und jüngeren Thiere. Tha heisst ein junges Lamm Schi-king III, 2, 1, p. 156; weil es leicht geboren wurde, heisst der Charakter darnach penetro. Kao ist ein junges Lamm, das geopfert wurde Schi-king I, 15, 1, Li-ki C. Nui-tse 12 f. 64 v. — Lammfelle Kiao werden als Pelzwerk getragen Schi-king I, 7, 6 und I, 10, 7 — Tsang bei Me-tseu b. Legge Prol. II p. 108 ein Widder, Ku nach Medhurst, auch nach la Charme zu Schi-king II, 7, 6 aber ein Schaaf, das noch keine Hörner hat; ein dreijähriger Widder, der geopfert wird, heisst im Schi-king III, 2, 1, Ti, Tschhu, ein Lamm von 5 Monaten im Schi-king II, 1, 5; es dient bei einem Gastmahle. Man sieht auch hier besondere Wörter für die verschiedenen Altersstufen ausgeprägt. Am Hofe war der Schaafmann Yang-jin, der

1) Ein anderer Ausdruck ist jetzt Huan; diesen giebt Medhurst durch Ziege, der Tsi-yu erklärt es aber ein Bergschaf mit schmalem Horne (Schan yang se kio) und Khuan davon, mit Zusatz von Cl. 140, ein grosses, weites Haus, heisst dann weit, liberal u. s. w.

mit den Schaafen, die zum Opfer bestimmt waren zu thun hatte, sie lieferte, tödtete, mit dem Blute derselben bestrich und besprengte; hatte er kein Opferthier vorräthig, so erhielt er Geld vom Kriegsminister und liess welche kaufen. Tscheu-li 30 f. 14—17.

Die nächsten zahmen Thiere sind 4. die Schweine. Der allgemeine Ausdruck dafür ist Schi (Cl. 152). Ich weiss nicht, ob dies nicht ursprünglich das wilde Schwein bezeichnete. Meng-tseu VII, 1, 16 sagt: als Schün mitten im tiefen Gebirge unter Bäumen und Felsen wohnte und mit Hirschen und Schweinen verkehrte u. s. w. Schi-king II, 8, 8 p. 139 sagt: die Schweine mit weissem Hufe gehen in Haufen sich zu baden. Eine Sau heisst Tschi bei Meng-tseu I, 1, 3, 4, auch Tschu im Li-ki Nui-tse 12 f. 70 v., ein Ferkel Tün; bei Meng-tseu VII, 2, 26, 2 thut man es in einen Stall und bindet es da noch an. Li-ki Nui-tse f. 63, 64 v., 67. Das Schwein des Nordens, sagt Fleming p. 246, ist jetzt verschieden vom wilden Eber des Orients, dem Vater des zahmen chin. Hausschweins und dem kleinen, weissen oder schwarzen des Südens.

5) Der Hund. Nach Gaubil's Uebersetzung von Schu-king C. Liüngao V, 5 p. 176 § 8: un chien, un cheval sont des animaux étrangers à votre pays, il nén faut par nourir, könnte man meinen, China habe damals (1122 v. Chr.) noch weder Hunde, noch Pferde gehabt, die Uebersetzung des Capitels ist da aber ungenau; es eifert nur gegen fremde, seltene Thiere, wie den Hund Ngao, den die W. Barbaren Liü darbringen. Der allgemeine Ausdruck für Hund ist Khiuen (Cl. 94[1]). Die Chinesen unterscheiden jetzt 3 Arten, den Jagdhund, Tien-khiuen, den Kläffer, Fei-khiuen und den essbaren Hund, Schi-khiuen. Der Bellhund, Mang Schi-king I, 2, 12 ist nach dem Charakter zusammengesetzt aus Hund Cl. 94 und Haare Cl. 59, also der zottige. Dass er das Haus bewachte und wenn ein Fremder sich näherte, herausstürzte, deutet das Compositum Cl. 94 mit Cl. 40 Obdach Tho an. Ein gewöhnlicher Ausdruck für Hund ist auch Kheu. Für Jagdhund kommt Schi-king I, 8, 8 auch der Ausdruck Lu vor. Sie waren aneinander gebunden und machten

1) Näheres über die Art erfahren wir nicht. Nach Fleming p. 234 ist jetzt der Hund des Nordens wie der Paria-Hund Indiens und der Türkei und belästigt Stadt und Land. Verschieden sei der des Südens, der dem Schafhunde der Schottischen Hochlande ähnlich und schon in den Gräbern von Beni-Hassan gefunden werde.

ein Geklingel Ling-ling. Das Weibchen und sein Junges hatten einen Ring, andere waren zu Zweien an einem Ringe. Schi-king I, 11, 2 erwähnt noch Jagdhunde mit langer Schnauze Hien und andere mit kurzer Schnauze Hie; auch Scheu soll eine Art Jagdhund sein. Noch mehrere Ausdrücke weisen darauf hin, dass der Hund zur Jagd viel gebraucht wurde; so hoe fangen, lie Wild jagen. Der Character für Geruch, Spüren, tscheu ist gebildet aus dem alten Zeichen für Nase (Cl. 132) und Hund. Dass man Hunde wie Hühner hielt, ergibt sich aus Meng-tseu VI, 1, 11: hat ein Mann seinen Hund oder Huhn verloren, so weiss er sie zu suchen; hat einer aber sein Herz verloren, so weiss er es nicht aufzusuchen. Das Hahnengekrähe (Ming) und das Hundgebelle (Fei) hörte man nach II, 1, 1 § 10 schon unter den 3 D. Dass Hunde zum Verspeisen gezogen wurden, ergibt Meng-tseu I, 1, 7, 23 u. s. w. Am Hofe gab es einen eigenen Hundemann, Khiuen-jin, nach Tscheu-li 37, 1 fg.; er hatte mit den Hunden, die als Opfer dargebracht wurden, zu thun und wählte dazu solche von einer Farbe, so auch wenn der Kaiser zum Reiche hinausfuhr und sein Wagen über einen Hund getrieben wurde nach Tscheu-li u. s. w.

Das letzte zahme Thier ist 6) das Huhn. Der allgemeine Ausdruck für Huhn und Henne ist Ki; das Zeichen ist aber schon sehr zusammengesetzt. Das Krähen (ming) des Hahnes Morgens wird öfter erwähnt Schi-king I, 7, 8 und I, 8, 1, der Ton wird aufgefasst als Kie-kie I, 7, 16, aber auch als Kiao-kiao. Schu-king C. Mu-tschi V, 2, 5 sagt Wu-wang: Ein altes Sprichwort sagt: die Henne kräht morgens nicht (pin ki wu schin), kräht sie morgens (so bedeutet das) der Familie Fall (wei kia tschi so). Abends gehen die Hühner zu Wimen (Tsi und Kie). Schi-king I, 6, 2 heisst es: schon geht das Huhn in sein Loch in der Mauer, die Sonne neigt zum Untergange, Ochsen und Schaafe gehen in die Ställe; V. 2 heisst es dafür: es geht zu Wimen. Sie scheinen allgemein gehalten worden zu sein. Meng-tseu III, 2, 8, 2 sagt: da ist ein Mann, der stiehlt täglich seinem Nachbarn Hühner; einer ermahnt ihn und sagt, das ist aber doch nicht recht; er erwiedert: mit eurer Erlaubniss will ich davon nachlassen, monatlich nur 1 Huhn stehlen und nächstes Jahr es ganz lassen. — — Ein Küchlein oder junges Huhn Tsiu ass man nicht nach Li-ki C. Nui-tse 12 f. 66. Am Hofe gab es nach Tscheu-li 20 f. 10 eigene Hahnenleute, Ki-jin, welche die Hähne zum Opfern zu liefern

hatten. Sie unterschieden sie nach den Farben (nach Schol. 2 opferte man dem männlichen Principe in der Bannmeile des Südens und im Ahnensaale einen rothen Hahn, dem weiblichen in der Bannmeile des Nordens und beim Opfer der Erde und Feldfrüchte einen schwarzen Hahn). Beim grossen Opfer verkündet er Nachts den Aufgang der Sonne, die Beamten des Hofes zu wecken; ebenso bei fremden Besuchen, bei einer Versammlung am Hofe u. s. Auch das Bestreichen (der Thür des Ahnensaales mit Blut) verrichtete er mit Hahnenblut, während der Ahnensaal mit Schaafblut bestrichen wurde. Streithähne, Teu-ki, kommen bei Lie-tseu im J-sse B. 27, fol. 22 v. unter Kaiser Siuen-wang (827—781) vor, Hahnengefechte in Lu A. 517 v. Chr. im Sse-ki B. 33 f. 18, Pfizmaier's Lu p. 40. Einer zog aber nicht alles zahme Vieh. Im Ta-hio 10, 22 sagt Meng-hien-tseu: Wer Pferde und Wagen hält, sieht nicht auf Hühner und Ferkel; die Familie, die Eis hauet, zieht nicht Ochsen und Schafe.

Gänse und Enten scheinen noch nicht gezähmt gewesen zu sein, doch nehmen einige Ngo Meng-tseu III, 2, 10, 5 für die zahme Gans, im Gegensatz der wilden Yen I, 1, 2, 1, die in Park's gehalten wurden, wie auch die grössere Art Hung, welche ein besonderes Thier ist. Jetzt treiben die Chinesen bekanntlich eine grosse Entenzucht. Auch das jetzige künstliche Ausbrüten der Eier in besondern Häusern, das zuletzt M. d'Irisson Etudes sur la Chine moderne. Paris 1866. 8. p. 116—120 geschildert hat, habe ich nicht erwähnt gefunden. Eier (luan) kommen vor, doch nicht viel. Ebenso wenig hatten sie eine Taubenzucht. Maulesel sind jetzt nach Fleming p. 80 in Nord-China ausgezeichnet und viel gebraucht und nach Bastian Die Völker Ost-Asien's. Jena 1867. 8. B. 3 p. 219 haben die Siamesen und Birmanen von den Chinesen 5 verschiedene Bastardarten kennen gelernt 1) nach Schue-wen der Kiue-te vom Pferde und Eselinn. 2) To-me vom Esel und Kuh! 3) Tsi-mung von Stier und Eselinn! 4) Keu-heu von Stier und Stute. 5) Lo vom Esel und Stute, das Maulthier; eine Art Maulthier ist noch Tschi-me. Im Alterthume kommen Esel (liü) und der Maulesel (Lo) noch wenig vor, wenn dies nicht blos zufällig ist, da natürlich die Nachrichten nur sehr fragmentarisch erhalten sind. Nach Liü-schi's Tschhün-thsieu ist ein Diener Tschao Kien-tseu's erkrankt. Der Arzt sagt: wenn er von einem weissen Maulthiere (lo) die Leber erhält, wird er leben, sonst sterben. Jener tödtete sein Lieblingsmaulthier und gab ihm dessen Leber. Vom Kameel, Lo-tho, das auch nicht erwähnt wird, sagt die Geschichte der ersten Han (Tsien Han-si-hoe-tschuen Ti 66, dass es sich viel im Westen im Reiche finde. Auch die Katze (miao) kommt als Hausthier kaum vor; der Li-ki C. Kiao-te-seng c. 11 f. 37 v. erwähnt sie, aber nur als Feldmäuse zur Nahrung fangend; im Schi-king III, 3, 7 steht es wohl für Tiger-Katze, Tsien-miao; la Charme übersetzt es da Parder, andere wilde Katze. Für das Castriren hat Khang-hi s. v. schen u. Cl. 187 überhaupt tün, dann besondere Wörter für jedes Thier, für das Pferd schen, ? den Ochsen huan, das Schaf ye, eine Katze tseng, das Schwein yen, das Huhn schen, (ein Kapaun heisst jetzt Sien-ki), aber ich finde keine alten Belegstellen für diese Wörter. Schen-schu wird dann selbst auf das Pfropfen der Bäume übertragen.

Wir fügen jetzt noch einige allgemeine Bemerkungen über die Zucht der zahmen Thiere hinzu. Wir haben schon aus Tscheu-li 12

f. 39 angeführt, wie die Leute des Volkes, die kein Vieh zogen, auch keine lebenden Thiere zum Opfer darbringen durften. Die Hirten bezahlten nach f. 38 ihre Abgaben in Vögeln und Vierfüssern. Wir haben auch schon erwähnt, wie Meng-tseu I, 1, 3, 4 will, dass Jeder Hühner, Säue oder Ferkel (tün) u. Hunde (Keu) halte, damit die 70ger Fleisch essen könnten; nach VII, 1, 22, 2 hatte unter Wen-wang jede Familie 5 Bruthhennen (Mu-ki, eigentlich Mutterhennen) und 2 Zuchtsäue (Mu-tschi): man raubte ihr nicht durch Frohnen die gehörige Zeit und so hatten die Alten Fleisch genug. VI, 1, 7, 8 unterscheidet er Tseu und Huan Grasfresser und Kornfresser (jenes sollen Ochsen und Schaafe, dieses Schweine und Hunde sein nach den Schol.): II, 2, 4, 3 sagt er, da ist ein Mann, der empfängt von einem anderen Rinder und Schaafe, sie zu weiden (Mu); er muss für sie Weide (Mu) und Gras (Tseu) suchen; findet er es nicht, gibt er sie ihm da zurück oder lässt er sie umkommen? Der Sse-ki B. 40 f. 10, S. B. 44 S. 86 erwähnt ein Sprichwort: der Führer (King) der Kuh betritt den Feld-Weg eines Anderen; des Feldes Herr nimmt ihm die Kuh; das Feld betreten ist allerdings nicht recht (tschi), aber ihm gleich die Kuh dafür zu nehmen, ist das nicht auch zu stark? Schi-king III, 2, 2 p. 158 heisst es: die Ochsen und Schaafe mögen abgehalten werden, damit sie das am Wege wachsende Rohr nicht zertreten. IV, 1, 3, 7 p. 204 geht der Hirte, die Schaafe und Ochsen zu besehen. Nach dem Bambubuche bei Legge Prol. T. 3 p. 152 legte Hiao-wang (861 v. Chr.) zuerst am Kien u. Weifluss Weiden an. Am Hofe gab es nach Tscheu-li B. 12 f. 14 eigene Hirten, Mu-jin, die 6 Arten von Thieren, die zum Opfer bestimmt sind, zu hüten, zu mehren und fett zu machen. (Nach Schol. 2 ist darunter statt des Huhnes der Fasan), um makellose Opferthiere zu erzielen. Bei den Opfern für das männliche Princip (s. o.) wählte man ganz rothe, für die des weiblichen Princips ganz schwarze, für die der Berge und Flüsse wenigstens einfärbige, nach der Farbe des Landes; auch zu den Opfern in den 4 Jahreszeiten (der Berge, Flüsse und 4 Weltgegenden) musste man sich Opferthiere ohne Makel und von einer Farbe bedienen; bei äussern Opfern und Beschwörungen konnte man auch welche von gemischter Farbe nehmen. Sie liefern die erstern den Viehmästern, Tschung-jin, die sie besonders nach f. 21 anbinden. Die Opfer der 5 Kaiser (Ti) und der

alten Kaiser binden sie in einem besonderen Stalle an und nähren sie da 3 Monate mit Gräsern (Tsao), (nur die Ochsen, Pferde und Schaafe s. Kung-yang Huan-kung A⁰ 2); die Opferthiere für unregelmässige Opfer (der Berge, Flüsse und bei Eidesleistungen) binden sie nur am Thore der Hauptstadt an und heissen die Vorsteher der Thore sie futtern, prüfen dann die Opferthiere und geben an, welche gut sind (den Tag vor dem Opfer). Nach Li-ki C. 24 Tsi-i inspizirte der Fürst selber zu Anfange und in der Mitte des Monats die Opferthiere.

Der Schi-king II, 4, 6, auch übersetzt von Cibot Mém. T. 13 p. 521 fg., enthält noch ein kleines Hirtenlied, das uns einen Blick in ihre Verhältnisse thun lässt: Wer wird sagen, du habest keine Schaafe, da jede deiner Heerden aus 300 Schaafen besteht? Wer wird sagen, du habest keine Ochsen, da du rothe mit schwarzer Schnauze allein neunzig hast. Es kommen deine Schaafe und stossen nicht mit den Hörnern; es kommen deine Ochsen und haben schmucke Ohren. Einige gehen hinab in's Thal, einige trinken im Graben (Teiche), einige legen sich nieder, andere stehen. Der Hirte trägt ein Regenkleid aus Gras (so) und einen Regenhut (li) und hat sein Essen bei sich. Dreizigerlei Sachen, die dir alle nöthig sind, hast du in Menge. Der Hirte kommt und sammelt sich Brennholz (sin) und Kräuter (tsching), jagt Wild, männliche und weibliche Vögel (hiung tseu). Deine Schaafe sind fett und kräftig, ohne Räude und Krankheit, wenn er nur winkt und den Arm bewegt, eilen sie um die Wette in die Ställe. Zuletzt erwähnt er noch des Traumes des Hirten und dessen Deutung durch den Wahrsager.

Fleming p. 218 hebt hervor, wie viel in N. China jetzt die Thiere leisten, ohne alle sie entfremdenden Strafen, bloss durch moral suasion, wie er sagt (s. da das Weitere); keine bissigen Hunde da bei der Schafheerde, kein Treibstachel, im Gegensatz der grausamen Behandlung der Thiere in Mexiko, der Türkei und Hindustan; vor 5 Jahren würden Pferde und Esel nicht zum Dienste verwendet, so seien sie zahm und folgsam und Pferde von 15—30 Jahren noch so kräftig, wie nur im 5. und 6. Ich weiss nicht, ob das schon im Alterthume so war, nur die letzte Stelle spräche etwas dafür. Sonst scheint die Achtung des Viehes deren Behandlung nach gering gewesen zu sein. Meng-tseu sagt IV, 2, 3, 1 zu Siuen-wang von Thsi: wenn der Fürst seine Minister als seine Hände und Füsse betrachtet, so sehen sie in ihm den Bauch und das Herz; betrachtet er sie als Hunde und Pferde, so sehen sie in ihm nichts als einen Menschen des Reiches (Kue-jin); betrachtet er sie als Erdboden und Gras, so sehen sie in ihm nur einen Räuber und Feind. V, 2, 6, 4 erzählt er, wie Mu-kung von Lu (409—376 v. Chr.) sich häufig nach Tseu-sse's Gesundheit erkundigte und ihm gekochte Speisen schickte, aber nichts weiter. Zuletzt wurde der dessen überdrüssig, liess den Boten zur grossen Thür

hinausgehen, verneigte sich 2mal bis zur Erde, nahm die Speise aber nicht an und sagte: Jetzt sehe ich, dass der Fürst blos wie ein Pferd oder wie einen Hund mich futtern will und VII, 1, 37, 1 sagt Meng-tseu: einen Schüler futtern und ihn nicht lieben, ist ihn wie ein Schwein behandeln; ihn lieben und nicht ehren, ist ihn wie ein Hausthier (Tscho) halten.

Noch muss hier der Seidenwürmer- und Bienenzucht gedacht werden. Wir können freilich nur wenig darüber sagen. Die Maulbeerbaumzucht ist schon oben S. 125 fg. erwähnt, ebenso wie Meng-tseu die Anpflanzung der Maulbeerbäume und die Zucht der Seidenwürmer (Tsan) empfiehlt, damit die Greise in Seide (Sse) sich kleiden können. Schon im C. Yü-kung III, 1, 1, 16, heisst es: (durch Yü's Wasserarbeiten) wurde in Yen-tscheu das Maulbeerland für Seidenwürmer geeignet gemacht. Meng-tseu, III, 2, 3, 3 führt aus dem alten Li-ki an, (Vgl. Li-ki C. Tsi-i 24 f. 50 v., Tsi-tung 25 f. 64), wie der Fürst selber pflügte, die Hirse zu Opfern zu beschaffen und seine Frau Seidenwürmer aufzog und die Cocon's abhaspelte (Sao), um daraus die (Opfer-)Kleider zu machen und VII, 1, 22, 2, wie unter Wen-wang 5 Meu beim Hause mit Maulbeerbäumen bepflanzt wurden, mit welchen die Frauen die Seidenwürmer futterten, dass die Alten genug seidene Kleider hätten. Der Tscheu-li B. 7 f. 10 sagt: in der Mitte des Frühlings (im April nach dem Kalender der Hia) ladet der Administrator des Innern (Nui-tsai) die Kaiserinn ein, an der Spitze der Frauen des Innern und Aeussern in der Bannmeile des Nordens die Zucht der Seidenwürmer zu beginnen, um die Opferkleider zu fertigen, Tscheu-li B. 30 f. 6 steht etwas am unrechten Orte: der Pferdeschätzer (Ma-tschi) verbietet in demselben Jahre eine 2. Seidenwürmerzucht (kiu yuen tsan). Khio soll nach d. Schue-wen ein Gefäss sein, Seidenwürmer (darin) aufzufüttern; im Li-ki C. 6 Yuei-ling ist Po ein Bambugeräth zu dem Zwecke.

Die Biene heisst Fung Schi-king IV, 3, u. Tso-tschuen Hi-kung A⁰ 22, aber von einer Bienenzucht erfahren wir weiter nichts, obwohl nach Li-ki C. Nui-tse 6 fol. 53 v. die Kinder den Eltern Honig (Mi) bringen, ihnen das Essen zu versüssen. Später unterscheidet man Erdhonig Thu-mi, Baumhonig Mo-mi und Stein- oder Felsenhonig Schi-mi.

Fremde, seltene Thiere zu halten, dagegen eifert der Thai-pao unter Wu-wang im Schu-king C. Liü-ngao V, 5 schon, als die Liü im W. ihm einen Bluthund, Ngao darbrachten; er solle nicht fremdartige Sachen hoch

schätzen, nützliche gering achten, dann (schaffe) das Volk die genügend seien; (selbst) Hunde und Pferde, die nicht die seines Landes seien, solle er nicht aufziehen, schönes Geflügel und seltene wilde (Thiere) nicht unterhalten im Reiche, nicht Dinge aus der Ferne hoch schätzen. Man hielt Tiger und (?) wilde Ochsen (sse) in hölzernen Käfigen (hia). Wenn ein Tiger oder Sse, sagt Confucius Lün-iü 16, 1, 7 aus seinem Käfig ausbricht — — wessen Schuld ist das? Das Halten von Singvögeln in Käfigen, sowie die Abrichtung der Falken zur Jagd, die nach Fleming p. 453 in Nord-China jetzt häufig sind, finde ich im alten China nicht erwähnt. Doch hatten die Kaiser Parks und Fischteiche. Die Parkleute (Yeu-jin) hatten nach Tscheu-li B. 16 f. 40 das Wild in den Parks zu hegen, die 100 Arten zu weiden und lieferten die nöthigen Thiere zu Opfern, bei Leichenbegängnissen und Fremdenbesuchen; die Tschang-hio zogen nach B. 30 f. 47 Geflügel und lieferten sie (nach d. Schol. wilde Gänse und Enten, Fasanen, Wachteln, Rebhühner u. s. w.). Dies führt uns zur Jagd.

Die Jagd.

Während jetzt China kaum wilde Pflanzen hat, noch weniger Waldungen und daher von der grossen Jagd in China selbst nicht viel die Rede sein kann[1]), war das alte China lange voll Wald und Wild und regelmässig wurden Jagden nicht nur von Privaten zur Ergänzung der Nahrungsmittel, sondern auch vom Kaiser und den Fürsten zum Schutze des Ackerbaues und als Vorschule des Krieges unternommen.

Uebersehen wir erst die wilden Thiere, die vorkommen, so erwähnt der Schi-king III, 3, 7 p. 185 mehrere. Es ist da vom Reiche Han die Rede, welches, ein glückliches Land ist, wo ungeheure Flüsse und Seen sind, und in diesen die grossen Fische Fang und Yü, Hirsche, (Yeu und Lu, Cl. 198), zweierlei Bären (Hiung und Pe). — In der Ostgegend trugen nach Schi-king II, 5, 9 die gewöhnlichen Schiffer Felle von beiderlei Bären — Miao (Parder, nach anderen aber wohl wilde Katzen) und Tiger (Hu, Cl. 141) — den Tiger wagt man nicht unbewaffnet anzugreifen nach Schi-king II, 5, 1 —. Als Tribut kommen Felle vom Pi, rothen Pardern (pao) und gelben Bären vor; (erstere) sollen Leoparden oder Panther sein. Im Schu-king V, 2, 9 werden die Soldaten ermahnt, solche zu sein — Wer mich anklagt, sagt der Eunuche Meng-tseu im Schi-king II, 5, 6, den mögen Panther und Tiger fressen und wenn die es nicht thun, er in die Nordgegend verbannt werden. — Im Schu-king III, 1, 9, 69, kommen noch Li vor, die man für Schakal's

1) In Nord-China jagt man jetzt Hasen, Rebhühner, Wachteln, wilde Enten und bedient sich dazu der Schlingen, des Vogelschlags, besonders jagt man mit Falken; s. Lieut. Treves in d. Voy. en Chine et en Mongolie de Ms. de Bourboulon, par Ach. Poussielgue. Paris 1866 I p. 32 fgg.

nimmt. Dann finden wir wilde Schweine, Kien im Schi-king I, 8, 2; andere dreijährige heissen Pa und Tsung, I, 15, 1 p. 67. Ebenda wird der Fuchs, Hu-li oder Hu im Schu-king III, 1, 1, 69 u. Schi-king I, 3, 16 genannt, — der Fuchs, heisst es I, 5, 9, sitzt einsam; das Männchen sucht das Weibchen, sitzt am Flusse Ki — und der Ho Lün-iü 9, 26, 10, 61, was der Dachs sein soll. Der Sse soll nach Medhurst und Julien ein Rhinoceros sein — Lao-tseu II, 50 sagt: „wer sein Leben recht führt (schi), fürchtet auf seinen Wegen weder Rhinoceros noch Tiger, der Rhinoceros kann mit seinem Horne ihn nicht treffen, der Tiger mit seinen Krallen ihn nicht zerreissen;" — nach la Charme im Schi-king II, 3, 6 und Legge im Lün-iü 16, 1, 7[1]) aber ein wilder Ochse; aus seinem Horne machte man Becher nach Schi-king I, 1, 3. Der Haase (Thu) flieht den Jäger II, 5, 3; er wird gebraten II, 8, 7, ihn und (?) das Kaninchen Tschan erwähnt Schi-king II, 5, 4, den Wolf Lang Schi-king I, 15, 7. Tseu-iü soll nach la Charme p. 231 im Schi-king I, 2, 14 eine Art Tiger oder Panther, Kiün Schi-king I, 2, 12 ein Dammhirsch oder eine Antilope sein, man wickelte die erlegten in das Kraut Mao; Sche im Eul-ya das Moschusthier, Si, der Rhinozeros, Siang der Elephant. Nach Meng-tseu III, 2, 9, 6 vertrieb Tscheu-kung die Tiger (Hu), Leoparden (Pao), Rhinozeros (Si) und Elephanten (Siang); Tso-schi Siang hia A° 24 f. 2 v., S. B. 18 p. 164 sagt: der Elephant hat die Zähne, zu verderben seinen Leib. Tschi, der Zahn, im Schu-king Yü-kung III, 1, 1, 44 u. 52 soll Elephantenzahn, Elfenbein sein. Das Wort Siang für Elephant kommt im Schu-king nicht vor, aber in abgeleiteter Bedeutung für Bild und Schün's Halbbruder heisst II, 1, 12 so, wie ein Beamter Schün's ib. § 22 Bär. Nao oder Yeu Schi-king II, 7, 9 soll eine Art Affe sein. Es ist nicht nöthig, heisst es da, dem Affen zu lehren, Bäume zu besteigen; dies wäre, wie wenn man auf einen lehmigen Weg noch Lehm thun wollte. Yuan-yeu ist ein Affe bei Kuan-tseu im J-sse B. 44, 3 f. 3 v. Löwen (Sse) kommen auch jetzt nicht vor; zu verwundern ist das Erwähnen von Elephanten, Rhinozeros und Affen, mehr südlicher Thiere.

Wir werden die wilden Thiere, welche im Schi-king vorkommen, so ziemlich vollständig erwähnt haben; es versteht sich von selbst, dass nicht alle gleichmässig viel getroffen wurden. Am Häufigsten mit waren wohl die Hirsche und die zu der Gattung gehörten. Der Hirsch (lu) entfernt sich nach II, 5, 3 nicht weit von seiner Heerde. „Wirf deinen Blick mitten auf den Wald, heisst es im Schi-king III, 3, 3, p. 176, und du kannst da die Hirsche zwei bei zwei haufenweise gehen sehen." Es begreift sich daher, dass hier für das männliche, weibliche und junge Thier der Eul-ya immer besondere Wörter kennt: Lu ist der allgemeine Name für Hirsch, Kia für den Hirschbock, Yeu für die Hindin und Mi (mit Zusatz von pin) für das Hirschkalb. Mi soll — anders, mit Cl. 119 Reis, geschrieben — das Moosethier, nach anderen das Elenthier, Kieu dann das männliche, Tschin das weibliche, Ngao das junge sein. Kiün der allgemeine Name für Antilope, Yü für den Bock derselben, Li (wörtlich der Castanienhirsch) für das weibliche Thier, Tsu für die junge Antilope. Für die Wölfe hat man auch verschiedene Ausdrücke, ausser lang, kiao oder ki ein junger, huan ein männlicher Wolf. Die Angaben der Schol. und Lexicographen über die Bedeutung der einzelnen Wörter sind aber schon abweichend.

Was das Verhältniss der verschiedenen Jagdthiere betrifft, so gibt der Tscheu-schu, auch im J-sse B. 20 f. 30 v. (freilich keine ganz sichere Quelle) über die Jagd-Thiere, die Wu-wang (1122 v. Chr.) nach der Besiegung des letzten Kaisers der 2. D. erlegt haben soll, folgende Nachricht. Es waren 22 Tiger (Hu), 2 wilde Katzen (Miao), 5235 Hirsche Mi, 12 Rhinoceros Si, 721 Li, eine Art wilder Kuh, 151 Bären Hiung, 118 Bären Pe, 352 Schweine (Tschi), 18 Ho (eine Art Füchse),

---

1) So im Texte, im Index aber Rhinoceros! dies Si.

16 Moschusthiere Seng, 50 dergleichen Sche, 30 Antilopen Kiün, und 3,508 Hirsche Lu.

Auf den Seen und Teichen und in den Wäldern jagte man von Geflügel besonders Fasane (Tschi), Schi-king vgl. I, 3, 8 u. 9, II, 5, 3, grosse u. kleine wilde Gänse (Hung und Yen), Schi-king I, 15, 6 u. II, 3, 7; Yen I, 3, 9. II, 8, 5 erwähnt die Yuen-yang, die im Wasser sich findet, wo Dämme zum Fischen angelegt sind. Schi-king I, 9, 6 erwähnt noch den Schün, nach Medhurst eine Wachtel, la Charme giebts alauda. Der Loschi fängt nach Tscheu-li B. 30 f. 46 in Netzen (lo) die U (sonst Raben, nach d. Schol. hier Häher und andere schädliche Vögel), — — in der Mitte des Frühlings die Vögel des Frühlings u. bringt die Holztauben und Turteltauben dar, die Greise des Staates (die alten Beamten) zu ernähren und vertheilt das Geflügel.

Was nun die Jagd selbst betrifft, so galt sie für eine wesentliche Ergänzung des Ackerbaues. Schi-king I, 9, 6 sagt: wer nicht säet und nicht einsammelt, wie wird der Korn für 300 Menschen haben? Wenn du nicht auf die Jagd giengest, wie würdest du da in deiner Vorhalle (Ting) die Felle des Khiuen — nach Medhurst eine Art Fuchs, nach la Charme dem Hasen ähnlich — aufgehängt sehen. V. 2: wenn du den Ackerbau vernachlässigst und die Saat nicht einerndtest, wie wirst du da 30,000,000 Maass Korn haben; wenn du nicht auf die Jagd gehst, wie wirst du da in deiner Vorhalle die 3jährigen Eber Thi hängen sehen. Der ist nicht weise, der die Arbeit scheut und doch essen will. V. 3 wenn du den Acker nicht bebauest und die Saat nicht einerndtest, wie wirst du da 300 Kornscheuern (Kiün) voll Korn haben; wenn du nicht auf die Jagd gehst, wie wirst du da die Schün (Lerchen?) in deiner Vorhalle aufgehängt sehen? Lao-tseu c. 12 dagegen ist gegen die Jagd: das Jagen und auf die Jagd gehen (tschi-tschhing, tien-lie) verderben des Menschen Herz und Meng-tseu I, 2, 6 und 7 eifert wenigstens gegen die grossen Jagdzüge der Fürsten seiner Zeit, während das Volk Noth litt.

Wie der Einzelne, z. B. der Hirte nebenbei die Jagd betrieb, haben wir oben S. 155 schon gesehen. Schi-king I, 7, 3 und 4 erwähnt, wie Schu auf die Jagd gegangen ist und kein solcher Mann mehr im Dorfe sei;

I, 8, 2 jagen zwei auf dem Berge Nio erst 2 Eber Kien, dann 2 (?) wilde Thiere (Meu) und zuletzt 2 Wölfe (Lang); I, 3, 16 weht ein kalter Nordwind, es regnet und schneit, der Jäger trifft nichts als röthliche Füchse (hu) und schwarze Raben; II, 1, 1 schreit der Hirsch mit gedämpfter Stimme und weidet das duftende Kraut Phing, V. 2 das Kraut Hao, V. 3 das Kraut Kin ab. I, 15, 3 heisst es: die Spinne macht an der Thüre ihr Gewebe, der Hirsch hat neben dem Hause sein Lager. I, 7, 8 ist ein niedliches Liedchen: die Frau rüttelt morgens ihren Mann auf: der Hahn hat schon gekräht, der Mann aber erwiedert, es ist noch dunkel und tagt noch nicht. (Sie): steh' auf und sieh' nach den Himmel; der Morgenstern ist schon aufgegangen, du musst fortgehen, und wilde Enten und Gänse mit Pfeilen schiessen. V. 2 ist die Jagd dann erfolgreich gewesen, die Pfeile haben getroffen, sie trinken zusammen Wein und freuen sich des Lebens. Schi-king III, 2, 2 sagt uns, dass die Bogen mit hölzernem Schnitzwerk verziert waren und zu jedem 4 Pfeile gehörten; nach II, 8, 2 thut die Frau, wenn der Mann auf die Jagd geht, seinen Bogen in einen Köcher, wenn zum Fischen, macht sie die Fischleine zurecht. Am linken Daumen trägt der Jäger nach II, 3, 5 einen Ring, den Bogen zu spannen; ein Fell bedeckt Schulter und Arm; dem Bogen sind die Pfeile angepasst, so erzielt der Jäger viel Wild. Die Jagdhunde, die den Jäger begleiten, nach Schi-king I, 8, 8 zusammengekettet oder mit Ringen angethan, haben wir oben S. 151 fg. schon erwähnt. Hasen und Kaninchen, heisst es II, 5, 4, sind so behende und doch werden sie vom Hunde gefasst. Man legte aber auch Netze und Schlingen: fest, heisst es I, 1, 7, sind die den Haasen gestellt werden, gerne hört man, wenn sie im Boden mit Schlägen befestigt werden. Die 3 verschiedenen Ausdrücke für Netze, Schi-king I, 6, 6: Lo (it. Li-ki 6 f. 55 v.), Fu u. Tschung weisen auf verschiedene Arten derselben hin. Li-ki C. Wang-tschi 5 f. 12 v. erwähnt noch einer 4. Art Wei. Der Eul-ya hat noch andere Ausdrücke, Feu u. Tsiai, Netze für Kaninchen (ib. Li-ki 6 f. 55 v.), Luan für wilde Schweine; Siuen ist eine Schlinge; Tschue eine Falle, Mung und Mao für Hirsche Man legte sie im Walde und Schlingen auf dem Wege, der von allen Seiten zugänglich war; I, 6, 6 heisst es, der Haase geht ohne Geräusch u. hütet sich, aber der Fasan ist in die Netze gefallen. Es

gab auch Treibjagden nach Schi-king I, 11, 2, man umschloss nach der verschiedenen Jahreszeit verschiedenes Wild im Kreise. Wie fett es ist!, heisst es da, Der Fürst weiset nach der Linken, der Pfeil wird abgeschossen und nicht vergebens. Doch scheinen dieses keine Treibjagden durch Menschen, sondern mit Jagdwagen; es heisst nemlich im folgenden Verse: es geht den Bergen zu nach Norden, die Pferde haben an beiden Seiten des Zaumes ein Geklingel, das den Ton Luan von sich gibt; die Jagdhunde mit langer und kurzer Schnauze (Hien und Hie) werden auf dem Wagen gefahren. Das Gestrüpp wurde angezündet. I, 7, 4 heisst es: Schu geht auf die Jagd; er fährt auf einem Viergespann, in der Hand die Zügel, weich wie Seide; 2 Pferde gehen seitwärts von der Deichsel. Das dicke Gestrüpp wird angezündet, von allen Seiten erhebt sich die Flamme in die Lüfte. Mit entblösster Brust fasst er die Tiger und bringt sie dem Fürsten. Die beiden folgenden Verse wiederholen dies, wie gewöhnlich, mit Abwechslung einiger Worte. II, 3, 5, rühmt auch die festen Jagdwagen, die gleichen fetten Pferde am Viergespann; es geht nach Osten auf die Jagd. Der Vorstand der Jagd wählt die Leute in grosser Anzahl aus, vertheilt unter sie die Fahnen und Abzeichen. In der Gegend Ngao wird viel Wild gefangen. Die Fürsten tragen rothe Gewänder und Schuhe mit Golddraht durchwebt; die Jäger den Ring am linken Daumen, über Schulter und Arm ein Thierfell. Die Pfeile sind dem Bogen gut angepasst; so erzielt man eine grosse Beute. Die Gesetze der Gegend werden dabei nicht verletzt. II, 3, 6 schildert die Rückkunft von der Jagd. Man hat zum Geiste gebetet. Die Jagdwagen sind gefüllt; das Viergespann ist fett. Den Berg hinauf verfolgt man das Wild. Der Tag Keng-u war ein glücklicher Tag, das Wild, namentlich Hirsche (Yeu und Lu) waren in Menge am Bache Tsi-tsu, den der Kaiser zur Jagd erwählt hatte. Ungeheuer ist die Zahl des Wildes. Wir eilen herbei, halten an, gehen zu dreien oder zweien auf das Wild los; ich lege den Pfeil auf meinen Bogen, schiesse einen jungen Eber (Pa), tödte einen grossen wilden Wald-Ochsen (Sse) und traktire damit die Gäste, denen ich süssen Wein einschenke. I, 15, 1 p. 67, wo die verschiedene Thätigkeit des Landmannes in den einzelnen Monaten erwähnt wird, kommen auch die Jagdthiere

vor; wir haben aber das ganze Lied schon oben S. 140 fg. beim Ackerbaue mitgetheilt. Tso-tschuen Wen-kung A⁰ 10, S. B. 15 S. 481 erzählt: der Fürst von Sung zog (617 v. Chr.) dem Fürsten von Tshu (in Hu-kuang) entgegen, der zeigte den Weg an zu dem Dickicht der Sümpfe (zu einer grossen Jagd). Der Fürst von Sung bildete den rechten Flügel, der von Tsching (den linken). Der Feldherr von Tshu befehligte den Jagdzug und es erging der Befehl an die Vasallenfürsten, am Morgen Feuerzeuge bei sich zu führen auf den Wagen, um das Gestrüppe anzuzünden. Der Fürst von Sung that es aber nicht; der General peitschte dessen Diener und führte sie herum, den Landesherrn, meinten einige, dürfe er nicht strafen.

Besonders kommen die grossen Jagden der Kaiser und Vasallenfürsten in Betracht. Der allgemeine Ausdruck für Jagd und Jagen ist Tien-lie Meng-tseu I, 2, 6 oder blos Tien, III, 2, 1, 2, V, 2, 7, 5. Für die Jagden in den vier Jahreszeiten gab es aber nach Kung-yang, Koleang-tschuen und dem Schue-yuen, auch in J-sse B. 99, f. 6 v., verschiedene Namen: die im Frühlinge hiess Seu, die im Sommer Miao (nach anderen die im Frühlinge), die im Herbste Sien, (nach anderen Mi), die im Winter Scheu. Der Li-ki im C. Wang-tschi 5 f. 12 v. sagt nun: wenn der Kaiser und die Vasallenfürsten nichts zu thun haben (wu-sse, d. i. nach den Schol. wenn kein Krieg oder keine Trauer ist), halten sie im Jahre 3 Feldjagden (tien), die eine ist Kien-teu, für die himmlischen Gefässe (d. h. die Opfergefässe zu füllen), die 2. Pin-ko ist für die Gäste, die 3. des Fürsten Küche zu füllen (Tschung kiün tschi pao). Wenn nichts zu thun ist, dann keine Jagd halten, ist nicht ehrerbietig (pu khing); Jagen, aber nicht nach dem Gebrauche (Li), heisst des Himmels Sachen (voe) verletzen (pao). Der Kaiser schliesst (das Wild nicht ein, howei), die Vasallenfürsten treiben es nicht heerdenweise zusammen (yen kiün, d. i. halten keine Treibjagden). Was der Kaiser jagt u. tödtet, geschieht unter dem grossen Banner Ta-uei; was die Vasallenfürsten tödten unter dem kleinen Banner; wenn der Ta-fu etwas tödtet, so steht er (tschi) und assistirt den Wagen; assistirt er den Wagen und steht, dann jagen die 100 Familien. King-kung von Tshi wollte jagen und berief nach Meng-tseu III, 2, 1, 2 und V, 2, 7, 5 den Yü-jin mit der Fahne Tsing (mit Federn an der Spitze) (der Yü-jin hatte nach dem Tscheu-li die Wege rein zu halten und die Flaggen aufzustellen, um die die Jäger sich sammelten. Jeder Beamte wurde durch ein besonderes Abzeichen berufen). Dies war aber nicht das rechte, und er kam nicht, obwohl mit dem Tode bedroht; Confucius rühmte das. Abweichend erzählt die Geschichte Tsotschuen Tschao-kung A⁰ 20, s. Legge T. II p. 138.

Ueber die Jagdverbote und Gesetze haben wir in unserer Abhandlung Gesetz und Recht im alten China S. 714 schon gesprochen. Der Li-ki C. 5 f. 13 sagt: wenn die Fischotter (Tha) die Fische opfert, dann betritt der Yü-jin die Seen (Tse) und deren Dämme (Liang); wenn der Wolf (Tschai) das Wild opfert, dann beginnt die Feldjagd (Tien-lie); wenn die wilde Taube (Kieu) sich in einen Habicht (Yng) verwandelt, — wie im Frühlinge der Habicht wieder in eine Taube nach C. 6 Yuei-ling s. oben S. 142, — dann stellt man die Vogelnetze (Wei lo) auf; wenn die Pflanzen und Bäume die Blätter fallen lassen, dann betritt man die Bergwälder (Schan lin); wenn die Insekten noch nicht sicher geborgen sind (Tschi), verbrennt man die Felder nicht mit Feuer. Man nimmt nicht die jungen Hirsche (Mi), nimmt keine Eier aus, tödtet nicht die junge Bruth

von 3 Monaten (Thai), tödtet nicht die Jungen vom wilden Geflügel, nimmt nicht die Nester aus. Dies sind die 10 Jagdregeln

Der freilich spätere Schue-yuen, auch im J-sse B. 99 f. 6 v., sagt; bei der Jagd Miao schliesst man nicht die Seen ein und vertilgt nicht ganze Heerden, man nimmt (fängt) Geflügel, aber nicht junge Hirsche (Mi) und Eier und tödtet nicht die Trächtigen; bei der Jagd Seu tödtet man nicht die jungen Hirschkälber und die Trächtigen; bei der Winterjagd (Scheu) nehmen alle es, die 100 Familien ziehen alle aus. Man verlässt aber nicht seinen Trott (Tschi), rennt nicht auf das Geflügel los (Ti), überlistet nicht (Wei) die Begegnenden; beim Verfolgen geht man nicht hinaus über das Hinderniss (Fang). So ist das Recht und der Brauch bei den 4 Jagden. Er gibt dann eine Erklärung der Wörter für die verschiedenen Jagden und sucht diese Jagdgebote philosophisch zu rechtfertigen. Zur Zeit, wo Himmel und Erde und (die Principien) Yn und Yang vollkommen sind, greifen die Raubthiere nicht an (Kuo); die Raubvögel (Tschi-mao) fangen (keine Thiere); die Natter (Fo) sticht nicht giftig (Tschi). So wissen also Vögel, Wild, Insekten und Schlangen dem Himmel zu entsprechen, um wieviel mehr muss diess der Mensch! Daher die Alten, die Vieh hielten u. die Jagd betrieben, dabei immer auf die Wurzel zurückgingen. Die 5 Feldfrüchte sind da, sie im Ahnensaale darzubringen und das zahlreiche Volk zu ernähren; man treibt fort Geflügel und Wild, weil sie der Saat und der Erndte schaden, daher nannten die heiligen Männer vom Felde auch die Jagd Tien.

Eine 2. Stelle ist im Li-ki C. Kiao-te-seng 11, f. 33 v. (10 p. 61 fg.): „Im 3. Frühlingsmonate (Ki-tschün) trägt man das Feuer hinaus und verbrennt das (Gras). Darnach wählt man Kriegswagen aus und hält Revuen über die Truppen. Der Fürst ertheilt die Anweisung vor dem Schutzgeiste des Feldes (Sche), das Heer zu üben, nach rechts und links zu marschiren, zu sitzen und aufzustehen, um zu zeigen, dass sie an Evolutionen gewöhnt sind. Sie sehen das Geflügel (Kin), gewahren den Vortheil, sehen aber auch darauf, dass sie nicht ohne Befehl handeln. Der Fürst sucht ihren Willen zu unterwerfen und begehrt nicht (das Wild) zu erlangen; wenn er daher kämpft, siegt er auch, opfert er, so erlangt er auch Glück." Hier wird die Jagd als Vorübung des Krieges betrachtet; die Gewöhnung an Ordnung und Gehorsam gilt für das Erste, der Jagdgewinn für das Untergeordnete.

Demgemäss heisst es im Tscheu-li B. 29 f. 19—34 (8 v. fg.) im Abschnitte vom Ta-sse-ma, (wörtlich Anführer der Reiterei, dann Vorstand des Kriegswesens): Er beginnt die Frühlingsjagd (Seu). Die Offiziere geben das Signal, bringen das Pferdeopfer (Ma) dar und ertheilen die Befehle an das Volk. Man rührt die Trommel und umgibt den reservirten Bezirk; das Feuer wird gehemmt und das Wild zum Opfer für den Genius der Erde dargebracht. (Die Verbote waren nach Schol. 2 keines Anderen Wagen zu besteigen, ihre Ordnung (Reihenfolge) nicht zu unterbrechen, nicht von der 2. Reihe aus zu schiessen. Die Fussgänger standen rechts und links von den Wagen der Offiziere). Mitten im Sommer lehrt er die Leute ihre Strohbaracken aufzuschlagen, gemäss den Anordnungen für die Manöver der Bataillons; die Offiziere zählen die Wagen und Fusssoldaten, vergleichen die Bücher und Register und unterscheiden die Contingente der innern und äusseren Distrikte (Hiang und Sui) und der Domainen (Hao), die Generäle nach den Namen der Thore (wo sie ihre Fahnen aufpflanzten) (nach Schol. 2 hatte der Fürst von Lu den Posten der Mitte des Ostthores, der Fürst von Sung das Commando rechts, bei der Pforte der Thungbäume). Jeder Chef eines Cantons, einer Domaine, eines Distriktes wurde nach diesen bezeichnet. Die 100 obern Offiziere (Beamte der 6 Ministerien) hatten jeder seinen besonderen Dienst. (Nachts wurden die Baracken inspizirt) und dann die Sommerjagd (Miao) nach den Regeln der ersten Jagd vorgenommen) (die Verheerungen durch das Wild zu verhüten). In der Mitte des Herbstes weiset er die Soldaten an, den Krieg zu führen nach den bestimmten Bataillonsmanövern, wie die Fahnen zu bestimmen sind. Der Kaiser führt die grosse kaiserliche Fahne, der Vasallenfürst eine

mit 2 Drachen, der Befehlshaber eines Corps eine mit Bären und Tigern, der Chef einer Domaine eine rothe, der Chef eines innern und äusseren Distrikts eine von gemischter Farbe, die Chefs der Bannmeilen und der Domainen (Kung-y) Fahnen mit Schildkröten und Schlangen, die 100 oberen Beamten solche mit heiligen Vögeln (vgl. B. 27 f. 24 fg.) Er schreibt den Dienst und Titel jedes Offiziers auf und im Uebrigen verfährt man wie bei den Manövern der Bataillons; dann beginnt die Herbstjagd (Sien) nach den Regeln der ersten. Hier bedient man sich aber der Netze (und fängt so viel Wild) und opfert dann das Wild dem Genius der (4 Welt)gegenden (Fang). In der Mitte des Winters zeigt er, wie die grosse Inspektion vorzunehmen ist. Vorher halten die Offiziere die Massen in der Pflicht und üben sie im Kampfe. (Da derzeit es den Feldarbeiten nicht schadet) findet jetzt der Census der Bevölkerung, der Thiere, Wagen u. s. w. statt.) Die Parkaufseher (Jü-jin) reinigen zu dem Ende den Platz, stellen das erste Signal für die Wiederversammlung auf, 100 Pu (à 6') — das Terrain für jede Compagnie nach f. 35 — und dann noch 3, von je 50 Pu, sich zu sammeln. Am Tage der grossen Jagd entfaltet der Commandant der Reiterei die Fahne in der Mitte des letzten Versammlungsortes. Alle Offiziere mit ihren Fahnen, Trommeln, Glócken, Cymbeln, an der Spitze ihrer Leute, begeben sich zu ihrem Rendezvous; die zu spät kommen werden bestraft. Wagen und Fusssoldaten werden nach der Schlachtordnung aufgestellt; alle sitzen oder hocken nieder, die Offiziere, vor der Reihe, hören die Instruktion des Generals. Das Opferthier wird geschlachtet und dann die Reihen rechts und links inspicirt. Wer den Befehlen seiner Oberen nicht gehorcht, (sagt der Commandant) wird getödtet. Der General des Centrums mit der Trommel Pi (zu Pferde) heisst die Trommeln rühren. Jeder Regimentschef schlägt 3mal auf die Trommel, jeder Sektionschef rührt seine Cymbeln, alle Offiziere erheben die Fahnen, alle zu Fuss u. zu Wagen erheben sich, die Trommeln und Cymbeln ertönen, Wagen und Soldaten setzen sich in Marsch bis zum Signal. Dann halten sie an, wieder unter 3 Trommelschlägen und dem Ertönen der Cymbeln; alle Offiziere senken die Fahnen, die Leute sitzen nieder, das Aufstehen, Vorrücken, Anhalten, wiederholt sich dann unter gleichem Trommel- und Cymbelschall; die Wagen rücken schnell vor, die Soldaten laufen bis zum Ziel u. gehen dann zurück — —. Unmittelbar darauf beginnt die Winterjagd (Scheu). Man nimmt 2 Fahnen, die Rechte und Linke der Vereinspforte (Ho) zu bilden. Jeder Offizier tritt an die Spitze seiner Wagen und Fusssoldaten, den Ausgang aus der Pforte rechts und links zu regeln. Man bildet dann die Reihen der Wagen und Fusssoldaten; die Fahnen treten in die Mitte der Compagnien; jeder erhält ein Terrain von 100 Pu (600'); auf schwierigem Terrain geht die Infanterie vorán, auf ebenem die Wagen. Diese gehen dann auf das Wild los. Die Offiziere geben das Signal und bringen das Opfer Ma vor den Reihen dar — —. Das grosse Wild wird dem Fürsten vorbehalten; das kleine vertheilt man (an die Jäger) (vgl. Schi-king I, 15, 1); die ein Thier getroffen haben, erhalten das linke Ohr (vgl. Schi-king IV, 2, 3). Kommt der Ort, wo angehalten werden soll, so werden alle Trommeln gerührt, die Soldaten zu Wagen und zu Fuss erheben ein Geschrei, halten an und bringen das Wild dar —. Beim Einrücken in die Hauptstadt bringt man es zum Winteropfer Tsching dar (im Ahnensaale) vom Ertrage der Jagd.

Nach B. 32 f. 37 gab es eigene Lenker des Jagdwagens (Tien-po) des Kaisers, die auch die anderen Wagen leiteten, das Wild anzuhalten und aufzustellen hatten. Er heisst die Jäger, die ein Thier treffen, die Fahnen auf ihren Wagen entfalten. Wenn sie es darbringen, vergleicht er es. Der Kaiser fährt im Trott, der Vasallenfürst mässigt den Lauf seiner Rosse, der Ta-fu lässt die seinigen laufen. Nach B. 4 f. 44 gab es am Hofe eigene Jäger (Scheu-jin, Menschen des Wildes). Sie haben das Wild bei der Jagd mit Netzen zu fangen, Namen und Arten derselben zu unterscheiden. Im Winter bringen sie Wölfe, im Sommer Hirsche, im Frühlinge und Herbste Wild jeder Art dar. Bei den grossen Jagden in den verschiedenen Jahreszeiten führen sie die Netze; wenn die Jagd zu Ende, heissen sie das Wild am bestimmten Orte sammeln und liefern

zu einem Opfer, bei einer Leichen-Ceremonie, beim Empfange von Fremden die nöthigen todten und lebenden Thiere. Die Thiere liefern sie an die Trockener; Felle, Haare, Nerven, Klauen und Hörner werden in das Jaspismagazin abgeliefert. Sie leiten alle die der Jagd obliegen. Nach 16, 26 hatten die Berginspektoren (Schan-yu) bei einer grossen kaiserlichen Jagd den Jagdraum auf dem Gebirge von Buschwerk zu reinigen. Am Ende der Jagd pflanzten sie ihre Fahne auf, präsentirten die getödteten Thiere und nahmen von jedem das linke Ohr, (die Zahl der getödteten Thiere zu zählen).

Nach B. 25, f. 32 fg. gab es einen eigenen Jagdbeter (Tien-tscho), welcher die Gebete und Anrufungen beim Pferdeopfer (Ma) am Signale des Rendezvous, bei den 4 grossen Jagden in den 4 Jahreszeiten zu verrichten hatte. Er machte auch die Spenden im Ahnensaal. Wenn der Kaiser eine grosse Jagd leitete, liess er das Wild bringen, unterschied die Arten. Wenn man in der Bannmeile ankam, opferte er das Wild, machte die Spenden in den Ahnensälen und nahm den Antheil des Kaisers ($^3/_{10}$), hatte auch die Gebete und Anrufungen zu thun für das Pferd und die Opfer, (die man darbrachte).

Der Fischfang.

Der Fischfang bildete schon vor Alters, wie noch jetzt, ein wichtiges Subsistenzmittel in China. Mehrere eigenthümliche Arten, Fische zu fangen, die jetzt vorkommen, wie mittels des Cormoran und eines hellangestrichenen Schiffes bei Mondschein, finde ich noch nicht erwähnt. Man fischte mit der Leine. Schi-king I, 5, 5 heisst es: die Fischer wenden ein dünnes und scharfes Rohr im Bache Ki an. Die Angel heisst Tiao. II, 8, 2 p. 136 macht die Frau dem Manne die Angel (sching, den Faden) zurecht, wenn er zum Fischen geht. Der mit der Angel fischt, heisst es I, 2, 13, wessen bedient er sich? einer Leine aus verschiedenem Seidenfaden. Die Fischerbarken waren aus Cypressenholz nach I, 3, 1 und I, 4, 1. Es war wohl mehr Flussfischerei als zur See. Auch eine Gabel (Tschha), um Fische zu stechen, kommt im Tscheu-li 4, 49 vor; doch fieng man damit wohl mehr Schildkröten und Austern. Am Häufigsten war das Fischen mit Netzen, deren es verschiedene Arten gab. Nach Y-king Hi-tse 13, 2 T. II p. 529 fängt schon Fo-hi mit Netzen aus Faden Fische. Das Fischnetz Ku erwähnt der Tscheu-li B. 4 f. 44. Der grosse (Hoang-)ho, heisst es Schi-king I, 5, 3, durchströmt die Nordgegenden; man wirft die Netze unter Geräusch im Wasser aus und fängt die monströsen Fische Tschen und Wei. II, 2, 2 heisst es: im Süden sind die Fische Kia; man fischt sie mit Netzen aus dünnem Rohr, wohl eher mit einem Fischkorbe, Tschao; vgl. die Abbild. zum Eul-ya. I, 15, 6 ist die Rede von einem Netze mit 9 Säcken (Kieu-i), in welche (die Fische) Tsin und Fang kamen (dergleichen hatte man

auch für Haasen). II, 2, 1 wird ein anderes Netz Lieu erwähnt, worin nach V. 1 die Fische Tschang, und Scha, nach V. 2 die Fische Fang und Li, nach V. 3 die Fische Yen und der Karpfen fielen; nach der Abbildung zum Eul-ya, war es, wie es scheint, ein Fischkorb. Man legte auch Dämme oder dem Character nach ursprünglich hölzerne Brücken oder Stauungen Liang an, um die Fische aufzuhalten, dass sie in die Netze gingen. Nach d. Schol. zum Tscheu-li 4, f. 47 hält man damit das Wasser zwischen 2 Feldern an; in der Mitte ist ein Thor, das das Wasser durchlässt und mittelst einer Rohrmatte fängt man dann die Fische, die hindurch wollen. Im Schi-king I, 3, 10 heisst es: tritt nicht auf meinen Liang und löse nicht meinen Keu, (es soll dies ein krummes Stück Bambu sein, Fische zu fangen); ebenda II, 5, 3 p. 109. II, 8, 5 p. 137 sitzt der Vogel Tshiu an einem solchen Liang und ebenso die wilden Enten Yuen-yang. I, 8, 9 sind die Netze zerrissen und liegen darauf; die Fische gehen aus und ein. Lay II S. 192 d. Ueb. beschreibt solche noch bei Hong-kong. Fischteiche kommen II, 4, 8 p. 100 und IV, 1, 2, 6 vor. Dort heisst es, der Fisch ist im Fischteiche, aber doch nicht recht froh, er schwimmt nach unten, versucht es seitwärts, aber das helle Wasser verräth ihn (seine Gefangenschaft). Nach Meng-tseu V, 1, 2, 4, erhält im Reiche Tschhing der Minister Tseu-tschhan einen Fisch geschenkt und heisst den Teichwart (Kiao-jin) ihn im Fischteiche (tschi) aufzuziehen, der verzehrte ihn aber. Schon Wen-wang hat Fischteiche (Tschao) nach Schi-king III, 1, 8, 1, auch b. Meng-tseu I, 1, 2, 3. Die Tyrannen legten nach ihm I, 1, 2, 4 und III, 2, 9, 5 solche grosse (wu u. tschi) an und rissen zu dem Ende Häuser um.

Der einzelnen Fische werden im Schi-king mehrere erwähnt, aber sie sind schwer sicher zu bestimmen. „O welch' eine Menge Fische, heisst es IV, 1, 2, 6, birgt hier das Wasser in den Kräutern, ihren Schlupfwinkeln. Der Tschan (auch I, 5, 3 und II, 5, 10) soll ein Stöhr sein; der Wei ebenda auch eine Art Stöhr, der Tiao nach Medhurst ein langer, schmaler Fisch. Die Karpfe Li kommt hier noch öfter vor, der Tschang ebenda und II, 2, 1, der Yen ebenda; sie werden als Opfer dargebracht und versprechen dafür ein grosses Glück. Sehr häufig wird genannt der Fang; I, 12, 3 heisst es: die Fische essen, essen die immer den Fang? II, 2, 1 hat noch den Scha, dem Charakter nach Sandfisch, II, 2, 2 den Kia, angeblich eine Art Karpfe, I, 8, 9 den Kuan[1])

1) Kung-tschung-tseu (b. Khang-hi s. v.) erzählt, dass man in Wei mit der Angel einen so grossen Kuan fieng, dass er einen ganzen Wagen anfüllte. Confucius Schüler Tseu-sse fragte den Fischer, wie er ihn erlangt habe, er erwiederte: ich brauchte erst den Fang als Lockspeise; da gieng er vorbei und achtete nicht darauf, dann vertauschte ich diesen mit einem halben Ferkel (Tün), den verschlang er und wurde so gefangen.

neben dem Fang und dem Siü, diesen auch II, 8, 2, III, 3, 7 den Yü. III, 2, 2, p. 158 erwähnt den Fisch Tai, angeblich eine Art torpedo, I, 15, 6 den Tsün. Aus dem Felle des Tho, der im kleinen Kalender der Hia erwähnt wird (s. S. 142), machte man Trommelfelle.

Der Tscheu-li 4, 47 erwähnt der (Hof)fischer (Yü-jin). Sie sind betraut mit dem Fischfange der für jede Jahreszeit sich eignet, sie machen auch die Liang. Im Frühlinge bringen sie den Fisch Wei dar (wegen seiner Grösse auch der König (Wang) genannt, nach Biot ein grosser Scombre. Nach den Schol. Tsching-ngo kam er aus Kung in Ho-nan, gieng im Frühlinge nach Süden, trat in den West-Hoang-ho und von da in den Tsi und den Tsu Fluss, die sich in ihn ergiessen). Sie unterscheiden die frischen und getrockneten Fische für das Kaisermahl, die Opfer, bei einer Leichenbestattung und Fremdenbesuche. Alle die (für den Hof) fischen leiten sie und geben ihnen die Anweisung (zu welcher Zeit man zu fischen hat und wo die Fische sich aufhalten). Sie erheben auch die Abgabe von der Fischerei und liefern sie in das Jaspismagazin ab.

Wie es Jagdverbote, so gab es auch schon eine Fischereiordnung. Wenn zu enge Netze, sagt Meng-tseu I, 1, 3, 3 (Su ku) nicht in die Fischteiche kommen (wu tschi), dann können die Fische und Schildkröten nicht alle aufgezehrt werden. Nach dem Schi-king hatte Wen-wang, solange er blos in Khi in Schen-si regierte, kein Verbot in den Seen zu fischen erlassen, aber unter Tsching-wang führte Tscheu-kung wieder die Abgabe auf den Fischfang ein; die Noth der Zeiten bestand nicht mehr, man sollte sich nicht dem Ackerbaue entziehen um sich dieser Nebenbeschäftigung zu ergeben. So d. Schol. z. Tscheu-li l. c. Von der künstlichen Fischzucht, die die Chinesen jetzt treiben, finde ich nichts.

Nach Tscheu-li 4, fol. 49 fg. gab es auch besondere Schildkrötenleute (Pie-jin), die alle Arten von Schaalthieren am Hofe zu fangen hatten. Zur geeigneten Zeit harpunten sie Fische, die Schildkrötenarten Pie und Kuei (wovon letztere besonders beim Wahrsagen gebraucht wurden), Austern und Alles was auf dem Meeresgrund sich birgt. Im Frühlinge brachten sie die Schildkröten Pie und die Austern, im Herbste die Schildkröten Kuei und die Fische dar, lieferten bei einem Opfer auch die Austern, Schnecken und Ameiseneier und übergaben sie den Leuten die Hachées machten (Hai-jin).

(Ueber die Industrie und den Handel in Abth. 2.)

Die Skída-ríma.

Von

Konrad Maurer.

Die Skida-rima.

Von

Konrad Maurer.

Ausserhalb Islands nur wenig genannt und noch weniger gekannt, gehört die Skíða-ríma doch zu den merkwürdigsten Erzeugnissen der isländischen Dichtkunst. Sie zählt unter die ältesten uns bekannten Gedichte jener auf Island so beliebten Gattung, welche den Namen der rímur trägt. Sie gewährt einen eigenthümlichen Einblick in die litterarischen Zustände der Insel während einer bedeutsamen, aber für uns noch sehr wenig aufgehellten Uebergangsperiode derselben. Endlich als Kunstwerk betrachtet ist sie gleichmässig ausgezeichnet durch die höchst originelle Wahl ihres Stoffes, wie durch das ungewöhnliche Geschick, mit welchem derselbe behandelt und bewältigt wird. Nach allen drei Seiten hin dürfte deren Mittheilung nicht ohne Werth sein; einige einleitende Bemerkungen aber müssen wohl dem Texte derselben vorausgeschickt werden, um dessen Verständniss und richtige Würdigung zu erleichtern.

Ich beginne mit einem Ueberblicke über den Inhalt des Gedichtes. Am Anfange desselben finden sich ein paar Strophen (1—6), welche als Einleitung dienen. Sie entsprechen dem mansöngr oder Liebesgesange, welcher später so oft die rímur einleitet, und setzen in der That den Gebrauch derartiger Eingänge voraus, da der Dichter ausdrücklich ablehnt demselben zu folgen; da indessen änliche Einleitungen auch bereits in Gedichten älterer Gestalt und Entstehungszeit vorkommen, wie denn z. B. die Jómsvíkinga drápa des Bischofes Bjarni Kolbeinsson von den Orkneys (1188—1222) schon dergleichen zeigt, lässt sich aus

diesem Umstande nicht Viel schliessen. Auf den Eingang folgt sofort (7—45) die Einführung des Helden des Gedichtes, des Bettlers Skíði, und die Beschreibung einer Bettelfahrt desselben, welche ihn erst nach Staðarhóll zu þorgils Oddason, dann nach Hvammr zu Sturli, und zuletzt zu þorleifr beiskjaldi in den Hítardalr führt, auf welchem letzteren Hofe der Mann übernachtet. Hier nun hat Skíði einen Traum, dessen Beschreibung den weitaus grössten Theil des Gedichtes (46—187) füllt, und welcher dessen eigentlichen Mittelpunkt bildet. Es erscheint ihm Ása-þórr, um ihn im Auftrage Óðins nach Valhöll einzuladen, damit er dort einen Streit beilege, der zwischen zwei mächtigen Königen ausgebrochen sei, und da Skíði sich willig erklärt der Einladung Folge zu leisten, gehen beide mit einander queer durch das eisbedeckte Innere der Insel nach deren Südostküste hinüber, durchwaten das Meer und erreichen glücklich die Gegend von þrándheim. Hier hat der Bettler mit einem norwegischen Zauberer Namens Ölmóðr einen Wortwechsel, der in ein Handgemenge ausartet, und verliert in dessen Verlauf das eiserne Beschläge seines Stockes; dann geht es durch Norwegen hindurch an Dänemark, d. h. doch wohl Halland, Schonen und Blekingen, vorbei nach Asien hinüber, wo nun bald Óðins Burg, Valhöll, erreicht wird. Jetzt zeigt þórr seinem Begleiter König Óðin in seiner Halle, umgeben von allen den Helden, welche die Sage zu feiern weiss; Frigg und Freyja sind mit beim Feste, der Zwist aber wird von Hèðinn und Högni geführt, und betrifft die Hildr, deren Jener begehrt und die Dieser ihm streitig macht. Von Óðinn wird sofort Skíði in ehrenvollster Weise aufgenommen; derselbe fragt ihn um Nachrichten über Island aus, die dieser in seiner Weise giebt, und heisst ihn sich ein Geschenk erbitten, worauf er um ein neues Beschläge an seinen Stab und um eine Portion Butter in seinen Bettelsack einkommt. Gleich muss Reginn in die Schmiede, um für das Erstere zu sorgen, und auch Freyja, die hier als die sparsame Hausfrau Óðins auftritt, muss trotz einiges Brummens in ihre Vorräthe greifen; selbst der Anstoss, welchen Skíði dadurch giebt, dass er dem alten Heiden für den ihm dargebotenen Trunk „Gottes Lohn“ wünscht, geht für diessmal noch ohne ernstere Folgen vorüber. Óðinn fordert ihn weiter auf, sich in Valhöll eine Frau zu wählen, und als Skíði kurz entschlossen die Hild verlangt, wird ihm auch diese ver-

willigt; einen nochmaligen christlichen Segenswunsch des Mannes begnügt sich þórr nochmals ihm ernstlich zu verweisen. Aber als nun Skíði, von Óðinn durch den Königsnamen geehrt, seine schmierige Hand ausstreckt, um sich die Hild zu verloben, und dann gar noch ein Kreuz schlägt, kommt der Aerger so mancher Walhallagenossen, der sich schon vorher in widerholten Aeusserungen Luft gemacht hatte, sofort zum Ausbruch: Heimdallr giebt ihm den ersten Schlag, und wird dafür sofort von dem Bettler nidergestreckt; damit aber beginnt, da Högni sich um seinen Schwiegersohn annimmt, und auch Geirmundr heljarskinn für seinen Landsmann die Streitaxt erhebt, ein allgemeines Geraüfe, dessen einzelne Phasen unser Dichter in lebendigster Weise und mit drolligster Verwerthung aller jener Ueberschwenglichkeiten, die sich in den ungeschichtlichen Sagen des Nordens so massenhaft finden, zu schildern weiss. Ein halb Duzend Götter und Duzende von Helden liegen erschlagen, und Óðinn selber ist nicht unverletzt davon gekommen, als endlich Jung-Siegfried (Sigurðr sveinn) sich aufrafft, und um dem unwürdigen Kampfe so vieler Helden gegen den einzigen Christenmann ein Ziel zu setzen, den wüthenden Skíði zum Thor hinauswirft; dadurch ist der Streit geschlichtet, auch der Bettelsack wird auf sein besonderes Bitten dem Unruhstifter noch nachgeworfen, damit aber ist der Traum zu Ende. Jetzt befinden wir uns plötzlich wider im Hítardalr, und hören (188—202), wie Skíði die ganze Nacht über getobt, und ein paar arme Leute, die neben ihm gelegen hatten, erschlagen hatte; aber das ungeheuere Beschläge an seinem Stocke, seine zerrissenen Schuhe und sein zerschlagener Leib, die Butter in seinem Bettelsacke, endlich ein Zahn von ganz ungeheuerlicher Schwere, den derselbe einem seiner Gegner ausgeschlagen und in seinen Ranzen gesteckt hatte, geben Zeugniss von der Realität seines Traumes. Aus dem Zahne wurde später ein Bischofsstab geschnitzt, der beste der in der Domkirche zu Hólar zu finden ist; Skíði aber lag lange krank an seinen Wunden, und verdankte erst frommen Gelübden seine Besserung. Mit einem kurzen Schlussverse (203) endigt sodann das Gedicht, für den Sonntag die Fortsetzung der Unterhaltung versprechend.

Diess der Inhalt des Gedichtes; fragt man aber nach der Tendenz, welche dasselbe verfolgt, so ist diese unschwer zu erkennen. Keinem Zweifel kann vorerst unterliegen, dass der Schwerpunkt des Ganzen

wesentlich in der persönlichen Einführung Óðins sammt allen Helden der Vorzeit zu suchen ist, und in dem Einfalle, dieselben sammt und sonders sich kämpfend gegenüberzustellen, während die ganze Erzählung von Skíði und dessen Besuch in Valhöll zunächst nur den Rahmen bildet, innerhalb dessen jener Helden- und Götterkampf sich vollzieht. Insoweit nun steht der Grundgedanke unserer ríma keineswegs vereinzelt da; vielmehr tritt derselbe ganz gleichmässig auch in unseren Sagen und Liedern vom Rosengarten zu Worms, dann in so manchen Parthieen der þiðriks saga zu Tage, und es fehlt auch nicht an noch näherliegenden Parallelen für denselben in der übrigen isländischen Litteratur. Schon der Mönch Oddr erzählt in seiner Lebensbeschreibung K. Ólaf Tryggvason's[1]), wie einmal Óðinn verkleidet diesen König besuchte, ihm von alten Zeiten und zumal von einem Könige Ögvaldr Allerlei erzählte, aber schliesslich ihm selber hinterlistige Nachstellungen bereitete, die nur durch Ólafs stets sich gleich bleibende Umsicht und Wachsamkeit vereitelt wurden; die Erzählung ist auch in die Heimskríngla, sowie in die späteren Bearbeitungen der Ólafs s. Tryggvasonar, und insbesondere auch in die Flateyjarbók übergegangen[2]). Diese letztere Compilation enthält ausserdem noch eine änliche Erzählung von einem Besuche, welchen derselbe Óðinn unter dem angenommenen Namen Gestr dem K. Ólaf Haraldsson abstattet, und bei welchem eine Vergleichung des heiligen Königs mit Óðinn selber und mit dem alten Sagenhelden Hrólfr kraki in Frage kommt[3]); ungleich näher noch berühren sich aber mit der Skíða-ríma zwei andere Erzählungen derselben Handschrift. Einmal nämlich erzählt diese in ihrer Lebensbeschreibung des hl. Ólafs[4]) von einem gewissen Tóki Tókason, welcher diesen König besuchte, und von sich selber vorgab, es sei ihm bestimmt, ein doppeltes Menschenalter zu leben; mit K. Hálf und seinen Recken, dann mit K. Hrólf kraki und seinen Kämpfern will der Mann persönlich bekannt gewesen sein, und er erzählt

1) cap. 32, S. 34—35 der Stockholmer, und cap. 39—40, S. 301—305 der Kopenhagner Recension.
2) Heimskríngla, Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 71, S. 180—81 (ed. Unger); FMS., II, cap. 197, S. 138—40; Flbk. I, cap. 305, S. 375—6.
3) Flbk, II, cap. 106, S. 134—5.
4) ebenda, cap. 107, S. 135—8.

Allerlei von Hjalti hinn hugprúði und Böðvar bjarki, von Útsteinn jarl und von Innsteinn, von Hrókr hinn svarti, Björn und Barðr, zu guter Letzt aber lässt er sich taufen, um unmittelbar nachher zu sterben. Nicht nur tritt hier eine Reihe von Helden auf, die auch in unserem Gedichte ihre Rolle spielen, sondern es wird auch bereits, wenn auch nicht durch kämpfliche Gegenüberstellung, die Stärke der Dienstmannen des Königs Hálfr und des Königs Hrólfr geprüft und gemessen. Zweitens aber enthält die Flateyjarbók als Episode in ihrer Ólafs s. Tryggvasonar auch noch den Nornagests þátt[1]), welcher von ihr aus auch noch in einige andere Hss. übergegangen ist, andererseits aber auch in einer um ein paar Jahrzehnte älteren zweiten Hs. sich erhalten hat[2]), und dieser bildet geradezu einen Pendant zu jenem ersteren Stücke. Wie dort Tóki zum heil. Ólaf, so kommt hier Gestr zu dessen älterem Namensvetter; er erzählt an dessen Hof von seinen Begegnissen mit Sigurðr Fáfnisbani und seinen Brüdern, Sinfjötli, Helgi und Hámundr, von Reginn und Fáfnir, von den Hundíngssöhnen, Gandálfssöhnen und Gjúkúngen, von Starkaðr Stórverksson und von Brynhildr, dann von K. Ragnars Söhnen, von K. Eiríkr zu Uppsalir, K. Haraldr hárfagri in Norwegen und K. Ludwig (Hlöðverr) in Sachsen, bei denen er sämmtlich ebenfalls gewesen sein wollte, — er zeigt Haare vor aus dem Schweife des Rosses Grani, und Gold, das von dessen Sattelzeug abgesprungen war, — er erklärt endlich, dass durch den Ausspruch der Nornen die Dauer seines Lebens an eine Kerze gebunden sei, mit deren Erlöschen es endigen müsse, und wirklich stirbt er, drei Jahrhunderte alt, nachdem er die Taufe empfangen, und jene Kerze hatte anzünden und abbrennen lassen. Auch in dieser Erzählung tritt wider wie in der unmittelbar vorher angeführten deutlich das Bestreben hervor, die verschiedenen Hauptgestalten der älteren Sagen dadurch einander näher zu bringen, dass dieselben sammt und sonders

---

1) ebenda, I, cap. 282—292, S. 346—59.

2) Nämlich AM. 62 fol., welche Hs. von Sophus Bugge seiner Ausgabe der Sage in den „Norröne Skrifter af sagnhistorisk Indhold, I. S. 47—80, zu Grunde gelegt wurde. Vgl. über die Sage und deren Hss. denselben, in der Vorrede zu seiner Sæmundar Edda, S. XLI—IV.

zu einer bestimmten einzelnen Person, welcher zu solchem Behufe ein ungewöhnlich langes Leben verliehen wird, in Beziehung gesetzt werden; aber hier ist bereits die Zahl der auftretenden Helden eine ungleich grössere, und einige von ihnen werden sich auch bereits in Gests Erzählung kämpfend gegenübergestellt. Endlich gehören auch noch zwei Episoden der Bragða-Mágus saga hieher. Das einemal wird erzählt[1]), wie Mágus jarl in einem mit Muscheln besetzten Kleide und unter dem von diesem entlehnten Namen Skeljakarl, d. h. Muschelkerl, an den Königshof zu Vernizuborg kommt; er erzählt hier von seiner persönlichen Bekanntschaft mit K. Hrólfr kraki, K. Haraldr hilditönn, K. Agulandus sammt seinem Sohne Jámundr, endlich mit Kaiser Karlamagnús und seinem Neffen Rollant, nur ist freilich von einer Vergleichung dieser Sagenhelden mit einander so gut wie gar nicht die Rede. Das andere Mal dagegen[2]) kommt derselbe Mágus jarl unter dem angenommenen Namen Víðförull, d. h. der Weitgereiste, an denselben Königshof. Er erzählt hier gelegentlich, dass er schon zweimal seinen ellibelgr abgeworfen, d. h. sich durch eine Häutung verjüngt habe, und dass er diess demnächst zum dritten Male thun werde; 330 (390?) Jahre sei er vor seiner ersten Häutung alt gewesen, aber nur 225 (265?) Jahre vor der zweiten, und von K. Ermenrekr und Sifka, von K. þiðrekr von Bern und seinen Kämpfern, von K. Gunnarr und Högni, K. Ísúngr und seinen Söhnen, von Virga (lies: Viðga) Vèlenzson und K. Hálfr weiss er Allerlei zu berichten. Er verspricht endlich auch, von diesen Helden Etwas sehen zu lassen, wenn er sich erst zum dritten Male verjüngt haben werde, verjüngt sich dann wirklich vor dem gesammten Hofe, und lässt dann die Niflúngar mit Gunnarr und Högni, K. Ísúng mit seinen Söhnen und Sigurð svein, K. Dietrich von Bern mit dem starken Wittich, weiterhin K. Hálf mit seinen Recken, worunter Innsteinn, Útsteinn und Hrókr hinn svarti, endlich auch die 4 Riesen Aspilián, Aventróð, und Viðólfr mittumstángi (der vierte bleibt ungenannt) leibhaftig erscheinen, um vor dem Könige und seiner Hofhaltung ein Kampfspiel aufzuführen. Man sieht, soweit diese

1) cap. 24—25, S. 62—70.
2) cap. 35—41, S. 85—101.

beiden Erzählungen auf Grund des hohen Alters des Erzählenden von den Helden der Vorzeit Bericht geben, stehen dieselben ganz auf gleicher Linie mit der Nornagests s. oder dem Tóka þ. Tókasonar, nur dass etwa der Umstand, dass die Langlebigkeit des Berichterstatters hier nur als eine fingirte, nicht als eine thatsächlich wahre behandelt wird, der Darstellung einen etwas minder abentheuerlichen, und vielleicht auch etwas humoristischeren Anstrich geben soll. Dagegen geht die persönliche Erscheinung der Helden, wie sie nach der zweiten Erzählung durch die Zauberkunst des Mágus vermittelt wird, schon um einen Schritt weiter, und zwar gleichviel, ob man dieselbe als eine wirkliche, d. h. durch die jenem Mágus zugeschriebene nekromantische Kunst bewirkte Todtenerweckung betrachten, oder ob man sie auf ein bloses, durch seine Zauberei vorgegaukeltes Blendwerk zurückführen wolle. Nicht mehr die blose Erinnerung des greisen Erzählers, der successiv mit den verschiedenen Heroen der Vorzeit gelebt hat, ist es welche diese hier in Verbindung und Vergleichung zu einander zu bringen erlaubt, sondern es treten dieselben trotz aller Verschiedenheit der Zeit, in welcher sie gelebt haben, dem Beschauer selbst gleichzeitig vor die Augen, um sich vor ihm in wirklichem Kampfe mit einander zu messen. Insoweit steht demnach die zuletzt erwähnte Episode der Mágus s. mit unserem Gedichte bereits ganz auf derselben Stufe; hier wie dort werden uns die alten Helden gleichzeitig leibhaft vorgeführt, und hier wie dort wird ihnen Gelegenheit geboten, vor unseren Augen ihre Kraft an einander kämpflich zu versuchen. Es mag sogar sein, dass unser Dichter, der ja wie unten noch darzuthun sein wird die Mágus s. jedenfalls kannte und benützte, gerade aus ihr den Einfall entlehnte, die Helden der alten Sagen in möglichster Zahl kämpfend in Scene zu setzen; aber die Art, wie er diesen Einfall durchführt, dann der Zweck, welchem er denselben dienstbar macht, gehört ihm jedenfalls ganz ausschliesslich an, und gerade diese Verwendung und Durchführung ist von einer ganz eminent drastischen Wirkung. Während nämlich die sämmtlichen bisher besprochenen Erzählungen den Inhalt der älteren Sagen bona fide acceptiren und lediglich in ihrer Weise zur Unterhaltung oder Belehrung ihres Publicums zu verwerthen suchen, stellt sich unser Dichter demselben ganz unverkennbar kritisch-ungläubig gegenüber; er findet die romantisch-abentheuerliche Richtung,

welche die spätere isländische Sagenlitteratur eingeschlagen hatte, in ihrer masslosen Uebertreibung lächerlich, und kehrt seinen Spott gegen dieselbe, indem er zugleich mit grossem Geschicke ihren haltlosen Phantastereien die derbste Trivialität des gemeinen Alltagslebens gegenübergestellt, als deren vortrefflich gezeichneter Repräsentant der Bettler Skíði erscheint. Unwiderstehlich komisch wird mit wenigen Zügen die halb göttliche, halb irdisch-romantische Hofhaltung Óðins in Valhöll geschildert. Die Burgthürme glühen hier wie rothes Gold, und heller Schall durchtönt alle Gassen (68); in der Halle sitzt K. Óðinn von Asien mit allen seinen Ásen und Kämpfern, von goldigem Glanze umgeben (71). Das lässt sich allenfalls noch hören; aber wenn nun Freyja und Frigg auf ihrem Stuhle sitzend eingeführt werden, mit weissen Handschuhen an den Händen (87), wenn Reginn aufgeboten wird, eine neue Zwinge an den Bettelstab Skíði's zu schmieden, und der Zwerg Brokkr ihm dazu den Blasbalg ziehen muss (102—3), oder wenn Freyja sich als sorgsame Wirthschafterinn darüber ereifert, dass Óðinn soviel Butter verschenkt, die ihr ohnehin knapp werden will, und dass er sie dadurch der Schande aussetzt Butter kaufen zu müssen (105—106), so streckt der Schalk bereits sehr merkbar die Ohren heraus. Die 100 Könige, welche den Ívarr víðfaðmi alle Tage begleiten, wenn er spaziren geht (79), die 18 Zwerge, die bei Reginn sitzen, und alle vortreffliche Schmiede sind (82), verrathen bereits deutlich den humoristischen Spott über die Masslosigkeiten der romantischen Sagen; die folgenden Kampfscenen vollends sind mit sprudelndem Witze im gleichen Sinne gehalten. Wenn Geirmundr heljarskinn für seinen bettelhaften Landsmann eintritt, thut er es mit grimmiger Geberde, wüthend wie ein gefesselter Löwe (132), und wenn er den Harald hilditönn niderschlägt, hört man dessen Fall, wie wenn ein Waldbaum gefällt zur Erde stürzte, (133); wenn aber Widolf mit der Stange vor seinem Gegner fällt, hört man den Schlag sogar auf 100 Meilen weit (150). Es ist eine Kleinigkeit für die Helden, mit ganzen Haufen von Feinden zu kämpfen; der friesische Ubbi erschlägt 18 Männer, die doch alle Kämpfer ersten Ranges sind (142); von zwölf Helden wird Widolf angegriffen, ehe er erliegt (149), von 30 andern Skíði selbst, und dieser bringt es dahin, dass er 4 Ásen todtschlägt, 15 Andere zu Boden streckt und 12 an die Decke wirft (178—9), so dass er, wenn

ich richtig rechne, sogar um Einen mehr umbringt, als mit ihm gekämpft hatten. Es versteht sich von selbst, dass auch die Wunden danach sind, die in solchen Kämpfen geschlagen werden, obwohl die Helden selbst sich nicht soviel aus ihnen machen; zwei Riesen reisst der starke þráinn mitten auseinander, und wirft sie dann zur Thür hinaus (159), den Hálfdan jarl wirft Högni so kräftig in die Luft, dass er beim Niderfallen alle Ribben bricht (176), K. Gunnarr haut auf Sigurð hríng so ein, dass sein Schwerdt in dessen Zähnen feststeht (155). Starkaðr trifft einen Andern so an der Stirn, dass sein Schwerdt ihn bis an den Bauch herab aufschlitzt (170): wenn Agnarr den Álf bis auf die Schultern herab spaltet, so setzt sich dieser nider und schweigt (145), und wenn sofort der Riese Eddgeirr dem Agnar den Schädel einschlägt, so lacht dieser, ehe er zusammenstürzt (146). Am Weitesten aber unter Allen hat es der Friese Ubbi gebracht; 1800 Wunden hat er als er endlich fällt, und er stirbt nicht früher, als bis ihm die Lunge zu den Weichen herausfällt (144)! Bei solchen Anstrengungen und Verwundungen ist dann freilich kein Wunder, wenn Viele vor Müdigkeit sterben, und die Ueberlebenden bis an die Knöchel im Blute waten (156); um so wunderbarer aber, dass Skíði, der doch im Uebrigen als ein Mensch gemeinsten Schlages geschildert wird, unter allen diesen Helden und Riesen als ebenbürtiger, und fast mehr als ebenbürtiger Genosse einherschreiten kann. Ueberlang und dünn wie ein Riemen, bucklig und mit einem Höcker ausgestattet, langarmig und grosshändig, dünnen Barts, mit schiefen Zähnen und hervorstehenden Backenknochen, wird dieser schon äusserlich als eine Nichts weniger als anziehende Persönlichkeit beschrieben (8—9). Um Nichts reizender ist sein Aufzug. Ein langer Stab, mit Eisen schwer beschlagen, — ein Ranzen, worinn er eine Nadel zum Flicken seiner Schuhe und anderes änliches Zeug verwahrt, — ein Kästchen, in welchem er seinen Buttervorrath aufzubewahren pflegt; allenfalls auch ein paar Schuhe am Gürtel hängend, als Rückhalt für die die er anhat, das ist es was er bei sich trägt (10—11, dann 13 und 39). Seiner Lebtage auf der Bettelfahrt sich herumtreibend (12), und bereits 60 Jahre alt (94), hat der Mann ferner ganz die Eigenschaften sich angeeignet, die einer solchen Lebensweise entsprechen. Unverschämt im Gespräche mit tüchtigen Leuten (9), ein unerträglicher Schwätzer (11), und stets geneigt Jedermann Etwas

anzuhängen (12), ein rechter Dumrian (98; so erklärt wenigstens Björn Haldórsson das Wort auli) ist er zugleich zu jeder Art von Ränken und Schwänken bereit (15); wer ihm nicht genug giebt, dem flucht er auch noch für das, was er von ihm erhalten (18), — wer ihn reichlich beschenkt hat, von dem verlangt er ohne Scham noch mehr (22—27; vgl. 100—104), und nur nach dem, was er von jedem Einzelnen bekommt, bemisst er sein Urtheil über die Leute (31—32; vgl. 97—99). So beschaffen ist während seines Erdenwallens der Mann, an welchen sich Óðinn wendet, wenn es gilt, unter seinen Königen und Helden Ruhe zu stiften, und die Feierlichkeit, mit welcher er beschickt und aufgenommen wird, tritt gleich von Vornherein in den drolligsten Contrast zu der durch und durch ordinären Natur des Bettlers. Von dem Momente an, da Skíði mit þórr sich auf die Fahrt macht, beginnt er nun freilich eine doppelte Rolle zu spielen. Auf der einen Seite tritt er nun selber in die Reihe jener Sagenhelden von massloser Grösse und Leistungsfähigkeit ein. Der Marsch queer über die isländischen Ferner greift ihn nicht an, und wenn er mit seinem Geleitsmanne die See durchschreitet, so reicht ihnen das Wasser nicht über die Schuhe, und die Füsse werden ihnen nicht nass (55); an ganz Dänemark aber vorbeizukommen kostet sie nicht mehr als „drukklánga stund" (65), d. h. nur solange, als man etwa zu reiten pflegt, bis man wider Trinkens halber zukehrt, — beiläufig bemerkt, eine noch heutigen Tages auf Island gebräuchliche Bezeichnung für ein gewisses Mass von Zeit und Entfernung. Als es zum Kampfe kommt, ist er keiner der schlechtesten Streiter; den Ásen Heimdall haut er über den Kopf, dass er bewusstlos zusammenbricht (128), und mit einer ganzen Schaar von Gegnern kämpfend, weiss er manchen von diesen zu erlegen (151); den giftspeienden Wurm Fáfnir vermag er zu bewältigen (161—165), selbst mit þórr wagt er anzubinden (166—69), und wie er schliesslich einer Schaar von 30 Gegnern auf einmal sich zu entledigen weiss, ist oben bereits erwähnt worden. Aber auf der anderen Seite behält doch Skíði auch wider seine eigene, ordinäre Natur ganz und gar bei. Schon die Art, wie er erst ausspuckt, ehe er dem þórr antwortet (51), und wie er unterwegs mit Ölmóð in eine Schimpferei sich einlässt (60—62), liegt ganz in dieser letzteren Richtung; dass er unterwegs ein paar Schuhe durchlaüft, und dann ehe er nach Valhöll eingeht, diese in

seinen Ranzen thut, und ein paar andere anzieht (67), entspricht auch der gemeinen Wirklichkeit mehr als der höheren Romantik; die Art vollends, wie er in der Götterherberge sich aufführt, hat, bis es zum Kampfe kommt, ganz das Gepräge seines irdischen Wesens. Gleich von Vornherein ist es gerade Alles, dass ihm noch zur rechten Zeit einfällt den Óðin zu begrüssen (91); von diesem nach ächt isländischem Brauche um Neuigkeiten befragt, weiss er dumm und träge Nichts zu berichten (93—94), und als er über die vornemeren Häuptlinge seiner Heimat Aufschluss geben soll, weiss er nur von den Gaben zu erzählen, die ihm þorgils und Sturla geschenkt haben (95—99). Seine ganze Bettelhaftigkeit tritt zu Tage, als er sich von Óðinn selbst ein Geschenk erbitten soll; ein neues Beschläge an seinen Stock, dann ein tüchtiger Vorrath von Butter ist es, worum der Mann den Götterkönig angeht (100—107), und wenn er später um die Hild freit, so thut er auch diess in den gemeinsten Worten (114). Um Nichts gewählter drückt er sich aus, wenn er dem Högni und Hèðinn zur Versöhnung zuspricht (117—18), und bei der Verlobung wird die Hand, die er ausstreckt, ausdrücklich eine schmutzige genannt (123); gleich darauf heisst diese Hand gar eine Pratze (loppa, 125). Nur während des Kampfes tritt auch Skíði in die Reihe der Helden ein; aber gleich nachdem er von dem jungen Sigurð aus Valhöll hinausgeworfen worden ist, macht sich auch wider in gröbster Weise seine Bettlernatur geltend, indem er ohne ein Wort über die erlittene Unbill zu verlieren nur demüthig um den Butterkasten bittet, der in der Götterhalle zurückgeblieben ist (185—86). Und sogar wo er durch sein Christenthum den heidnischen Göttern Anstoss giebt, geschieht diess nur in trivialster Weise, durch unbedachten Gebrauch der im alltäglichen Verkehre üblichen Redensarten und Gewohnheiten; so wenig fromm, dass er selbst vor dem Einschlafen sich zu segnen vergisst (44), und erst in der äussersten Noth sich dazu entschliesst, seinem Fluchen zu entsagen und zu besonderem Fasten sich zu bequemen (202), sagt er doch sein „hafi þèr guðslaun, Óðinn", wenn ihm dieser einen Becher Weins zukommen lässt (109), wünscht den Streitenden Gottes Segen, wenn sie ihm zu liebe sich versöhnen wollen (118), und schlägt bei der Verlobung sein hastiges Kreuz (125), ganz wie Einer, der ohne an Etwas zu denken nur eben den Gebrauch mitmacht. Ganz wie Skíði's eigne

Person hiernach unbestimmt zwischen dem heldenhaftesten Heroenthume und der gemeinsten Strolchennatur hin und herschwankt, macht sich dasselbe Schwanken auch in den Urtheilen über ihn geltend, welche Seitens der Götter- und Heldenwelt über ihn geaüssert werden. Nicht nur Skíði selber giebt nicht undeutlich zu verstehen, dass seiner Meinung nach wenige Männer auf Island mit ihm sich messen können (95—96), sondern auch Óðinn ist durch und durch derselben Ansicht. Weil er von seiner weltberühmten Tugend gehört hat, und alle Zierden dieser Welt um sich versammelt sehen möchte, beruft er ihn zu sich (49); mit etwas trivialen zwar, aber immerhin höchlich ehrenden Worten empfängt er ihn, als einen Gast auf den er sich schon lange gefreut hat, und heisst ihn neben ihm selber Platz nemen (92—3); er meint, es werde Wenige seinesgleichen auf Island geben (95), und nennt ihn selbst seinen Herren (102); er sucht ihn reichlich für die mühevolle Reise zu entschädigen (100), und trinkt ihm selber zu (108); er sucht ihn sodann durch eine Heirath in Valhöll zu fesseln, und lässt ihm dabei unter allen Weibern die Wahl, mit einziger Ausname seiner eigenen Frau (111); er empfiehlt ihn endlich persönlich der Hild als einen tüchtigen Kerl (120), und schenkt ihm bei seiner Verlobung mit dieser ganz Asien sammt dem Königsnamen (123—4). In gleicher Weise lobt sodann auch þórr des Mannes List und Weisheit (50), und rühmt ihm nach, dass er in sich die Kräfte der ganzen Welt vereinigt trage (58); wenn er zwar, ebenso wie Óðinn (110), an seinem Christenthume Anstoss nimmt (119), und später nach ausgebrochenem Kampfe ihn fortzubringen sucht (166—7), ja sogar mit seinem Mjölnir auf ihn einhaut (169), so thut diess diesem seinem Urtheile ebensowenig Abbruch, als etwa darinn eine Geringschätzung ausgesprochen liegt, dass Heimdallr den Skíði um seines Kreuzschlagens willen prügelt (125—7), dass Haraldr hilditönn ihn wegen seines Zuschlagens schilt (129), dass Freyja ihn in die Nase sticht (175), oder alle Ásen ihn nidergeschlagen wissen wollen, weil er ihnen allen gefährlich zu werden droht (177). Endlich stimmt zu jener hohen Achtung, die dem Manne erwiesen wird, auch der Umstand, dass Högni mit seiner Tochter nicht höher hinaus zu wollen erklärt, als Skíði um deren Hand wirbt, da dieser ein so wackerer Bursch sei (115), und dass Hildr selbst diesen nicht verschmähen will, obwohl sie damit ihrem Heðinn die gelobte Treue

bricht (121). Aber auf der anderen Seite fehlt es auch nicht an gegentheiligen Stimmen, welche die volle Gemeinheit des Bettelmannes herausfühlen und aussprechen. Schon der Zauberer Ölmóðr will nicht recht an dessen ungewöhnliche Gaben glauben, und prophezeit ihm einen üblen Ausgang seiner Reise (59, und 61); bei seinem Eintritte in Valhöll frägt die ganze Heldenschaar lachenden Munds: „hvat mun hann vilja, Skíði?" (90); bei der Verlobungsfeier endlich sticheln gar Manche auf ihn: „stráklegr lízt mèr Skíði" (124). Dabei darf man nicht etwa in dieser Unbestimmtheit der Haltung Skíði's einen Mangel der Darstellung sehen wollen; im Gegentheile liegt vielmehr gerade darinn deren höchste Kunst. Wie Skíði nur im Traume nach Valhöll geführt wird, während er doch eigentlich seine Nacht auf dem Hofe im Hítardalr zubringt, und hier ein paar arme Bettelleute todtprügelt, während er mit den Ásen und ihrer ganzen Heldenschaar zu kämpfen meint, wogegen dann aber doch nicht nur er selber die Wunden wirklich an sich trägt, die ihm in der Götterwelt waren geschlagen worden, sondern auch seine zerrissenen Schuhe, das schwere eiserne Beschläge und der Buttervorrath, den er im Jenseits erhalten hatte, von der Wahrheit seiner Traumerscheinungen Zeugniss geben, ja sogar der ungeheuere Zahn sich bei ihm vorfindet, welchen er dem Fáfnir ausgeschlagen zu haben meinte, — wie also hier die Erzählung unbestimmt und nebelhaft zwischen Traumleben und Wirklichkeit dahingaukelt, uns im Unklaren lassend, wie viel oder wie wenig Realität wir den nächtlichen Schattengestalten zuzugestehen haben, so verschwimmt auch in Skíði und allen Denen die ihm gegenübertreten der irdisch-triviale und der überirdisch-romantische Charakter unlösbar in einander; die Unklarheit der Umrisse aber ist hier geradezu dadurch bedingt, dass das gegebene Bild der Anlage des ganzen Gedichtes nach ein Nebelbild sein soll und muss. So ist denn auch in der Sprache des Gedichtes die hochpoetische Diction eines ächten Heldenliedes in köstlichster Weise mit den alltäglichsten Wendungen des gewöhnlichsten Sprachgebrauches gemischt, so dass auch in dieser Beziehung die Möglichkeit vollkommen gewahrt bleibt, in der ganzen Traumerscheinung lediglich ein Phantasiebild zu sehen, wie es sich etwa der gemeinen Natur Skíði's unter dem Einflusse der bereits weit im Volke verbreiteten romantischen Sagen und Lieder vorspiegeln mochte. Zur Versöhnung aber der Contraste hat der

Dichter mit richtigem Tacte auch noch ein Stück gewöhnlichen, anständigen Erdenlebens mit eingeschoben, dessen gesunde Realität ebensoweit von der platten Gemeinheit des Bettlers wie von der überspannten Hohheit der Walhallagenossen abliegt, und er hat mit nicht minder gesundem Tacte zur Vertretung dieser wahrhaft menschlichen Mittelstufe zwischen beiden Extremen ein paar hervorragende Gestalten aus der Geschichte der einheimischen Vorzeit gewählt, da er die Gegenwart in seine Erzählung nicht hereinziehen durfte, wenn er der Gefahr Mistöne in diese hereinzubringen sich nicht aussetzen wollte.

Das Bisherige mag genügen, um den Grundgedanken des Gedichtes sammt der Art seiner Durchführung zu charakterisiren, und damit zugleich dessen Bedeutung als Kunstwerk zu bezeichnen. Unwillkürlich wird man beim Lesen desselben an den berühmten Ritter Don Quixote und dessen nicht minder gefeierten Knappen Sancho Pansa erinnert, die nur freilich in der isländischen ríma beide zu der einzigen Figur des Skíði zusammengezogen sind. Das letzte Ziel, die Verspottung nämlich der unnatürlichen Ueberspanntheiten der Romantik, theilt unser Dichter mit Cervantes, und der drastische Humor, mit welchem dieses Ziel von dem einen und anderen verfolgt wird, ist ebenfalls ein vollkommen ebenbürtiger; um so interessanter ist es zu sehen, in welch verschiedener Weise die beiden Meister den gleichen Vorwurf behandeln zu sollen geglaubt haben. Der Spanier verlegt den Conflict seiner Ritterromantik mit der Realität der Thatsachen in das wirkliche Leben, und gewinnt mittelst der dadurch bedingten grellen Tagesbeleuchtung unleugbar an schneidender Schärfe der Contraste; aber er muss dafür seinen Haupthelden zu einem ganzen, und dessen Begleiter zu einem halben Narren machen, wodurch unsere Theilname an beiden gemindert, oder wenigstens auf den Abweg des Mitleides mit ihrem krankhaften Geisteszustande abgelenkt wird, und seine ganze Erzählung erhält durch die fortwährende Nöthigung zu den abnormsten, ungesundesten Voraussetzungen selbst einen gewissen gespreitzten und forcirten Charakter. Der Isländer dagegen schiebt denselben Conflict in das Traumleben hinüber, und schafft sich dadurch die Möglichkeit eines ganz naturgemässen Absehens von den realen Voraussetzungen des täglichen Lebens; er führt uns eine doppelte Welt vor, deren jede ihre eigenen Lebensbedingungen zu haben

scheint, und die er doch auf Schritt und Tritt in einander hinüberspielen lassen kann, weil wir ja Alle wissen, wie häufig ein solches Hinübergreifen des Tageslebens in das Traumleben ist; er vermag durch die nebelhaftere Zeichnung seiner Gestalten die allzu schrillen Contraste abzudämpfen, während der Leser sich doch sagen muss, dass jene Unbestimmtheit der Contouren einer Traumerscheinung völlig adæquat ist, und er kann schliesslich die Realität des Geträumten dennoch dahingestellt sein lassen, weil er bei seinem Publicum immerhin auf eine änlich schwankende Ansicht über die Natur und Verlässigkeit der Träume rechnen darf. Die durchaus realistische, scharf gezeichnete Schilderung der irdischen Geschicke seines Helden lässt dabei diese unbestimmtere Haltung alles Dessen, was demselben im Traume begegnet, nur um so entschiedener hervortreten, und die vergleichsweise Kürze des Gedichtes gestattet andererseits dem Leser, der Illusion des Traumlebens gerade so lang sich hinzugeben, bis der Dichter selbst ihn wider aus diesem zu erwecken und von jener zu befreien für gut findet, während sie zugleich der Ermüdung, welche das allzu lange Fortspinnen und allzu breite Ausmalen der verfolgten Contraste unvermeidlich mit sich führt, erfolgreich von sich abwehrt. Mag sich hiernach unser Gedicht immerhin mit Ehren neben dem gefeierten spanischen Romane sehen lassen, so wird für dessen litterargeschichtliche Verwerthung natürlich sofort die Frage wichtig, welches denn wohl die Quellen gewesen seien, aus welchen unser Dichter geschöpft haben möge, und welches zumal die Fabelsagen, um deren witzige Verspottung es ihm zu thun gewesen war. Die Beantwortung dieser Frage ist von Werth sowohl für die Bestimmung der Entstehungszeit der Skíðaríma als auch für die litterargeschichtliche Beurtheilung der Periode, welcher wir dieselbe zuweisen zu müssen glauben; sie setzt aber eine ziemlich mühselige Prüfung voraus, da die meisten der im Gedichte genannten Namen oder erwähnten Züge nur so obenhin in dieses verwebt sind, dass es sich schwer bestimmen lässt aus welcher von mehreren Quellen, welche dieselben besprechen, unser Dichter sie gerade entlehnt habe, und weil sich überdiess nicht immer mit Sicherheit behaupten lässt, ob derselbe, was er entlehnte, aus den uns bekannten Quellen direct oder indirect, etwa durch Vermittlung irgend welcher poetischer Bearbeitungen älterer Sagenstoffe, bezogen habe. So

will denn auch die folgende Erörterung auf die Bedeutung einer erschöpfenden und endgültigen Lösung keinerlei Anspruch machen.

Unzweifelhaft hat unser Dichter die Snorra-Edda gekannt. Aus ihr konnte er zunächst fast alles Dasjenige entlehnen, was er aus der heidnischen Göttersage sich angeeignet hat; den Namen der Æsir also und deren Zwölfzahl, (71[1]), — den Namen Óðins, sowie dessen Beinamen Fjölnir, Rögnir, Háfi, von welchen der letztere übrigens nur in der Umschreibung „Háfa höll“ vorkommt (90, 184), die sich ebenfalls bereits in der jüngeren Edda gebraucht findet[2]), — den Namen þórs oder Ásaþórs, sowie den seines Hammers Mjölnir, — die Namen Baldrs, Heimdalls, Hænir's, Njörð's, dann des Loki und seines Vaters Farbauti, — endlich auch den Namen der Frigg und der Freyja. Aus der Snorra-Edda liess sich ferner auch der Name der Vallhöll, sowie die Vorstellung entnemen, dass Óðinn auch wohl ein irdischer König, und zwar eines asiatischen Reiches (Asíaheimr, Asíalönd, Asíaveldi) gewesen sein möge, eine Vorstellung, die unser Dichter freilich in höchst burlesker Weise ausgenützt hat. Auffällig ist insoweit nur, dass bei ihm, anders als in der Snorra-Edda, nicht Frigg als Óðins Frau auftritt, sondern Freyja; indessen wird sich unten noch zeigen, aus welcher anderen Quelle unsere ríma diese Modification bezogen hat. Auch für die Heldensage ist aber dieselbe jüngere Edda benützt. Aus ihr stammen die Zwerge Suðri und Brokkr, deren letzterer freilich nur in einem Verse genannt wird, welcher in den meisten Hss. der Skíðaríma fehlt (siehe die Anmerkung zu 103); wohl zu beachten ist dabei, dass Brokkr nur in der Snorra-Edda erwähnt wird, und hier gerade in derselben Function welche er auch in unserem Gedichte zu übernemen hat, nämlich als Blasbalgtreter[3]). Ebendaher kann ferner genommen sein der Name des kunstfertigen Schmiedes Reginn und seines in Wurmgestalt auftretenden Bruders Fáfnir, — der Name des Gunnarr und des Högni, deren ersterer ausdrücklich

1) Gylfag cap. 20, S. 82 (ed. Arnam.): tólf eru Æsir guðkunnigir. Der Kürze wegen citire ich regelmässig die Strophen nicht, in welchen die einzelnen Namen vorkommen, und gebe dafür am Schlusse ein Namensverzeichniss zu der Skíðaríma.

2) ebenda, cap. 2, S. 36.

3) Skáldskaparm., cap. 25, S. 340—42.

als Sohn des Gjúki bezeichnet wird (154), — der Name des jungen Sigurðr, des Fáfnistödters (85), welcher gerade in der jüngeren Edda widerholt eben den Beinamen „sveinn“ führt, unter welchem er in unserem Gedichte regelmässig vorkommt[1]), — der Name Völsúngs und der Völsúngar[2]), — der Name des Königs Hrólfr kraki und seines Kämpfers Böðvarr bjarki, oder wie er im Gedichte heisst, einfach Bjarki[3]), — endlich die Namen des Hèðinn und Högni, sowie der Tochter des letzteren, Hildr[4]). Indessen könnten doch alle diese Namen recht wohl auch aus anderen Quellen geschöpft sein, welche, wie z. B. die Nornagests s., nachweisbar für die Skíðaríma benützt wurden; in manchen der hier einschlägigen Fälle liegen geradezu bestimmende Gründe vor, welche eine Entlehung aus derartigen weiteren Quellen anzunemen uns nöthigen, in anderen aber fehlt wenigstens jeder zwingende Grund, an die Snorra-Edda zu denken. Da übrigens diese letztere bereits im Verlaufe des 14. Jahrhunderts diejenige Gestalt erhielt, in welcher sie uns aufbewahrt ist, und das ganze Mittelalter hindurch auf Island allgemein bekannt und im Gebrauche war, hat ihre Benützung für unser Gedicht in keiner Weise etwas Auffallendes, welches auch die Entstehungszeit sei, welche wir diesem etwa anweisen zu müssen glauben mögen. — Ganz unverkennbar hat ferner unser Dichter die Bragðamágus saga benützt, von welcher wir eine bereits am Anfange des 14. Jahrhunderts auf Island geschriebene Hs. (AM. 580, B) haben[5]), sodass auch deren Benützung unter keiner Voraussetzung auffallen kann. Der Name Skeljakarl, welchen unser Gedicht einmal nennt, kommt nur in dieser einzigen Sage vor, und zwar als ein von Mágus jarl angenommener[6]); diess genügt, um dieselbe als Quelle jenes ersteren zu legitimiren, und legt die Vermuthung nahe, dass auch andere in ihr genannte Personen gerade aus ihr in dieses herübergekommen sein mögen. Es gilt diess zunächst

---

1) ebenda, cap. 42, S. 366: Svanhildr, dóttir Sigurðar sveins; S. 370: Eptir Sigurð svein lifði dóttir, er Áslaug hèt.
2) Formáli, cap. 10, S. 26; Skáldskaparm., cap. 64, S. 522.
3) Skáldskaparm, cap. 44, S. 392—400.
4) ebenda, cap. 50, S. 432—36.
5) vgl. Konráð Gíslason, Um frumparta íslenzkrar túngu, S. XLIV—V.
6) siehe oben, S. 176.

von K. Hálfr und K. Haraldr hilditönn, von K. Hrólfr kraki und K. Gunnarr, von Útsteinn und Hrókr svarti; allerdings fehlt es bei dem einen oder anderen dieser Helden auch nicht an Anhaltspunkten, welche auf eine andere Quelle für deren Heranziehung zu weisen scheinen, wie denn z. B. K. Gunnarr in der Mágus s. nicht als Gjúkason, und Útsteinn nicht als Jarl bezeichnet wird, indessen lässt sich aus derartigen kleinen Differenzen nicht viel schliessen, da die Hss. der Sage weit auseinandergehen, und unsere einzige Ausgabe derselben nur auf einige wenige und zwar wie es scheint gerade jüngere Codices gebaut ist. Auf diesen letzteren Umstand möchte ich zumal zurückführen, dass von den 4 Riesenbrüdern Eddgeirr, Aventróð, Viðólfr mittumstángi und Aspilían, welche die þiðriks s. erwähnt[1]), in unserem Gedichte zwar die 3 ersteren auftreten, aber der vierte ungenannt bleibt, während die Mágus s. umgekehrt den Aspilían nennt und dafür den Eddgeir auslässt[2]); da hier nämlich ausdrücklich von 4 Riesen gesprochen wird, mag ja wohl der Name des vierten nur durch einen Schreibverstoss ausgefallen, und in dem Texte der Sage noch genannt gewesen sein, welchen der Verfasser unseres Gedichtes benützte. Jedenfalls genügt mir dieser einzige Riesenname nicht, um mich auf eine Benützung der þiðriks s. neben der Mágus s. schliessen zu lassen; den Sigurð svein, welchen diese allerdings nennt, konnte unser Dichter wie oben bemerkt auch aus der Snorra-Edda haben, und auch dessen Schwerdt, Gramr, wird ja in ihr schon erwähnt[3]), — die Ísúngssöhne unseres Gedichtes aber werden zwar in der þiðriks s. oft genug erwähnt[4]), aber sie treten auch in der Mágus s. handelnd auf[5]), und aus dieser wie aus jener mögen sie darum in jenes gekommen sein. Dagegen heissen Gunnarr und Högni in der þiðriks s., in welcher sie allerdings auch auftreten, Söhne des Königs Alldrian, Fáfnir aber wird nur ein einziges Mal, und zwar unter dem verkehrten Namen

1) z. B. in ihrem cap. 27, S. 33.
2) cap. 42, S. 100.
3) Skáldskaparmál, cap. 40, S. 356.
4) cap. 168, S. 170; cap. 190, S. 183; cap. 200, S. 189; cap. 205—224, S. 196—207; cap. 245, S. 222; cap. 350—53, S. 303—5.
5) cap. 37, S. 91, und cap. 41, S. 98.

Faðmir, erwähnt, während im Uebrigen Reginn seine Stelle einnimmt[1]); alle 4 Gestalten können somit unmöglich aus jener Quelle in die Skíðaríma herübergenommen worden sein, und überdiess würde doch wohl, wenn die þiðriks s. überhaupt von derselben benützt worden wäre, auch noch so manche andere der ihr eigenthümlichen Persönlichkeiten, und zumal deren Hauptheld, K. Dietrich von Bern selber, in jene übergegangen sein. Anderer Ansicht ist freilich P. E. Müller[2]); aber wenn derselbe meint, der Berner sei einfach darum nicht mit unter die Helden der Valhöll eingereiht worden, weil er als ein fremder und nicht als ein einheimischer Heros betrachtet worden sei, so ist dieser Einwand in keiner Weise stichhaltig, da ja Abendroth und Vidolf mit der Stange ganz gewiss um Nichts nationaler gehalten sind. — Widerum steht fest, dass unser Dichter das Sögubrot af nokkurum fornkonúngum benützt, und zwar sehr ausgiebig benützt hat. Man hat dieses vielfach, und wohl nicht ganz mit Unrecht, für einen Ueberrest der alten Skjöldúnga s. gehalten, welche in der Heimskríngla angeführt wird, und von welcher nach dem Zeugnisse des Árni Magnússon[3]) noch zur Zeit des Bischofes Ólafr von Hólar (doch wohl Rögnvaldsson, 1459—95) ein Exemplar in dem Inventare der Kirche von Möðruvellir verzeichnet stand; eine Benützung des Stückes, und zwar möglicher Weise sogar noch in etwas weiterem Umfange als in welchem dasselbe uns erhalten ist, kann hiernach an und für sich nicht Wunder nemen, und sie ist in der That leicht zu erweisen. So trägt z. B., um gleich das Entscheidendste anzuführen, Ubbi hier wie in unserem Gedichte den Beinamen „hinn fríski“, der ihm sonst meines Wissens nirgends beigelegt wird, und wie er in der Sage auf Seiten des K. Harald hilditönn kämpft, so wird er auch in unserem Gedichte gerade dadurch zum Dreinschlagen bewogen, dass Geirmundr heljarskinn eben diesen Harald zusammenhaut; dabei spielt er hier wie dort dieselbe mächtig hervorragende Rolle, und wenn ihn unser Gedicht von 1800 Wunden bedeckt fallen lässt (144), so liegt darinn offenbar ein nicht unverdienter Spott über die zwei Duzende von

1) þiðriks s. cap. 163, S. 165, und cap. 185, S. 181.
2) Sagabibliothek, II, S. 397—99.
3) FAS., I, S. XXIII.

Pfeilen, welche ihm die Sage in die Brust schiessen lässt, ehe er glücklich verscheidet[1]). So trägt ferner Starkaðr hinn gamli gerade diesen Beinamen, welchen ihm unser Gedicht beständig giebt, auch in jenem Sagenbruchstücke, während er denselben ausserdem nur noch in der sehr späten Egils s. og Ásmundar führt, und hier wie dort tritt er gleichmässig unter den Gegnern K. Haralds und Ubbi's auf. Ist aber hiedurch einmal die Benützung des Stückes durch unseren Dichter erwiesen, so kann auch Nichts mehr der Annahme im Wege stehen, dass auch K. Haraldr hilditönn und Sigurðr hríngr, K. Ívarr víðfaðmi und Hálfdan snjalli, Áli hinn frækni, welchen die Sage wie das Gedicht (80) neben K. Sigurð hríng nennt, endlich Agnarr, der hier (145) doch wohl nur aus Versehen dem Áli gegenübergestellt wird, auf dessen Seite er nach der Sage steht, ebendaher in das Gedicht gekommen seien; ja sogar für K. Ragnarr loðbrók sammt seinen Söhnen eröffnet sich dieselbe Möglichkeit, soferne die Ragnars s. loðbrókar für dieses jedenfalls nicht benützt, und der þáttr af Ragnarssonum auch seinerseits aus der Skjöldúnga s. geflossen zu sein scheint. — Auch die Benützung der Hrólfs saga Gautrekssonar ist nicht zu bezweifeln, und scheint mir hiefür zunächst der Umstand entscheidend, dass nur in ihr þórir járnskjöldr genannt wird, und zwar als widerwilliger Gegner, und später treuester Freund eben jenes Königes Hrólf Gautreksson, neben welchem ihn auch unser Gedicht zunächst nennt (84). Dieselbe Sage nennt ferner auch den K. Gautrek, und hebt ausdrücklich dessen Milde hervor[2]), nach welcher ihm unser Gedicht, wie freilich auch so manche andere Quelle, den Beinamen „hinn mildi“ gewählt hat. Endlich wird von den beiden Haupthelden der genannten Sage, nämlich K. Hrólf Gautreksson und dessen Bruder Ketill, nicht nur der erstere in unserem Gedichte einmal deutlich genug erwähnt (83), sondern es können auch nur diese beiden Brüder gemeint sein, wenn an einer anderen Stelle desselben (172) „Ketill og Hrólfr“ neben Gautrek dem Milden genannt werden; Ketill wird aber meines Wissens in keiner anderen Sage mehr erwähnt. Bemerkenswerth

1) ang. O., cap. 9, S. 384.
2) cap. 1, S. 57. (FAS., III).

ist dabei, dass die Gautreks konúngs saga, welche doch in den meisten Hss. mit jener ersteren verbunden auftritt, in unserer ríma nicht benützt zu sein scheint; wenigstens brauchen die Namen K. Gautreks und seines Sohnes Hrólf nicht aus ihr genommen zu sein, und der K. Víkarr unseres Gedichtes scheint, wie unten noch zu erörtern sein wird, nicht der in ihr genannte zu sein, von den der Gautreks s. eigenthümlichen Namen aber ist keiner in unserem Gedichte zu finden. Uebrigens scheint auch der handschriftliche Befund darauf hinzudeuten, dass beide Sagen ursprünglich von einander unabhängig waren, und von der Hrólfs s. wenigstens ist uns noch ein aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts stammendes Membranfragment erhalten[1]. — Ebenso ist aber auch die Gaungu-Hrólfs saga benützt, deren handschriftliche Gewähr doch nicht über den Anfang des 15. Jahrhunderts hinaufzureichen scheint, soferne von den 3 bei ihrer Herausgabe benützten Membranen die eine (nr. 2845, 4to der alten kgl. Bibliothek) nicht vor dem Anfange, die zweite und dritte (AM. 152 fol. und AM. 589, f., 4to) nicht vor dem Ende dieses Jahrhunderts geschrieben sein sollen[2]; indessen mögen doch diese Angaben nicht ganz erschöpfend sein, und jedenfalls schliessen sie die Möglichkeit nicht aus, dass der Text der Sage doch noch um einige Zeit früher entstanden sein könnte. Es ist aber zunächst der Name Gaungu-Hrólfs selber, welcher aus dieser herübergenommen ist; ausser ihr nennen den Helden zwar auch noch die Hálfdanar s. Eysteinssonar und die Sturlaugs s. starfsama, aber beide erwähnen seiner nur ganz beiläufig, und von den Hauptfiguren beider Sagen nimmt unser Gedicht keinerlei Notiz, so dass wohl mit Sicherheit auf jene andere Bezugsquelle zu schliessen ist, zumal sich auch andere unzweideutige Spuren ihrer Benützung in jenem nachweisen lassen. Wenn nämlich unser Gedicht dem Gaungu-Hrólf den Sörli hinn sterki gegenüberstellt (148), so ist diess augenscheinlich eine Verwechslung mit jenem Sörli síðnefr, mit welchem die Sage denselben kämpfen lässt[3]; wenn jenes ferner einen Brúsi berserk nennt (171; 173), so ist damit doch wohl der Brúsi beinserkr der Sage

1) vgl. FAS., III, S. VI.
2) vgl. FAS. III, S. IX—X, mit I, S. XIX—XX und III, S. VII.
3) cap. 31, S. 329 (FAS., III).

gemeint, welcher ja auch als ein berserkr bezeichnet wird, und aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch an ein paar anderen Stellen (160; 163) dieselbe Person gemeint, wo von einem Brúni berserkr gesprochen wird, wie denn auch das eine Mal dafür die Variante Brúsi richtig vorkommt. — Eine weitere Quelle unseres Gedichtes ist sodann der Sörla þáttur unserer Flateyjarbók, welche bekanntlich in den beiden letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts geschrieben ist. Nur aus ihm kann Sörli hinn sterki entlehnt sein, welcher in der Skíðaríma wie im Sörla þ. eine Rolle spielt, und dessen sonst meines Wissens nirgends weiter gedacht wird, ausser etwa in der jüngeren Bearbeitung der þórðar s. hreðu und wider in der Sörla s. ens sterka, zwei ziemlich späten Machwerken, von deren Benützung für unser Gedicht schon aus dem Grunde nicht die Rede sein kann, weil dasselbe keiner anderen in denselben figurirenden Persönlichkeiten, und zumal keines ihrer sonstigen Hauptshelden Erwähnung thut. Zu beachten ist ferner, dass gerade im Sörla þ. die Freyja wenn auch nicht als Frau, so doch als Kebsweib Óðins auftritt[1]), sodass aus seiner Benützung die auffallende Uebertragung der der Frigg gebührenden Stelle an Freyja sich allenfalls erklären lässt, ohne dass man nöthig hätte mit Finn Magnússon[2]) an eine Verwechslung Óðins mit dem Óðr zu denken, welchen die Snorra-Edda dieser zum Mann giebt. Endlich ist auch nicht zu übersehen, dass nicht nur Loki sammt seinem Vater Farbauti in diesem Stücke ebensogut wie in der Snorra-Edda vorkommt, sodass unser Dichter deren Namen ebensogut daher wie dorther haben konnte, sondern dass auch die Erzählung von Hèðinn und Högni, dann des letzteren Tochter Hildr, sich hier ebensowohl wie dort vorgetragen findet, während sie ausserdem nur noch bei Saxo Grammaticus widerkehrt[3]), dessen lateinisch geschriebenes Werk doch wohl bei der hier in Frage stehenden Untersuchung völlig ausser Betracht zu bleiben hat. Allerdings widerspricht die Angabe der ríma (121), dass Hildr dem Hèðinn gelobt habe auf ihn zu warten, sowohl der Darstellung der

1) Flateyjarbók, I, cap. 228, S. 275: dottir Niardar het Freyia; hon fylgde Odni ok uar frilla hans.
2) Lexicon mythologicum, S. 79, not. 4 (der Separatausgabe).
3) Histor. Dan., V, S. 238—42, (ed. Müller und Velschow).

Snorra-Edda als der des Sörla þ., und nähert sich eher der Erzählung Saxo's; aber doch möchte ich auf diesen Punkt nicht viel Gewicht legen, da derselbe für unseren Dichter ohne alle Bedeutung war, und daher von ihm, der doch sicherlich nur nach dem Gedächtnisse arbeitete, recht wohl übersehen werden konnte. Erheblicher möchte vielleicht scheinen, dass Hildr bei diesem ganz consequent den Beinamen „hin mjófa" führt, welcher doch in der That einer ganz anderen Hildr Högnadóttir zukommt, deren an einer anderen Stelle der Flateyjarbók[1]), dann aber auch in der Hálfs konúngs s.[2]) und in der Landnáma[3]) gedacht wird; indessen war doch auch hier für einen auf sein Gedächtniss sich verlassenden Dichter eine Verwechslung leicht möglich, wenn er anders neben dem Sörla þ. und der Snorra-Edda auch noch jene anderen Quellen oder doch eine von ihnen kannte. Uebrigens mag, wem diese Erklärung der geringen sich darbietenden Abweichungen nicht genügt, auch noch nach einer anderen greifen. Im Sörla þ. selbst wird einmal gelegentlich auf einen älteren Sörla stikki Bezug genommen[4]); recht wohl möglich wäre demnach dass dieser und nicht die prosaische Erzählung unserem Dichter vorgelegen hätte, und dass dort vielleicht jene unbedeutenden Differenzen von dieser bereits zu finden gewesen waren. — Aus der Hervarar saga müssen wohl die Arngrímssöhne in unser Gedicht herübergekommen sein, da dieselben sonst nur noch in der Örvarodds s. flüchtig genannt werden; hätte aber unser Dichter diese letztere vor Augen gehabt, so würde er wohl sicherlich die für ihn so ungemein gut verwerthbare Figur Örvar-Odds selber sich nicht haben entgehen lassen. Die kürzere Recension der Hervarar s., welche der Arngrímssöhne ebensogut gedenkt wie deren spätere Ueberarbeitungen, findet sich aber bekanntlich bereits in der zu Anfang des 14. Jahrhunderts geschriebenen Hauksbók. — Widerum scheint mir unzweifelhaft benützt worden zu sein die Hrómundar saga Greipssonar. Aus ihr wird wohl der Name des Gnóðar-Ásmundr entlehnt sein[5]), welcher sonst nur noch in der, offenbar nicht

1) Flbk, I, S. 23 (Hversú Noregr bygðizt).
2) cap. 5, S. 28, und öfter (FAS., II).
3) II, cap. 19, S. 120.
4) Flbk, I, S. 278.
5) cap. 1, S. 367 (FAS., II).

benützten, Gríms s. loðinkinna, sowie in zwei sehr späten Erzählungen, der Egils s. og Ásmundar nämlich und der Illuga s. Gríðarfóstra, erwähnt wird, deren gesammter übriger Inhalt sich gleichfalls wider nicht benützt zeigt; aus ihr ferner auch der Name des þráinn í haugi, dessen sonst nur die Hervarar s. einmal gelegentlich Erwähnung thut, und dessen ganzes gespenstiges Auftreten in unserem Gedichte lediglich aus der Hrómundar s. herstammen kann. Allerdings ist die uns vorliegende Bearbeitung dieser Sage sehr jung[1]); aber wir wissen, dass bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine Hrómundar s. auf Island erzählt wurde, in welcher die auf þráinn bezüglichen Erzählungen schon vorkamen[2]), und da auch schon der Sörla þ. der Flateyjarbók das Schiff Gnóð nennt, nach welchem Ásmundr benannt ist, wird doch wohl auch von ihm schon dazumal in der Sage gehandelt worden sein. — Zweifelhafter erscheint mir, ob die Hálfs konúngs saga von unserem Dichter benützt worden sei; doch möchte ich die Frage Alles in Allem genommen eher bejahen als verneinen. Dass aus ihr der Beiname „hin mjófa" herstammen könne, welchen die Hildr Högnadóttir in unserem Gedichte, wiewohl irriger Weise, trägt, ist bereits oben erwähnt worden; aber freilich könnte ihr derselbe auch aus dem Stücke der Flateyjarbók, welches „hversú Noregr bygðist" überschrieben ist, wenn nicht gar aus der Landnáma zugeflossen sein. Weiterhin könnte natürlich der Name des K. Hálf selbst aus seiner Sage genommen sein, und liesse sich für diese Vermuthung etwa anführen, dass gerade in ihr die Abstammung des Geirmundr heljarskinn von jenem Könige besprochen wird[3]), welche unser Gedicht im Sinne haben muss, wenn sie den Hálf eben diesen Geirmund als seinen Verwandten bezeichnen lässt (135); wenn ferner in der Skíðaríma ein paar Male die Variante Álfr für Hálfr vorkommt (136; 174), und an einer dritten Stelle (73) ein „Álfr kongr hinn sterki" genannt wird, welcher doch auch nur für denselben Hálf genommen werden kann, für welchen der Beiname „hinn sterki" vortrefflich passt und der

---

1) vgl. was ich über diesen Punkt in der Zeitschrift für deutsche Philologie, I, S. 80, Anm. 2 bemerkt habe.
2) Sturlúnga, I, cap. 13, S. 23.
3) Hálfs konúngs s., cap. 17, S. 59—60 (FAS., II).

überdiess unmöglich bei der vorläufigen Aufzählung der in Valhöll zechenden Helden übergangen werden konnte, so bietet auch hiefür dessen Sage mehrfache Parallelen[1]). Aber der letztere Umstand bedeutet wenig, da ja das Fallenlassen eines anlautenden H überhaupt eine bekannte Eigenthümlichkeit der isländischen Sprache ist, und das verwandtschaftliche Verhältniss K. Hálfs zu Geirmundr heljarskinn liess sich allenfalls auch aus der Landnáma oder Sturlúnga entlehnen, deren letztere wenigstens unserem Dichter unzweifelhaft vorlag[2]); da zudem K. Hálfs Name auch sonst noch in so manchen Quellen vorkommt, welche von diesem entschieden benützt wurden, wie z. B. der Bragða-Mágus s., dem Nornagests þ. und etwa noch dem Stücke „hversú Noregr bygðizt", so bleibt natürlich auch bezüglich seiner die Sache immerhin in der Schwebe. Wenn ferner Hrókr hinn svarti und Útsteinn, welche das Gedicht für K. Hálf Parthei ergreifen lässt (141), zwar allerdings auch in der Sage unter den Hálfsrekkar mit aufgezählt werden, so ist doch auch diess nicht entscheidend, da auch die Mágus s. beide in gleicher Weise verwendet; dass Utsteinn auch in der Hálfs s. den Jarlstitel nicht führt, den das Gedicht ihm beilegt, kann dabei keinen Ausschlag geben, da auch die Mágus s., so wie sie uns gedruckt vorliegt, denselben nicht kennt, andererseits aber die Hálfs s. den Mann zu einem Sohne des Álfr jarl hinn gamli macht[3]), also dessen jarlsmässige Geburt anerkennt. Da beide Helden ausserdem auch noch in den Geschlechtsregistern der Flateyjarbók, und Hrókr überdiess auch in der Hrómundar s. Greipssonar vorkommt, ist aus ihrer Erwähnung vollends gar Nichts zu schliessen. Ebensowenig Werth lege ich darauf, dass der in unserer ríma einmal genannte K. Haki auch in der Hálfs s. erwähnt wird; die Zusammenstellung: „Haka líta og Hagbarð má" (74), deutet nämlich auf die Entlehung aus einer Quelle, welche beide Brüder, K. Hámunds Söhne, eben-

---

1) so z. B. Álfr für Hálfr, in cap. 15, S. 47; Álfsrekkar für Hálfsrekkar, cap. 10, S. 37. Die in der ríma zweimal vorkommende Variante Hálfdan für Hálfr ist natürlich bedeutungslos und einfach zu verwerfen.

2) vgl. Sturlúnga, I, cap. 1, S. 1; Landnáma, II, cap. 19, S. 120—1.

3) cap. 10, S. 36—37. Ich will übrigens nicht unterlassen zu bemerken, dass das oben erwähnte von Tóki Tókason handelnde Stück den Útsteinn ausdrücklich als Jarl bezeichnet; Flateyjarbók, II, S. 137.

falls bereits neben einander genannt hatte, also etwa, wenn ich von der Ynglínga s. absehen will[1]), aus der Snorra-Edda oder der Völsúnga saga[2]). Am Ehesten noch möchte ich mich dafür entscheiden, dass unter dem Könige Vikarr, welchen unser Gedicht mehrmals als einen streitbaren Helden nennt (77, 148, 174), der in der Hálfs s. erwähnte K. Vikarr Alreksson zu verstehen sei, welchen auch die Stammtafeln der Flateyjarbók aufführen[3]); an den in der sonst nicht benützten Gautreks s. auftretenden K. Vikarr Haraldsson möchte ich weniger denken, wiewohl ich zugeben muss, dass man auf Island schon frühzeitig beide nicht mehr gehörig zu scheiden wusste[4]). — Aus der Völsúnga saga könnte allenfalls, wie soeben bemerkt wurde, der Name der Brüder Haki und Hagbarðr geflossen sein, sowie etwa auch der Name des Völsúngr und der Völsúngar, sammt manchen anderen schon gelegentlich der Snorra-Edda erwähnten Namen; da indessen bezüglich ihrer aller auch diese letztere Quelle gedient haben kann, wage ich die Benützung jener ersteren weder zu bejahen noch zu verneinen. Aus demselben Grunde muss ich auch dahingestellt sein lassen, ob unser Dichter die Hrólfs saga kraka gebraucht habe. Der Name des Königs Hrólfr kraki selbst, dann der seines Kämpfers Böðvarr bjarki wird in dem Gedichte genannt, und auch auf die Zwölfzahl seiner Dienstmannen wird gelegentlich in diesem hingedeutet (149); aber alles Das liess sich aus der Snorra-Edda ganz ebensogut entnemen wie aus der Hrólfs s. kraka, und bildet somit für die Benützung der letzteren neben jener ersteren keinen hinlänglichen Beweis. — Nach allem Dem blieben unter den in Valhöll sitzenden Helden unseres Gedichtes nur noch einige wenige übrig, deren Herkunft noch zu bestimmen ist. Unter diesen wird K. Hálfdan hinn mildi in der Ynglínga s., der ausführlicheren Ólafs s. Tryggvasonar, den Geschlechtsregistern der Flateyjarbók und dem Fragmente „af Upplendínga konúngum" erwähnt[5]); Blót-Haraldr muss in einer Sage, welche die

1) Heimskríngla, cap. 25—27, S. 19—21; vgl. auch Saxo, VII, S. 338—50.
2) Skáldskaparm., cap. 75, S. 547; Völsúnga s., cap. 25, S. 180 (FAS. I).
3) Hálfs konúngs s., cap. 1—4, S. 26—28; Flbk, I, S. 25.
4) vgl. den Nachtrag der Skarðsárbók zur Landnáma, S. 326—28.
5) Heimskríngla, cap. 52, S. 39; FMS. I, cap. 1, S. 1; Flbk, I, S. 25 und 26, dann 39; FAS., II, cap. 2, S. 104.

Samsonar s. ens fagra erwähnt ohne sie doch des Näheren zu bezeichnen, eine hervorragende Rolle gespielt haben[1]); Andri jarl ist der Held der auf Island sehr beliebten Andra-rímur, welche im 16. Jahrhunderte von Sigurðr blindi gedichtet worden sein sollen[2]), und muss somit über ihn eine ältere Sage vorhanden gewesen sein, obwohl bereits Hálfdan Einarsson erklärt[3]), niemals eine solche zu Gesicht bekommen zu haben; endlich Hálfdan jarl will sich von mir überhaupt nicht bestimmen lassen, da jede nähere Bezeichnung fehlt und der Hálfdane in den Sagen gar viele auftreten: vielleicht ist an einen Mann dieses Namens zu denken, der, freilich nicht als Jarl bezeichnet, unter den Recken K. Hálfs genannt wird. Ausserdem aber erübrigt auch noch die Betrachtung derjenigen Persönlichkeiten, welche ausserhalb der Valhöll in unserem Gedichte auftreten, und die Feststellung der Quellen, aus welchen dessen Dichter dieselben entlehnt hat. Da bildet nun gewissermassen einen Uebergang einmal Geirmundr heljarskinn, welcher zwar hier nur als Bewohner von Valhöll in Betracht kommt, der aber doch zugleich eine geschichtliche Persönlichkeit ist; dass unser Dichter denselben ganz ebensogut aus der Landnáma oder Sturlúnga wie aus der Hálfs konúngs saga sich gehohlt haben konnte, ist bereits erwähnt worden, und hier nur noch nachzutragen, dass die Axt Rimmugýgr, welche unser Gedicht ihm beilegt, nach der Njála von Skarphèðinn, dem streitbaren Sohne Njáls, geführt wurde.[4]). Zweitens der Zwerg Greland, welcher nach der ríma (14) des Skíði Butterkiste geschmiedet haben soll; ich weiss denselben nur in der Samsonar saga fagra nachzuweisen, da der Grelent oder Greland, welchen die Karlamagnús s. widerholt nennt[5]), ein angesehener Ritter ist und kein Zwerg: ob aber die Grelends

1) Es heisst nämlich, bei Björner, Nordiska Kämpadater, S. 39: Enn fra Sigurdi er þaþ at seigia, at hann atti son viþ konu sinni Herborgu er Ulfur het, hans son var Sigurdur, er barþist vit Blot-Haralld, oc sigraþi hann, oc feck siþann Sesseliu dottur Kongs af Sikiley, oc er laung saga fra honum at seigia.

2) so nach Hálfdan Einarsson, Sciagraphia historiæ litterariæ Islandicæ, S. 87; vgl. dazu Jón Árnason, Þjóðsögur, I, S. 196.

3) ang. O., S. 116.

4) Njála, cap. 45, S. 70; cap. 93, S. 144.

5) S. 195, 245, 247, 259; 353, 355, 360, 361, 365, 368; 485.

s., deren Hálfdan Einarsson Erwähnung thut[1]), auf den einen oder anderen von Beiden sich beziehe, weiss ich nicht anzugeben. Drittens endlich der norwegische Zauberer Ölmóðr, mit welchem Skíði auf seiner Traumreise nach Norwegen in Streit geräth, der aber doch als eine entschieden reale Persönlichkeit gefasst wird, da es von ihm ausdrücklich heisst, er habe das eiserne Beschläge von Skíði's Stock, das eben gelegentlich jenes Streites dem Bettler verloren gieng, des anderen Tages noch aufzuzeigen vermocht; woher der Dichter seine Figur genommen habe weiss ich in keiner Weise anzugeben, da an den Ölmóð Hörðakárason der Heimskríngla und so mancher anderer geschichtlicher Sagen eben doch nicht gedacht werden kann. Im Uebrigen aber treten neben Skíði, welcher natürlich eine vom Dichter selbst erfundene Persönlichkeit ist, und für welchen dieser aus der Svarfdæla höchstens den, auch sonst öfter vorkommenden, Namen entlehnt haben konnte, nur noch 3 Männer in dem Gedichte auf, und zwar alle 3 ganz entschieden geschichtliche Persönlichkeiten, nämlich þorgils Oddason, Hvammsturla, der jedoch hier stets Sturli oder Stulli genannt wird, endlich þorleifr beiskjaldi, oder richtiger geschrieben beiskaldi. Alle drei Häuptlinge werden in der Sturlúnga, der Landnáma, den Annalen und einer Reihe anderer Quellen oft genug erwähnt; aber nur in der erstgenannten Sage wird weitläufiger von ihnen und ihren Beziehungen zu einander gehandelt, und aus ihr muss demnach unser Dichter doch wohl geschöpft haben. Dabei darf nicht unbemerkt bleiben, dass derselbe die Gleichzeitigkeit der 3 Männer im Ganzen vollkommen richtig aufgefasst hat, wenn es auch nicht an einem kleinen chronologischen Verstosse fehlt, der sich aus einem Irrthume des Gedächtnisses leicht erklärt, oder auch als eine poëtische Licenz leicht entschuldigt. Wir finden nämlich zunächst den þorgils Oddason bereits um das Jahr 1120 als mächtigen Häuptling zu Staðarhóll ansässig, zu der Zeit also, da er seinen bekannten Streit mit Hafliði Mársson durchzufechten hatte[2]). Ebenda sitzt derselbe noch in den Jahren 1135—36, zu welcher Zeit Sigurðr slembidjákn sich bei

---

1) ang. O., S. 102.

2) Sturlúnga s., I, cap. 6, S. 8; II, cap. 8, S. 53.

ihm aufgehalten haben soll[1]). Im Jahre 1151 starb er[2]); ein Jahr zuvor aber hatte er seinen Hof sammt seiner Häuptlingschaft an seine Söhne übergeben, um selber nach þíngeyrar überzusiedeln[3]), wie es scheint um in dem dortigen Kloster sein Leben zu beschliessen. Sturla þórðarson aber kaufte den Hof zu Hvammr, von welchem er fortan seinen Beinamen erhielt, zu eben der Zeit, da þorgils nach þíngeyrar zog, dem Böðvarr Barkarson ab[4]), welcher ihn selber erst von den Söhnen eines Priesters þorkell gekauft hatte[5]); im Jahre 1114 geboren[6]), bewohnte er sodann diesen Hof bis an seinen Tod, der im Jahre 1182 oder 1183 eintratt[7]). þorleifr beiskaldi endlich sass bereits im Jahre 1148 auf dem Hofe im Hítardalr, als Bischof Magnús Einarsson auf demselben mit zahlreichen anderen Leuten verbrannte[8]), und bewohnte denselben andererseits auch noch im Jahre 1198, in welchem er der Translation des heiligen þorláks beiwohnte[9]), und somit doch wohl bis zu seinem Tode, der in das Jahr 1200 fällt[10]); oft genug nennt ihn ferner die Sturlúnga unter den Gegnern Hvamm-Sturla's[11]), sodass es nicht auffallen kann, wenn auch unser Gedicht ihn zu diesem in einen gewissen Gegensatz bringt. Ein Verstoss gegen die streng geschichtliche Chronologie liegt hiernach lediglich darinn, dass unser Dichter den Sturla bereits zu derselben Zeit zu Hvammr wohnen lässt, in welcher þorgils zu Staðarhóll gesessen war, während derselbe doch in Wahrheit jenen Hof erst bezog, als dieser den seinigen abgab; aber die Differenz beträgt nur ein einziges Jahr, und Sturla war stets unter dem Namen Hvamm-Sturla be-

---

1) Heimskríngla, Haralds s. gilla, cap. 15, S. 719—20; Ínga s. Haraldssonar, cap. 9, S. 218—20; Morkinskinna, S. 204—5.
2) Íslenzkir Annálar, h. a.
3) Sturlúnga, II, cap. 12, S. 60.
4) ang. O.
5) Sturlúnga, II, cap. 10, S. 56.
6) Islenzkir Annálar, h. a.; Sturlúnga, III, cap. 4, S. 205.
7) Guðmundar biskups s., cap. 10, S. 426—27; Íslenzkir Annálar, a. 1182 und 1183.
8) vgl. Sturlúnga, II, cap. 28, S. 87—88, mit Húngurvaka, cap. 15, S. 78—79.
9) þorláks bps s., cap. 27, S. 123; Páls bps s., cap. 7, S. 133.
10) Páls bps s., cap. 20, S. 147; Guðmundar bps s., cap. 35, S. 466; Íslenzkir Annálar, h. a.
11) vgl. II, cap. 14, S. 66—67; cap. 24, S. 79; cap. 28, S. 87—89; cap. 29—30, S. 91—93; cap. 34, S. 100.

kannt, er war überdiess schon völlig erwachsen zu der Zeit da þorgils nach þingeyrar zog, und hatte, ehe er den Hof zu Hvammr kaufte, bereits in dessen nächster Nachbarschaft, nämlich zu Staðarfell bei seinem Vater þórðr Gilsson, gewohnt[1]): wer wollte sich an einer so unbedeutenden Abweichung von der chronologischen Correctheit bei einem Dichter, und zumal bei einem humoristischen Dichter wohl stossen? — Aber neben den Persönlichkeiten, welche in der Skíðaríma erwähnt werden, kommen auch noch Dinge ganz anderer Art in Betracht, wenn es gilt die Quellen zu bestimmen, aus welchen deren Dichter geschöpft hat. Da fällt mir z. B. der Name smjörsvín, d. h. Butterschwein, auf, mit welchem das Butterkistchen Skíði's ständig bezeichnet wird (vgl. zumal 13—14). Wohl mag diese Benennung von dem schmierig-fetten Aussehen hergenommen scheinen, welches ausdrücklich dem Behältnisse beigelegt wird; aber doch kann ich, wenn ich daran denke, dass der kunstreiche Zwerg Greland dasselbe verfertigt haben soll, mich nicht enthalten an den herrlichen Helm zu denken, welchen erst K. Áli von Norwegen, und nach ihm K. Aðils von Schweden besass, und welcher den Namen Hildigöltr oder Hildisvín trug[2]): schwerlich hätte der Dichter dem Kästchen seinen Namen gegeben und dasselbe von Zwergen geschmiedet sein lassen, wenn er nicht damit jenen allerdings wunderlichen Helmnamen hätte verspotten wollen. Widerum erzählt unser Gedicht, wie Skíði im Kampfe mit Fáfnir, der ihm in Wurmsgestalt gegenübertritt, diesem einen Zahn ausschlägt, den er sofort in seinen Ranzen wirft (161—65); bei seinem Erwachen findet sich dieser Zahn wirklich vor, er ist 20 Mark schwer, und wird zu einem Bischofsstabe für die Domkirche zu Hólar verarbeitet, dem schönsten den sie dorten haben (199—200). Schon das alles Mass überschreitende Gewicht, welches dem Zahne beigelegt wird, dann auch dessen humoristische Bezeichnung als „skákmanns efni", d. h. passendes Material zur Anfertigung einer Schachfigur, zeigt deutlich, dass es auch hier wider auf eine Satire abgesehen ist; unwillkürlich erinnert man sich aber dabei an eine Erzählung die sich in der Nornagests saga

---

1) Undir Felli á Syðriströnd, heisst es in der Sturlúnga, II, cap. 9, S. 55, und cap. 11, S. 58.

2) Skáldskaparm., cap. 44, S. 394.

der Flateyjarbók findet[1]. Sigurðr Fofnisbani, erzählt hier Nornagestr, habe einmal mit dem Griffe seines Schwerdtes Gram dem Starkaðr zwei Backenzähne ausgeschlagen, deren einen er selber aufgehoben habe; der habe 6—7 Unzen gewogen, und sei dann hinterher in Dänemark an ein Glockenseil gehängt, und als Merkwürdigkeit gezeigt worden. Es kann füglich dahingestellt bleiben, ob der Zahn Starkað's, welchen Heinrich von Meldorp um die Mitte des 13. Jahrhunderts besessen haben soll, und dessen Länge auf $1^1/_2$, dessen Umfang auf 12 Daumen angegeben wird[2], mit jenem von Nornagest erwähnten identisch gewesen sein möge oder nicht; dafür muss aber noch daran erinnert werden, dass nach den isländischen Annalen ein Bruder Árni Ólafsson im Jahre 1405 irgendwo in Afrika ebenfalls einen Zahn desselben Starkaðr gamli gesehen haben wollte, der abgesehen von dem Theile, der im Fleische gesteckt hatte, einer Handbreite lang und breit gewesen sein sollte. Man sieht also, dass um die Grenzscheide des 14. und 15. Jahrhunderts auf Island mehrfach von einem Zahnungeheuer die Rede war, das von einem der Helden der Vorzeit herrührend, zu dem Zahne Fáfnir's in unserem Gedichte Veranlassung gegeben haben konnte. Aber noch mehr. Wenn unser Gedicht den Beginn zu dem Beschläge, das er für Skíði's Stock schmieden soll, einen halben fjórðúngr (= 10 Mark) Eisen nemen (103), und dieses Beschläge selbst hinterher voll 8 Mark wiegen lässt (192), so fehlt es auch hiefür nicht an Parallelen; Nornagestr z. B. zeigt an K. Ólaf Tryggvason's Hof einen Büschel Haare aus dem Schwanze des Grani, des bekannten Pferdes Sigurð's des Fáfnistödters, und der war 7 volle Ellen lang[3], und Bruder Árni sah neben jenem Zahne in Afrika auch noch den Schwerdtgriff desselben Sigurð's, der volle 10 Schuhe in der Länge, und dessen kupferner Knopf allein schon eine ganze Spanne gemessen haben soll. Es begreift sich, dass solche Berichte einen Dichter, der sich ohnehin die Verspottung der überschwänglichen Fabelsagen über die Vorzeit zur Aufgabe gewählt hatte, zu einem be-

1) Flbk, I, cap. 287, S. 354; bei Bugge, cap. 6, S. 66—67.
2) Arrild Hvitfeldt, Danmarkis Rigis Krönicke, I, S. 14, und S. 288, (der Folioausgabe).
3) Flbk, I, cap. 288, S. 354; bei Bugge, cap. 7, S. 67.

sonderen Ausfalle wohl reizen konnten. Die Butter freilich, die er seinen Skíði aus Valhöll mitbringen lässt, ist lediglich seine eigene Erfindung; aber wenn er erzählt (198), wie man versuchsweise von dieser Hunden vorgeworfen habe, und wie diese an den Folgen ihres Genusses gestorben seien, so ist diess ein Zug, den er bereits aus älteren Sagen entlehnen konnte[1]), und in gleicher Weise findet auch der andere Zug, dass Skíði's doppeltes Paar zerrissener Schuhe als Wahrzeichen dafür dienen muss, wie weit er in der Nacht gewandert sei (193), in mehreren älteren Sagen, und darunter auch wider in der Nornagests s., sein Vorbild[2]).

Fasse ich nun das Bisherige zusammen, so lässt sich meines Erachtens daraus eine Reihe nicht uninteressanter Ergebnisse gewinnen. Die von dem Dichter der Skíðaríma benützten Fabelsagen sind fast durchgängig nationale, der Form nicht nur sondern auch dem Inhalte nach. Nur die Bragða-Mágus s. und die Samsonar s. fagra, sowie die von Blótharald und Andri jarl handelnden Sagen scheinen ihrem Stoffe nach entschieden als ausländische Producte bezeichnet werden zu müssen, und wie wenig sind selbst diese für fremdländische Persönlichkeiten oder Sagenzüge in Anspruch genommen. Neben den ungeschichtlichen kennt ferner unser Dichter auch die geschichtlichen Quellen seiner einheimischen Vorzeit, und zwar einzelne Íslendíngasögur sowohl als einzelne Noregs konúnga sögur; diese wie jene verwendet er mit gleichem Geschicke, und wenn er von beiden vergleichsweise nur in geringem Umfange Gebrauch macht, so liegt diess augenscheinlich in der Beschaffenheit des von ihm gewählten Thema's, nicht in dem beschränkten Masse seiner Kenntniss jener Geschichtswerke begründet. Er greift endlich mit allen Waffen des Witzes und Humores die verkehrte Richtung auf das Ueberspannte und Abentheuerliche an, welche die spätere isländische Litteratur im Gegensatze zur klassischen Periode der Sagenschreibung eingeschlagen hatte, und sucht, indem er sich sozusagen den Herodes zu überherodesen bestrebt, für die Rückkehr zu einem einfacheren und gesünderen Geschmacke seine Lanze einzulegen. Zumal in dieser letzteren Beziehung

1) vgl. z. B. die oben schon angeführte Stelle Odda, cap. 32, S. 34 der Stockholmer Ausgabe, u. dgl. m.

2) Flbk, I, cap. 289, S. 357; vgl. auch Ragnars s. loðbrókar, cap. 13. S. 276—77 (FAS., I).

scheint unser Gedicht auf den ersten Blick einen ganz entschieden modernen Charakter zu tragen, und möchte man sich frischweg versucht fühlen, in demselben ein Erzeugniss einer Zeit zu erkennen, welche dem Widererwachen der Bekanntschaft mit der altisländischen Litteratur, wie solches im 17. Jahrhunderte sich geltend zu machen begann, erst auf dem Fusse folgte. Mit einer derartigen Anname würde man indessen schwer fehlgehen, und eine soweit möglich eingehende Untersuchung der Entstehungszeit unseres Gedichtes führt uns unzweifelhaft auf ein ungleich höheres Alter desselben. Bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird dasselbe nämlich angeführt, und zwar ziemlich gleichzeitig von dem gelehrten isländischen Bauern Björn Jónsson zu Skarðsá (geb. 1574; † 1655), und von Jón Guðmundsson (geb. 1574, † um 1650), einem anderen, unter der Bezeichnung Jón málari oder Jón lærði vielfach besprochenen Isländer. Die einschlägige Stelle der, jedenfalls noch vor der Mitte des 17. Jahrhunderts geschriebenen, grönländischen Annalen Björn's von Skarðsá wird später noch vollständig mitzutheilen sein, und mag darum hier die Bemerkung genügen, dass sie die beiden letzten Verszeilen der Skíðaríma bereits ganz ebenso anführt, wie dieselben in unserem Gedichte zu lesen sind; Jón lærði aber erwähnt in einem im Jahre 1644 geschriebenen Werkchen, welches den Titel „Tidfordrif“ trägt und von welchem seine eigenhändige Hs. noch in AM. 727, 4to erhalten ist[1]), einer ríma, welche von einem Bettler Namens Skíði erzähle, der zur Zeit des Hvamm-Sturla und þorleifr beiskaldi nach Valhöll geführt worden sei, und von dort allerlei Wahrzeichen zurückgebracht habe, während er doch in Wirklichkeit im Hítardalr übernachtet, und statt seiner vermeintlichen Kämpfe in Valhöll fünf arme Leute todtgeschlagen habe. Um ein halbes Jahrhundert später fand es der Verfasser der beliebtesten Hauspostille Islands, Jón þorkelsson Vídalín, welcher in den Jahren 1698—1720 das Bisthum Skálholt inne hatte, der Mühe werth, die Skíðaríma in lateinische Hexameter zu übersetzen, wie er sich denn überhaupt gerne mit der Verfertigung lateinischer Verse beschäftigte[2]); er kam indessen nur bis zu den Worten der 113. Strophe:

1) Vgl. Guðbrand Vigfússon's Vorrede zu Jón Árnason's þjóðsögur, I, S. XIV.
2) Vgl. Finn Jónsson, historia ecclesiastica Islandiæ, III, S. 694, Anm., sowie Ný félagsrit, VII (1847), S. XIII, und S. XV—XVI.

„Högni ræðr hverr hana á,
því hún er hans einka dóttir“,

worauf dann nach des Bischofes Tod ein isländischer Student in Kopenhagen, Jón Árnason († 1740), die zweite Hälfte des Gedichtes vollends übersetzte[1]). Um jene Zeit muss das Gedicht überhaupt in Kopenhagen nicht unbekannt gewesen sein, da nicht nur þormóðr Torfason desselben in seiner „Series Dynastarum et Regum Daniæ“ (1702) unter den ihm bekannten isländischen Litteraturdenkmälern Erwähnung thut[2]), sondern auch der Däne Christian Friderik Wadskjaer in seinem „Poetisk Skueplads paa Christiansborg Slotsplads“ (1741) seiner gedenkt; um so auffälliger ist, dass Suhm nur wenig später (1775) erklären musste, dass es ihm nicht habe gelingen wollen dasselbe aufzutreiben[3]). Eggert Ólafsson, der bekannte isländische Gelehrte und Dichter († 1768) hatte inzwischen in seiner, nach seinem Tode von Jón Eiríksson und Gerhard Schöning herausgegebenen Reisebeschreibung (1772) unter Bezugname auf Wadskjær einige Mittheilungen über den Inhalt der Skíða-ríma gemacht[4]), bei welchen freilich auffällt, dass nach ihnen Skíði die Freyja, nicht die Hildr heirathen, und von der Frigg, nicht von der Freyja, seinen Buttervorrath erhalten soll; indessen mag es sich dabei ja wohl um einen blosen Gedächtnissfehler handeln, der um so entschuldbarer ist, da Eggert das Lied überhaupt nur gelegentlich der Bereitung sauerer Butter, und als Beleg für deren Alter citirt. Der gelehrte Rector der Domschule zu Hólar, Hálfdan Einarsson, kennt das Gedicht ebenfalls, und zwar nicht nur dessen Original, sondern auch dessen vorhin erwähnte lateinische Uebersetzung (1777[5]), und um ein halbes Jahrhundert später finden wir dasselbe auch wider in Kopenhagen gekannt und benützt, und zwar von dem dänischen Bischofe Peter Erasmus

---

1) Vgl. Hálfdan Einarsson, Sciagraphia, S. 47; Finn Jónsson, ang. O., II, S. 395, Anm. a; Finn Magnússon, Catalog. Bodley., S. 8.
2) Ich benütze die zweite (Titel-) Ausgabe, welche unter dem Titel: Universi septentrionis Antiquitates, seriem Dynastarum et Regum Daniæ — — exhibentes, im Jahre 1705 erschienen ist; vgl. deren S. 9.
3) Critisk Historie af Danmark, II, S. 678.
4) Eggert Olafsens og Biarne Povelsens Reise igiennem Island, S. 27—28.
5) Sciagraphia, S. 47.

Müller sowohl (1818[1]) als von dem isländischen Antiquare Finnr Magnússon[2]), von welchem letzteren denn auch eine in der Bodleyana aufbewahrte Hs. der Skíðaríma herstammt[3]). So reichen demnach unsere Nachweise über die Existenz des Gedichtes jedenfalls bis zum Jahre 1644 hinauf, und da bereits die ersten dasselbe erwähnenden Berichte über dessen Inhalt sich concludent aussprechen oder Verse desselben citiren, und überdiess Bischof Jón Vídalín's Uebersetzung zwischen ihnen und der Gegenwart ein willkommenes Mittelglied bildet, kann auch die Identität des uns vorliegenden Gedichtes mit dem damals vorhandenen keinem Zweifel unterliegen. Aber selbstverständlich ist damit nur eine Endgrenze für die mögliche Entstehungszeit desselben gewonnen, in keiner Weise dagegen diese selber bestimmt. Genauere Angaben über die Entstehungszeit nicht nur, sondern auch über den Verfasser des Gedichtes werden uns nun freilich mehrfältig gemacht; aber leider wollen dieselben mit einander ganz und gar nicht übereinstimmen.

Unser ältester Gewährsmann, Björn von Skarðsá, spricht sich in seinen „Grænlands Annálar[4])", und zwar in einem Stücke derselben, welches sich als einen Auszug „úr reisubók Bjarnar bónda Einarssonar, er bæði var kendr Vatnsfjarðar-Björn ok stundum Jórsalafari", bezeichnet, über beide Punkte folgendermassen aus[5]): „Með honum var í för Einar fóstri, skáld hans ok skemtunarmaðr, er skemta skyldi hvörn sunnudag, þriðjudag ok fimtudag, nær þeim þóttu skemtunartímar vera. Fróðir menn segja, at sá Einar fóstri hafi kveðit Skíðarímu til skemtunar einn tíma, sem honum bar at skemta, þar er ok svo at orði komizt í endíngu kveðlíngsins:

Hèr skal suðra sjáfarrok
sunnudagsins bíða.

---

1) Sagabibliothek, II, S. 397—99, 453, 579, 588, 623.

2) Vgl. dessen Priscæ veterum borealium mythologiæ lexicon (1828), S. 523 der Separatausgabe, oder S. 795 der Ausgabe im dritten Bande der Sæmundar-Edda; ferner Grönlands historiske Mindesmærker, I (1838) S. 116—8, und II, S. 439, Anm. Auch bei diesem Verfasser kehrt übrigens, ang. O., I, S. 117 die Verwechslung der Hildr mit Freyja wider.

3) Vgl. seinen Catalogus criticus et historico-literarius Codicum CLIII manuscriptorum borealium, præcipue Islandicæ originis, qui nunc in bibliotheca Bodleiana adservantur (1832), S. 8.

4) Vgl. über dieses Werk Finn Magnússon, in: Grönlands hist. Mindesm., I, S. 83—85.

5) ang. O., S. 112. Ebenda, S. 118, wird unter Berufung auf dasselbe Reisewerk Einarr fóstri nochmals als Björns Begleiter und als ein guter Dichter genannt, ohne dass doch dabei unserer ríma nochmals specielle Erwähnung gethan würde.

Hann kvað ok Skaufhalabálk ok barngælur, svo sem hann nefnir í endíng bálksins: „Hefir bálk þenna
ok barngælur
ort ófimligr
Einar fóstri“.

Als den Dichter der Skíðaríma bezeichnet uns somit Björn einen Mann Namens Einarr fóstri, von welchem er versichert, dass derselbe auch noch zwei andere Gedichte verfertigt habe, ein Kinder- oder Wiegenlied (barngælur[1]) und ein Fuchslied; skaufhali, d. h. Zottelschwanz, ist nämlich einer der zahlreichen verblümten Namen, die man auf Island dem Fuchse beizulegen pflegt, weil es für gefährlich gilt, denselben nach Sonnenuntergang bei seinem rechten Namen (refr, tóa) zu nennen.[2]) Er giebt aber ausserdem auch noch an, dass dieser Einar den Björn Einarsson auf seiner Fahrt nach Grönland begleitet, und dabei die Verpflichtung gehabt habe, an jedem Dienstage, Donnerstage und Sonntag die ganze Schiffsgesellschaft zu unterhalten, falls diese anders solches wünschen würde. Endlich berichtet er auch noch speciell, dass derselbe an einem dieser Unterhaltungstage unterwegs einmal unsere Skíðaríma zum Besten gegeben habe, und hierauf soll es sich denn auch beziehen, dass deren Schlussverse auf eine Fortsetzung der poëtischen Unterhaltung am nächsten Sonntage verweisen. Nun wissen wir, dass Björn Einarsson († 1415), ein Sohn der berühmten Grundar-Helga, und der Vater der kaum weniger berühmten Vatnsfjarðar-Kristín, im Jahre 1385 auf einer seiner ebenso zahlreichen als weitausgedehnten Reisen nach Grönland verschlagen wurde, dass er nach zweijährigem Aufenthalte daselbst im Jahre 1387 nach Island zurückkehrte, und dass er im nächstfolgenden Jahre nach Norwegen hinübergieng; wir dürfen sogar vermuthen, dass er zu jenen Isländern gehört habe, welche laut einer Urkunde vom 17. Mai 1389 daselbst wegen unbefugten Handels auf Grönland in Untersuchung gezogen wurden[3]). Sind demnach die Angaben Björns von Skarðsá richtig, so

---

1) vgl. Örvar-Odds s., cap. 18, S. 284 (FAS. II).
2) vgl. meine Isländische Volkssagen der Gegenwart, S. 169.
3) Íslenzkir Annálar, a. 1385—89; die Urkunde findet man abgedruckt in Grönl. hist. Mindesm., III, S. 139—41.

muss die Entstehung unseres Gedichtes bereits in die Jahre 1385—87 fallen; aber gerade diese Richtigkeit seiner Angaben will mir denn doch nur sehr wenig verbürgt scheinen. Die Reisebeschreibung des Jórsalabjörn, aus welcher er uns einen Auszug giebt, war zwar zur Zeit des Arngrímr lærði noch vorhanden, wie dieser selber ausdrücklich versichert (1643[1]); aber am Ende des vorigen Jahrhunderts (1774) hatte sie Bischof Finnr Jónsson bereits als verloren zu bezeichnen[2]), und auch seitdem hat sich keine Spur derselben mehr aufgefunden. Wieweit die auf Einar fóstri bezüglichen Notizen wirklich aus jenem Itinerare geschöpft, oder wieweit sie etwa eigene Zuthat des Verfassers der grönländischen Annalen seien, lässt sich demnach jetzt nicht mehr feststellen, und da Björn Jónsson die Frau des Jórsalabjörn in seinem Excerpte Ólöf nennt, während doch mit aller Bestimmtheit bekannt ist, dass sie Solveig hiess, da er ferner den Mann auf der Heimreise von seiner Pilgerfahrt nach Grönland verschlagen werden lässt, während wir doch wissen, dass ihn dieses Missgeschick bereits auf seiner Ausfahrt traff[3]), darf jedenfalls als erwiesen gelten, dass er seine Vorlage in höchst sorgloser Weise widergegeben hat. Dass auch in Bezug auf den Dichter der Skíðaríma ein änliches Versehen mit untergelaufen wäre, ist demnach von Vornherein als recht wohl möglich anzusehen; ein Versehen braucht man aber nicht einmal anzunemen um den hieher bezüglichen Angaben ihre Beweiskraft zu bestreiten, da ja die Worte des Verfassers, genau abgewogen, überhaupt nur sagen, dass in dem Itinerare Einars als eines Reisebegleiters Jórsalabjörn's gedacht worden sei, welcher sich verpflichtet habe 3mal wöchentlich durch seine Verse oder Erzählungen für die Unterhaltung der Leute zu sorgen, wogegen er bezüglich der Skíðaríma sich ausdrücklich nur auf die Angaben „kundiger Leute", also nicht auf das Itinerar beruft, und bezüglich des Wiegenliedes und des Fuchsliedes gar keine Gewähr für seine Angaben in Bezug nimmt. Es ist demnach

1) Specimen Islandiæ historicum, et magna ex parte chorographicum, S. 154.

2) Hist. eccles. Island., II, S. 397.

3) Vgl. Grönl. hist. Mindesm., I, S. 110, Anm. 3, und dazu S. 114, Anm. 4; ferner III, S. 436, und dazu S. 439, Anm. 5. Björn von Skarðsá selber nennt anderwärts Jórsalabjörns Frau bei ihrem richtigen Namen Solveig; so nicht nur in seinen Annálar, I, S. 240, sondern auch in jenem Auszuge aus des Ersteren Itinerar selbst, Grönl. hist. Mindesm., III, S. 438

recht wohl möglich, dass nach beiden Seiten lediglich eine spätere Combination den Angaben Björns von Skarðsá zu Grunde liegt. Bezüglich des Skaufhalabálkr, welchen derselbe indessen mit Unrecht von den barngælur zu unterscheiden scheint, mit denen er doch zusammengefallen sein dürfte, mag er selbst Einars Verfasserschaft aus der am Schlusse vorfindlichen Nennung seines Namens geschlossen haben, und wirklich soll der Anfang dieses Gedichtes, der in AM. 603. 4to noch erhalten ist, nach Finn Magnússon's Angabe[1]) dessen Entstehung zur Zeit des Jórsalabjörn beweisen; bezüglich der Skíðaríma dagegen mochten die „kundigen Männer", auf die er sich beruft, allenfalls die Schlussworte des Gedichtes, welche die Fortsetzung der Unterhaltung für den nächsten Sonntag in Aussicht stellen, mit der Nachricht des Itinerars, dass Einarr fóstri jeden Dienstag, Donnerstag und Sonntag die Gesellschaft zu unterhalten gehabt habe, combinirt und lediglich aus dieser Combination auf dessen Verfasserschaft einen Schluss gezogen haben. Als geschichtlich sicher kann meines Erachtens diese Verfasserschaft, und insoweit auch die Entstehung des Gedichtes am Schluse des 14. Jahrhunderts, nicht gelten.

Mit dieser ersten Ueberlieferung berührt sich auf das Genaueste eine zweite, welche einen gewissen Sigurðr fóstri þórðarson zum Dichter der Skíðaríma und zugleich zum Leibpoëten des Jórsalabjörn macht. Diese Tradition wird vertreten durch Bischof Finn Jónsson (1774[2]), Rector Hálfdan Einarsson (1777[3]), sowie durch den verdienten Sysselmann Jón Espólín (1821[4]); dieselbe muss indessen noch älter sein, da sich bereits bei Wadskjaer (1741) und Eggert Ólafsson die Angabe findet, dass die Skíðaríma von einem isländischen Hofdichter des norwegischen Königs Sigurðr Jórsalafari († 1130) verfasst worden sei[5]), — eine Angabe, die allerdings, wie diess Hálfdan Einarsson sowohl als Finn Magnússon bereits längst bemerkt haben, vollkommen unbegründet ist, die sich aber doch wohl nur unter der Voraussetzung erklären lässt,

---

1) ang. O., I, S. 117.
2) Hist. eccles. Island., II, S. 395.
3) Sciagraphia, S. 47.
4) Íslands Árbækr, I, cap. 86, (I, S. 112).
5) Reise igiennem Island, S. 27; Wadskjær's Werk liegt mir nicht selber vor, aber Finn Magnússon giebt ihm ausdrücklich den Irrthum schuld, Grönl. hist. Mindesm., I, S. 117.

dass eine ihr zu Grunde liegende ältere Ueberlieferung den Dichter selbst Sigurð, und seinen Herrn Jórsalafari genannt hatte. Woher aber diese Ueberlieferung den Namen des Sigurðr fóstri hatte, welcher sie allein von der vorigen unterscheidet, dann worauf sich ihre Angaben über dieses Mannes Beziehungen zu Jórsalabjörn und andererseits zur Skíðaríma gründen, weiss ich in keiner Weise anzugeben. Da Jón Espólín von seinem Sigurð fóstri fast wörtlich Dasselbe erzählt, was Björn von Skarðsá von seinem Einar fóstri, möchte man allenfalls vermuthen, es möge in irgend einer Hs. der grönländischen Annalen dieses letzteren dieser Name statt jenes anderen eingesetzt worden sein; aber Dem widerspricht, dass nur Einars Name zu den angeführten Versen des Skaufhalabálks passt, den freilich auch Espólín von Sigurð gedichtet sein lässt. Espólín, der anderwärts den Oddr leppr als einen Bruder oder doch Halbbruder des Sigurð fóstri nennt[1]), und ausdrücklich erwähnt, dass derselbe eine ansehnliche Nachkommenschaft hinterlassen habe, muss augenscheinlich mehr von dem Manne gewusst haben; aber Alles in Allem genommen scheint mir nicht unmöglich, dass bei ihm sowohl als bei seinen Vorgängern lediglich der bekanntere von den beiden, mit dem gleichen Beinamen gekennzeichneten Dichtern für den unbekannteren in die Stelle Björns von Skarðsá hineincorrigirt worden sei. Insoweit mag also Finn Magnússon Recht haben, wenn er Hálfdan Einarssons und Jón Espólíns Angaben über den Namen des Dichters als irrig verwirft, und an der Ueberlieferung Björns von Skarðsá festhält[2]); aber wenn er selber den Einar fóstri bald als þorláksson bezeichnet[3]), bald als þórðarson[4]), und die Dichtung der Skíðaríma bald dem Jahre 1360 zuweist[5]), bald aber den Jahren 1385—87, denen die Grönlandsfahrt Jórsalabjörns angehört, so bleibt er sich selber nicht consequent, und

1) Jenes am ang. O., I, cap. 51, S. 69; cap. 73, S. 96; cap. 86, S. 112; II, cap. 2, S. 54; Dieses Bd. VII, S. 118. Ueber Odd, der in den Jahren 1406—20 Lögmann war, handelt Jón Sigurðsson, im Safn til sögu Íslands, II, S. 79—80, jedoch ohne dabei des Sigurð fóstri zu erwähnen.
2) Grönl. hist. Mindesm., I, S. 116—18; II, S. 439, Anm.
3) ang. O., I, S. 116.
4) Catal. Bodley., S. 8.
5) ang. O.

die obigen Einwände gegen Björns von Skarðsá Glaubwürdigkeit bleiben durch seine Erörterung ohnehin ganz und gar unwiderlegt. Theodor Möbius, welcher in der Vorrede zu seiner „Edda Sæmundar hins fróða", (1860), S. X, gelegentlich auf die Skíðaríma zu sprechen kommt, und dieselbe um 1360 von Einarr þorláksson fóstri gedichtet sein lässt, hat insoweit doch wohl nur Finn Magnússon's Angaben im Auge gehabt, ohne sich zu deren Prüfung veranlasst zu sehen.

Neben diesen beiden, unter sich so verwandten Ueberlieferungen stand nun aber noch eine dritte, von ihnen weit abliegende, deren Kenntniss ich einer freundlichen Mittheilung Guðbrandr Vigfússon's verdanke. Erlendr Ólafsson nämlich, ein Bruder des bekannten Jón Ólafsson von Grunnavík, und selbst längere Zeit Sysselmann in der Ísafjarðarsýsla († 1772), soll nicht nur die älteste der noch vorhandenen Hss. des Gedichtes geschrieben, sondern zugleich auch über dessen Entstehung sich ausgesprochen haben; seine Angaben aber sollen ganz anders lauten als die obigen. Auch er erklärt zwar den Einar für den Dichter der Skíðaríma; aber er macht denselben nicht zum Begleiter Jórsalabjörns, sondern zum Leibdichter der Ólöf hin ríka, Loptsdóttir. Diese war mit dem Ritter Björn þorleifsson verheirathet, dessen Mutter Jórsalabjörns Tochter, die oben schon gelegentlich erwähnte Vatnsfjarðar-Kristín, gewesen war, und sie soll, als englische Seeleute im Jahre 1467 diesen ihren Mann erschlagen hatten, blutige Rache um ihn geübt, ja sogar eine Reise nach Dänemark eigens in der Absicht unternommen haben, um K. Christian I. zum Kriege gegen die Engländer zu bestimmen[1]); auf der Heimfahrt nun von Dänemark sei ihr Schiff in unbekannte Gegenden verschlagen worden, und bei dieser Gelegenheit habe Einarr zur Aufheiterung der ganzen Gesellschaft unsere Skíðaríma vorgetragen. Nun beachte man, dass von Björn þorleifsson und seiner Ólöf erzählt wird, wie sie einmal nach Grönland verschlagen, und dort von ein paar Unholden, denen sie sich freundlich erwiesen, aus grosser Noth errettet wurden[2]), während eine ganz äuliche Geschichte auch von Jórsalabjörn

---

1) vgl. Jón Espólín, ang. O., II, cap. 54, S. 69; ferner Finn Magnússon, in der Nordisk Tidsskrift for Oldkyndighed, II, S. 124—26.

2) Jón Egilsson, Biskupa-Annálar, S. 58 (im Safn til sögu Íslands, I); vgl. Grönl. hist. Mindesm., III, S. 468—70.

und seiner Frau berichtet wird[1]), und zwar berichtet durch denselben Björn von Skarðsá in demselben Auszuge aus des Ersteren Reisebericht, aus welchem auch die oben besprochenen Angaben entlehnt sind; man erinnere sich ferner, dass Björn von Skarðsá gerade in diesem Auszuge die Frau Jórsalabjörn's Ólöf nennt, während sie doch Solveig hiess, was doch wohl nur aus einer Verwechslung mit jener Ólöf zu erklären ist, die des Björn þorleifsson Frau war. Liegt da nicht die Vermuthung nahe, dass Björn von Skarðsá sich erlaubt haben möge in seinen Auszug aus Jórsalabjörns Itinerar Erzählungen einzumischen, die er aus ganz anderer Quelle bezogen hatte, und dass er hinsichtlich dieser anderweitigen Nachrichten nicht gehörig geschieden habe zwischen den Ueberlieferungen, welche sich auf Björn Einarsson und dessen Frau Solveig, und den anderen, welche sich auf Björn þorleifsson und dessen Frau Ólöf bezogen? Die Namensgleichheit, welche zwischen beiden Männern bestand, die Geringfügigkeit des Zeitabstandes, welche beide von einander trennte, die hervorragende Rolle endlich, welche beide in den Traditionen des Landes spielten, mochte eine solche Verwechslung in der Volksüberlieferung leicht möglich machen, und Björn von Skarðsá, der bekanntlich ganz und gar kein kritischer Kopf, vielmehr stets geneigt war aus den ihm zugänglichen Notizen ohne viel deren Verlässigkeit zu prüfen seine Combinationen zu bilden, und die gebildeten dann als glaubhaft überlieferte, feststehende Thatsachen weiter zu verbreiten, war sicherlich nicht der Mann dazu, einen solchen Irrthum aufzudecken und zu beseitigen. Ganz im Sinne der Volkssage ist zumal, dass von den beiden älteren Ehegatten der Mann, der in allen Berichten stets die Hauptrolle spielt, beibehalten wurde, von den beiden jüngeren dagegen die Frau, an welche sich überhaupt weit mehr volksmässige Ueberlieferungen geknüpft zu haben scheinen als an Herrn Björn þorleifsson selbst[2]). — Aber sollen wir nun, weil Björns von Skarðsá Angaben uns nicht unverdächtig erscheinen, sofort Erlends Nachrichten als geschichtlich begründete anerkennen, wie diess P. E. Müller gethan zu

1) Grönl. hist. Mindesm., III, S. 438.
2) vgl. über solche Jón Espólín, ang. O., II, cap. 49, S. 62, und cap. 54, S. 69—70; Jón Árnason, þjóðsögur, II, S. 52 und 112.

haben scheint, da er, freilich ohne Erlends Namen zu nennen, widerholt die Entstehung der Skíðaríma dem 15. Jahrhunderte zuweist[1])? Ich wage nicht, die Frage zu bejahen. Wir wissen, wie wenig weit das Gedächtniss der Isländer bezüglich ihrer Landesgeschichte im 16. und 17. Jahrhunderte zurückreichte. Die Erinnerung an die glänzenden Zeiten des alten Freistaates, ja selbst an die ersten Zeiten der norwegischen Herrschaft war im Volke spurlos erloschen, soweit nicht etwa ein paar geistliche Reminiscenzen, oder ganz vereinzelte, meist an bestimmte Localitäten geknüpfte oder mit dem Hexenglauben der Zeit zusammenhängende Traditionen ein schwaches Andenken an dieselben erhalten hatten; die hervorragenderen Persönlichkeiten des 15., und höchstens noch der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sind es, welche dazumal die äussersten Marksteine der geschichtlichen Ueberlieferung bildeten, und selbst sie begannen bereits in einem halbwegs mythischen Dämmerlichte zu verschwimmen. Grundar-Helga (um 1362), ihr Sohn Jórsala-Björn († 1415) und dessen Tochter Vatnsfjarðar-Kristín († 1458?), dann Loptr hinn ríki († 1436), seine Tochter Ólöf hin ríka († 1484), und deren Mann Björn Þorleifsson († 1467), endlich etwa noch Torfi í Klofa († um 1500) und Daði í Snóksdal († 1563), das sind, neben einer langen Reihe von Zauberkünstlern geistlichen und weltlichen Standes, die Personen, von welchen man dazumal zu erzählen wusste, und sie alle bilden, jede für sich, den Mittelpunkt eines eigenen, mehr oder minder reich entfalteten Sagenkreises. Selbst die Biskupa-Annálar, welche Jón Egilsson in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts schrieb[2]), zeigen bis auf Bischof Stefán Jónsson herab (1491—1518), dessen der Grossvater des Geschichtschreibers, sèra Einarr Ólafsson (geb. 1497; † 1580), sich noch persönlich zu erinnern wusste, fast Nichts als ein paar dürftige, sagenhafte Anekdoten, und wie abhängig der Verfasser von den mündlichen Traditionen seiner nächsten Umgebung war, erhellt daraus, dass selbst der berühmte Grundarbardagi (1362) von ihm in völlig verzerrter Weise berichtet wird[3]), weil ihm, dem Südländer, die specifisch nordisländischen

1) Sagabibl., II, S. 397, 588, 628.
2) herausgegeben von Jón Sigurðsson, im Safn til sögu Íslands, I, S. 15—136.
3) ang. O., S. 39.

Annalen und Volksüberlieferungen nur in sehr verfälschter Gestalt zugegangen waren. Wie bunt aber vollends die sich völlig überlassene Volkssage die verschiedenen Bilder durcheinanderwirbeln liess, und wie wenig sie bei deren Verwendung die Verschiedenheiten des Orts und der Zeit beachtete, das mag schon die einzige Thatsache zeigen, dass man unbedenklich den sèra Hálfdan á Felli, der zu Ende des 16. Jahrhunderts im Skagafjörðr lebte, mit Sæmundr fróði von Oddi († 1133) gemeinsam die schwarze Schule besuchen liess[1])! Solchen Zuständen gegenüber ist natürlich die Wahrscheinlichkeit von Vornherein nicht gross, dass man im 17. oder 18. Jahrhunderte den Verfasser eines Gedichtes wie die Skíðaríma noch gekannt haben werde, wenn dieser wirklich der Mitte des 15. oder gar dem Ende des 14. Jahrhunderts angehört hatte; um so begreiflicher dagegen muss uns werden, dass Sagen unbestimmtester Herkunft dessen Entstehung mit dem einen oder anderen gefeierten Vorgange in Verbindung bringen mochten, oder dass auch wohl Antiquare vom Schlage des Björn von Skarðsá aus einzelnen Anhaltspunkten, wie sie sich ihnen gerade darbieten wollten, ihre Schlüsse in solcher Richtung gezogen, und dann mit der von ihnen so vielfach bewiesenen Uebereilung das auf lose Vermuthungen hin Erschlossene als verbriefte Wahrheit weiter getragen haben können. So ist denn in der That die traditionelle, von Eggert Ólafsson[2]), Jón Espólín[3]) und Finn Magnússon[4]) gleichmässig erwähnte Angabe, dass die Skíðaríma die älteste unter allen isländischen rímur sei, wenigstens ihrerseits eine erweislich falsche. Wir haben eine Ólafsríma von Einarr Gilsson, welche jedenfalls vor dem Jahre 1387 gedichtet sein muss, da sie am Anfange der Flateyjarbók steht, welcher eben in jenem Jahre geschrieben wurde[5]), aller Wahrscheinlichkeit nach aber bereits um ein Beträchtliches früher entstanden ist, da deren Dichter bereits im Jahre 1340 in gerichtlichen

1) vgl. Jón Árnason, Þjóðsögur, I, S. 515, sowie Guðbrand Vigfússon's Vorrede zu diesem Werke, S. VI—VII.
2) Reise igiennem Island, S. 27.
3) Árbækr, I, cap. 86, S. 112.
4) Grönlands hist. Mindesm., I, S. 117.
5) Flbk, I, S. 8—11; wegen des Datums vgl. S. 28.

Functionen thätig, also nicht mehr ganz jung war, und in den Jahren 1367—68 das Amt eines Lögmannes bekleidete[1]); sie wenigstens muss somit unter allen Umständen älter sein als unser Gedicht, selbst wenn wir dieses mit Björn von Skarðsá bereits am Schlusse des 14. Jahrhunderts entstanden sein lassen wollten.

Wenn ich hiernach weder auf Björn Jónsson's noch auf Erlend Ólafsson's Angaben bestimmt zu fussen mich getraue, so muss ich aber doch andererseits unbedingt anerkennen, dass weder gegen die einen noch gegen die anderen entscheidende Gegengründe von mir vorgebracht werden können, die Möglichkeit also der Richtigkeit der einen wie der anderen von mir zugestanden werden muss. Die handschriftliche Gewähr für die Skíðaríma reicht zwar nicht weit hinauf; wir haben von derselben nicht nur keine einzige Membrane, sondern auch keine Papierhs., welche weiter hinaufreichen würde als bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts. Aber darauf ist nicht viel Gewicht zu legen, da ja die Zeugnisse für die Existenz des Gedichtes wenigstens um ein Jahrhundert weiter zurückreichen, und andererseits die sämmtlichen älteren handschriftlichen Sammlungen von Rímur, welche uns aufbewahrt sind, und von denen die meisten dem Anfange oder der Mitte des 16. Jahrhunderts, die ältesten aber doch höchstens noch dem Schlusse des 15. Jahrhunderts angehören, sammt und sonders sehr defect sind, (Cod. Guelferb. Aug. 42, 7; Cod. reg. Holm. 22 und 23, in 4to; AM. 603, 604 und 605, in 4to), sodass unsere ríma recht wohl in der einen oder anderen dieser Hss. ursprünglich enthalten gewesen sein könnte. Die Form des Gedichtes scheint auf ein ziemlich hohes Alter desselben zu deuten. Theodor Möbius, der überhaupt über die isländischen rímur interessante Bemerkungen giebt[2]), hat bereits darauf aufmerksam gemacht, dass die Skíðaríma neben jener Ólafsríma des Einarr Gilsson die einzige ist, welche sich als ein Ganzes giebt, während alle anderen sich in eine Reihe von Abschnitten theilen, deren jeder dann mit einem besonderen Eingange und Schlusse versehen eine ríma für sich bildet, sodass das Ganze nicht

---

1) vgl. Jón Sigurðsson, im Safn til sögu Íslands, II, S. 67; Jón Espólín, ang. O., I, cap. 56, S. 74; cap. 65, S. 84; cap. 70, S. 91; cap. 75, S. 98.

2) Vorrede zur Sæmundar-Edda, S. IX—XI.

mehr als ríma, sondern nur als rímur bezeichnet werden kann. Wenn bei der Ólafsríma, die nur 65 Strophen zählt, dieser Umstand allenfalls noch als etwas Zufälliges betrachtet werden könnte, fällt diese Möglichkeit bei unserem Gedichte weg, das über 200 Strophen umfasst, und somit länger ist als irgend welche andere bekannte ríma, und wird man somit wohl anzunemen haben, dass man Anfangs auf Island derartige Gedichte einheitlich verfertigte, und erst hinterher anfieng, dieselben zu ganzen poëtischen Cyklen zu erweitern. Die Sprache der Skíðaríma ferner dürfte ebenfalls auf ein ziemliches Alter derselben hinweisen. Guðbrandr Vigfússon, ein verlässiger Gewährsmann in derartigen Fragen, theilt mir mit, dass dieselbe aus sprachlichen Gründen jedenfalls nicht jünger sein könne als die Mitte des 15. Jahrhunderts, während von dieser Seite her Nichts im Wege stehe, sie auch etwa noch dem Ende des 14. Jahrhunderts zuzuweisen, und er hebt beispielsweise hervor, dass in den Reimen i. und y, dann ei und ey noch scharf unterschieden werden[1]; der Gebrauch so mancher ausländischer Worte aber, wie z. B. fín, kvittr, forsmá, u. dgl. m., hat auch für das 14. und 15. Jahrhundert nichts Auffallendes, zumal da derselbe zu bewusstem Zwecke auf die alltägliche Redeweise eingeschränkt werden zu wollen scheint. Weniger Werth möchte ich darauf legen, dass an ein paar Stellen Andeutungen sich finden, die auf die katholische Zeit schliessen zu lassen scheinen dürften. Das Bekreuzigen vor dem Einschlafen (44), und dann wider gelegentlich des Verlöbnisses (125) darf man überhaupt nicht unter diesen Gesichtspunkt bringen, und ebensowenig die Segenssprüche, deren sich Skíði gelegentlich bedient (109; 118; vgl. auch 33); diese Sprüche wie jenes Kreuzschlagen haben sich vielmehr auch in der evangelischen Zeit und bis in die Gegenwart herab auf Island im Gebrauche erhalten. Eher scheint mir noch die Erwähnung des Bischofsstabes (200), dann der samstägigen Fasten erheblich, welche im Wege eines Gelübdes übernommen werden sollen (202); indessen liesse sich doch auch bezüglich ihrer denken, dass sie lediglich als zum Costume der Zeit gehörig von dem Dichter hereingezogen worden wären, der ja seine Handlung einmal

1) Der Reim víða und prýða in Str. 49 ist die einzige Ausname, und möglicherweise darinn eine Corruptel verborgen.

ins 12. Jahrhundert verlegen wollte. Aber soviel wird sich doch immerhin behaupten lassen, dass der naive Spott, welcher in unserem Gedichte mit dem Heidenthume getrieben wird, zu der so vorwiegend religiösen Stimmung in keiner Weise passen will, welche die Zeit der Reformation und die ihr unmittelbar folgende Periode beherrschte, und hinter die Mitte des 16. Jahrhunderts wenigstens führt uns somit auch diese Erwägung jedenfalls wider zurück. Auf dasselbe, und sogar auf ein noch etwas weiter tragendes Ergebniss dürfte aber endlich auch noch eine litterargeschichtliche Erwägung hinausführen. Nicht nur planmässige Fälschungen, wie etwa die Hjálmars s. oder die Bergþórs statúta, ja sogar noch die weit später entstandene Ármanns s.[1]), sondern auch ernstlich gemeinte Arbeiten der eifrigsten Alterthumsforscher des 17., und theilweise noch des 18. Jahrhunderts, zeigen deutlich, wie weit man dazumal noch von jener freien Beherrschung der Quellen, und zumal von jener sicheren Scheidung zwischen den geschichtlichen und den mythisch-romantischen Sagen entfernt war, wie solche unsere Skíðaríma unzweifelhaft voraussetzt. Erst die mühevollen Arbeiten Árni Magnússon's, und theilweise auch þormóðr Torfason's legten den Grund zu einer richtigen und unbefangenen Einsicht und Kritik in und über die verschiedenen Sagenkategorieen, und wie wenig selbst ihr Urtheil zunächst noch durchdrang, zeigen noch Suhm's und Schönings ebenso kritiklose wie mühselig-fleissige Werke über die ältere Geschichte des Nordens. War also unser Gedicht bereits vor der Mitte des 17. Jahrhunderts vorhanden, und wir haben ja gesehen, dass es um diese Zeit bereits wirklich citirt wurde, so können wir auch dessen Entstehung in der unmittelbar vorhergehenden Zeit unmöglich annemen; wir müssen vielmehr diese solchenfalls in eine viel weiter zurückliegende Periode hinaufschieben, in eine Periode nämlich, welche weit genug hinter dem völligen Einschlafen aller nationalen Erinnerungen zurückliegt, um jenes frische Spiel mit dem Inhalte der älteren Quellen noch zu gestatten. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wäre vielleicht die Entstehung eines änlichen Gedichtes möglich gewesen; war es aber vorher entstanden, so

1) vgl. über derartige Machwerke meinen Aufsatz über isländische Apokryphen in der Germania, neue Reihe, I, S. 59—76.

kann diess kaum nach der Mitte des 15. Jahrhunderts geschehen sein, während allerdings, wenn wir berücksichtigen, dass noch in den Jahren 1387—95 die Flateyjarbók, und um ungefähr dieselbe Zeit auch die Vatnshyrna auf der Insel geschrieben wurde, nicht auffallen kann, dass dazumal oder etwa auch noch um ein halbes Jahrhundert später ein vereinzelter Dichter die für die Abfassung eines derartigen Gedichtes nöthige Bekanntschaft mit den ungeschichtlichen nicht nur, sondern auch mit den geschichtlichen Sagen besitzen konnte. In jener Zeit war noch, aber erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts war wider eine so kräftige Reaction gegen die Romantik der Fabelsagen denkbar, wie sie unserem Gedichte ganz unzweifelhaft zu Grunde liegt. Das Alter der Quellen aber, welche für dieses benützt sind, kann, soweit ich dasselbe überhaupt zu bestimmen im Stande bin, der obigen Erörterung in keiner Weise im Wege stehen, wiewohl gerade nach dieser Seite hin eine noch genauere Feststellung der Entstehungszeit unseres Gedichtes sowohl als so mancher in demselben benützter Sagen höchst erwünscht wäre.

Möglicherweise könnte übrigens auch noch die Untersuchung des Entstehungsortes der Skíðaríma in Bezug auf deren Entstehungszeit weitere Aufklärung bringen. Dass dieser in Westisland zu suchen sei, kann meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen. Im Hítardalr lässt unser Dichter seinen Helden aufwachsen (7). Dass derselbe gelegentlich auch wohl als Norðmann bezeichnet wird (58; 203), kann hiemit um so weniger in Widerspruch stehen, als auch der westisländische Häuptling Geirmundr heljarskinn denselben ausdrücklich als seinen Landsmann bezeichnet (131), und darf somit nur daraus erklärt werden, dass die Isländer, zumal seit der Unterwerfung der Insel unter die Könige von Norwegen, auch wohl sich selber mit zu den Norðmenn zählten[1]); vollkommen unbegründet ist es dagegen, wenn Finn Magnússon den Skíði „af Födsel norsk“ nennt[2]). Erzählt wird ferner allerdings von dem Manne, dass er in allen Winkeln der Insel herumgestreift, und im ganzen Lande bekannt geworden sei (15); aber doch ist lediglich Westisland der Schauplatz der Erzählung, soweit diese überhaupt in der vollen Wirklichkeit

1) vgl. z. B. Flateyjarbók, II, S. 91: þǫrf vora allra Nordmanna.

2) Grönl. hist. Mindesm., I, S. 117.

sich bewegt, und der einzige nicht hier gelegene isländische Ort, welcher überhaupt in dem Gedichte genannt wird, ist wenn ich von dem Vorgebirge Horn absehe, Hólar, welches indessen lediglich um seiner Domkirche willen gelegentlich erwähnt wird (200). Die Vestfirðir hat Skíði soeben durchbettelt, als er in dem Gedichte handelnd eingeführt wird, und „yfir um fjörð", d. h. über den Gilsfjörðr, ist er von dort nach der Landschaft Saurbær herübergekommen (16). Hier sucht er den þorgils Oddason auf seinem Hofe zu Staðarhóll heim (17—28), und wenn er von demselben mit Leder zu Schuhen beschenkt wird, so stammt dieses von einem Ochsen, der auf der Insel Stagley aufgezogen wurde, ganz wie man noch heutigen Tages die kleinen Inseln des Breiðifjörðr um ihres üppigen Graswuchses willen vielfach zur Mästung von Vieh zu benützen pflegt[1]). Von hier aus geht es dann weiter, die Ásolfsgata, die auch schon in der Sturlúnga genannt wird[2]), und über die Skörð, d. h. doch wohl die Bergscharten, welche Saurbær von der Hvammssveit trennen, nach Hvammr (29); hier kehrt er bei Sturli zu, und wird auch von diesem beschenkt (30—33). Nun geht es weiter südwärts, ohne dass doch des Weges über die Thäler des Näheren gedacht würde; nur des Svínbjúgr geschieht Erwähnung, welcher überschritten, und des Hítarvatn, an welchem vorübergegangen wird (34), sodass man sieht, dass der Mann den noch heutzutage üblichen Weg über Hjarðarholt, den Snóksdalr und Selárdalr eingeschlagen haben muss. Im Hítardalr, oder wie der Hof hier mit poëtischer Umschreibung genannt wird, Belgjadalr, findet unser Held sodann bei þorleifr beiskaldi Aufname (35); hier bleibt er über Nacht (35—45), obwohl sein Empfang und seine Unterkunft eine sehr wenig gastliche ist, und hier hat er seinen verhängnissvollen Traum. Sowie er aus diesem erwacht, befindet er sich denn auch wider im Hítardalr (188) bei þorleifr (190), und hier erzählt er, was ihm die Nacht über widerfahren war. So dreht sich demnach die ganze Erzählung ausschliesslich um Westisland, und bei ihrem burlesken Charakter ist nur um so weniger zu erwarten dass sie anderwärts entstanden sei. Aber vielleicht gelingt es, ihrem Entstehungsorte noch etwas näher zu

---

1) vgl. auch Sturlúnga, V, cap. 7, S. 114: kvámo þá í Stagley ok drápo þar yxn er Sturla átti.
2) Sturlúnga, II, cap. 23, S. 78.

kommen. Ueber die Aufname, die er in den Vestfirðir gefunden, spricht sich Skíði sehr unzufrieden aus (18), und ebensowenig wird die Gastfreiheit belobt, deren er sich im Hítardalr zu erfreuen hat (36—37); um so nachdrücklicher wird dagegen die liberale Bewirthung und die reichliche Darbietung von Geschenken gepriesen, die ihm in Staðarhóll sowohl als in Hvammr zu Theil wurde, und Skíði selber weiss, von Óðinn über die hervorragendsten Männer in seiner Heimat befragt, demgemäss nur den þorgils und Sturla zu nennen, ohne þorleifs auch nur mit einem Worte zu gedenken (97—99). Lässt sich schon hieraus eine gewisse Vorliebe für denjenigen Theil von Westisland erschliessen, welcher zwischen dem Gilsfjörðr und Hvammsfjörðr beschlossen liegt, so lassen sich vielleicht auch noch einige weitere Umstände in der gleichen Richtung geltend machen. Dass Skíði bereits seiner Geburt nach dem Hítardalr zugewiesen wird, und dass ebendahin auch der Schauplatz seines ganzen närrischen Traumes verlegt ist, lässt auf eine sehr entschiedene Abneigung des Dichters gegen dieses Thal und seine Bewohner schliessen, wie es ja bekanntlich auch bei Cervantes keine Vorliebe für la Mancha war, was ihn bestimmte seinen Don Quixote und seinen Sancho Pansa in ihr zu domiciliren. Dass ferner des Skíði Reise durch die Vestfirðir nur mit einem Worte berührt, und über seine Fahrt von Hvammr ab bis zum Svínbjúgr nicht einmal ein Wort verloren wird, zeigt dass der Dichter beiden Landstrichen ziemlich gleichgültig gegenüberstand; umgekehrt lässt aber die ausführliche Erwähnung der Landschaft Saurbær und des Hofes Staðarhóll, der Insel Stagley als eines Mästungsplatzes für Ochsen, der Ásólfsgata und der Skörð, endlich des Hofes Hvammr, wider auf eine nahe und freundliche Beziehung desselben zu diesem Bezirke schliessen. Endlich darf auch nicht unerwähnt bleiben, dass der einzige unter den isländischen landnámamenn, welcher in dem Gedichte genannt wird, Geirmundr heljarskinn nämlich, gerade auf den Skarðsströnd, also in der zunächst an Saurbær gelegenen Landschaft, sich nidergelassen hatte[1]); schon im 13. und 14. Jahrhunderte hatten sich mancherlei Volkssagen an dessen Person geknüpft[2]), ganz wie noch heutigen Tages solche Local-

1) Landnáma, II, cap. 19, S. 122—23, und cap. 20, S. 125.
2) Sturlúnga, I, cap. 3, S. 5—6.

sagen über ihn in jener Gegend umlaufen[1]), und so liegt die Anname nahe, dass gerade sie es gewesen seien, welche den in der Gegend heimischen Verfasser zur Nennung gerade dieses Namens bestimmt haben. Das Ergebniss aber dieser Erörterung über den Entstehungsort unseres Gedichtes liesse sich möglicherweise benützen, um für Erlend Ólafsson's Bericht über dessen Entstehungszeit einen weiteren Stützpunkt zu gewinnen. Man möchte sich nämlich vorab daran erinnern, dass Ólöf hin ríka, in deren Umgebung die Skíðaríma nach dieser Tradition entstanden sein sollte, den nahe bei Staðarhóll gelegenen Hof Skarð von ihrem Vater, Loptr hinn ríki, geerbt, und dass sie Jahre lang auf demselben ihren Wohnsitz gehabt hatte. So hatte ferner zu Hvammr Jón Guttormsson gewohnt († 1403), ein Bruder Lopts, also Oheim der Ólöf, und zugleich (seit 1392) der erste Mann eben jener Vatnsfjarðar-Kristín, von welcher in zweiter Ehe Björn þorleifsson geboren wurde, der Mann der Ólöf[2]); Kristín hatte den Hof nach Jóns Tod, wie es scheint, geerbt, da sie ihn im Jahre 1421 mit Zustimmung ihres zweiten Mannes, þorleifr Árnason, an Ásgeir Árnason verkaufte[3]), und derselbe konnte somit für Ólöf als ein früheres Besitzthum ihres Mannes sowohl als ihrer eigenen Vorfahren immerhin ein besonderes Interesse haben. Endlich war auch Staðarhóll in der Hand desselben Geschlechtes, da Ormr, ein unehelicher Sohn Lopts, und somit Bruder der Ólöf, sammt seiner Frau Solveig, einer Schwester des Björn þorleifsson[4]), den Hof inne hatte, wie sich diess aus dem im 16. Jahrhunderte über denselben geführten Processe ergiebt[5]); es begreift sich demnach recht wohl, dass ein Dichter, welcher in der nächsten Umgebung der Ólöf und gewissermassen im Dienste derselben sich befand, sich veranlasst sehen konnte, gerade dieser beiden Höfe in

---

1) vgl. Jón Árnason, þjóðsögur, II, S. 84.
2) Jón Espólín, Árbækr, I, cap. 87. S. 114, und cap. 98, S. 124.
3) ebenda, II, cap. 12, S. 17.
4) Ihre Heirath fällt in das Jahr 1434; ebenda, II, cap. 23, S. 33.
5) vgl. Magnús Ketilsson, Kongelige Forordninger og aabne Breve, I, S. 336—43. Wie sich freilich hiemit vereinigen lässt, dass nach Jón Espólín, II, cap. 9, S. 13, der Hof bereits im Jahre 1417 von Loptr an Bischof Árni Ólafsson abgetreten worden sein soll, muss ich dahingestellt sein lassen; mag sein, dass diese Abtretung wider rückgängig gemacht worden war.

seinem Gedichte in ehrender Weise zu gedenken, während jeder derartige Erklärungsgrund wegfällt, sowie wir diesen Dichter um 80 Jahre zurückversetzen, und zum Begleiter Jórsalabjörns auf seiner Grönlandsfahrt machen: die Verbindung des Hauses der Vatnsfirðíngar mit dem des Loptr ríki war im Jahre 1385 noch nicht geknüpft, also auch für die Ersteren noch keinerlei besonderes Interesse an Staðarhóll und Hvammr begründet, und umgekehrt würde ein Leibdichter Jórsalabjörns doch wohl kaum die Vestfirðir so kurz abgethan haben wie diess in unserem Gedichte geschieht. Indessen, so plausibel auch eine solche Argumentation in mancher Hinsicht sein mag, so kann ich sie doch nicht für völlig concludent halten. Auffällig nämlich müsste denn doch erscheinen, wenn ein der Ólöf persönlich nahestehender Dichter, welcher aus Rücksicht auf sie und ihr Haus die Höfe von Hvammr und Staðarhóll in seine Dichtung hereingezogen hätte, gerade den von ihr selber bewohnten Haupthof, den zu Skarð, unberücksichtigt gelassen haben sollte. Dieselbe Sturlúnga, aus welcher er über þorgils Oddason, Hvammsturla und þorleifr beiskaldi seine Nachrichten entlehnte, konnte ihn ja doch auch darüber aufklären, dass zu Skarð in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Húnbogi þorgilsson wohnte[1]), der Vater jenes Snorri Húnbogason, welcher in den Jahren 1156—70 das Amt eines Gesetzsprechers bekleidete, und auch seinerseits auf demselben Hofe wohnte[2]), und wenn zwar beide Männer an politischer Bedeutsamkeit allerdings mit jenen 3 Erstgenannten sich nicht messen konnten, so konnte doch dieser Umstand unseren Dichter unmöglich hindern auch über sie ein gelegentliches Wort zu sagen, wenn es ihm überhaupt darauf ankam die seiner Herrinn näher gelegenen Besitzungen zu verherrlichen. Weiterhin erklärt die obige Deduction in keiner Weise die unverkennbare Feindseligkeit des Dichters gegen den Hítardal, und doch müsste, wenn jene Motivirung für die Hervorhebung der Höfe von Staðarhóll und Hvammr richtig wäre, doch wohl auch jene Kehrseite in derselben Weise sich motiviren lassen; umgekehrt lässt sich dagegen, wenn ich annehme dass ein in Saurbær oder der Hvammsveit ansässiger Dichter ohne alle Rücksicht auf dieses oder jenes Häuptlings-

1) **Sturlúnga**, I, cap. 6, S. 9; cap. 18, S. 32.
2) **ebenda**, II, cap. 9, S. 54.

geschlecht den Rahmen seiner Erzählung aus der Sturlúnga entlehnte, ganz gut erklären, dass er lediglich deren eigene Partheistellung acceptirte, und somit für Sturla und gegen þorleif eintratt, wogegen er dem þorgils, der bei den Zerwürfnissen unter diesen letzteren unbetheiligt war, aus bloser Landsmannschaft die gleiche Ehre mit Sturla gönnen mochte. So lasse ich demnach diesen Punkt auf sich beruhen, und will ihn nur angeregt haben, weil vielleicht irgend ein in der Genealogie und den unedirten Urkunden des 14. und 15. Jahrhunderts bewanderter Isländer die gewiesene Spur mit besseren Glücke verfolgen könnte als ich.

Zum Schlusse habe ich mich noch über den Text des Gedichtes auszusprechen, den ich im Folgenden biete. Auf die Bedeutung einer kritischen Ausgabe im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann und will derselbe keinen Anspruch erheben; eine solche dürfte überhaupt kaum möglich sein, da, wie bereits bemerkt, keine über den Anfang des vorigen Jahrhunderts hinaufreichende Hs. des um etwa 3 Jahrhunderte älteren Gedichtes erhalten zu sein scheint. Ich folge einer Abschrift, welche ich schon vor mehreren Jahren von Guðbrandr Vigfússon freundlichst mitgetheilt erhielt, und die ihrerseits auf einer interlinearen Hs. beruht, in welcher Varianten mitgetheilt sind, die freilich z. Th. nur auf Besserungsversuchen ihres Schreibers herzurühren scheinen. Ich habe diese Varianten unverändert mitgetheilt, und mache zumal auf zwei Bemerkungen aufmerksam, die bereits von Árni Magnússon's Hand herrühren dürften[1]); meine eigenen Zuthaten habe ich durch Cursivschrift kenntlich gemacht, und beziehen sich dieselben theils auf einige wenige Versuche den Text zu bessern, theils auf einige Bemerkungen bezüglich weniger verständlicher oder für die Bestimmung der Entstehungszeit der ríma erheblicher Worte und Formen, theils endlich auch auf sonstige zum Verständnisse des Textes, wie mir schien, dienliche Notizen. Für die Richtigstellung des Textes hätte vielleicht mehr gethan werden können, wenn mir Bischof Jón Vídalín's und seines Fortsetzers lateinische Uebersetzung zugänglich gewesen wäre, und zumal hätte sich mit ihrer Hülfe vielleicht bestimmen lassen, ob ein paar auffällige Widerholungen,

1) Anm. zu Str. 20 und 103.

die sich in dem Gedichte finden[1]), nicht etwa blos durch gleichzeitige Einstellung verschiedener Lesarten aus verschiedenen Hss. in dasselbe hereingekommen seien; für den litterargeschichtlichen Werth des Ganzen sind indessen derartige Punkte ohne grosse Bedeutung, und um ihn war es mir für diessmal ausschliesslich zu thun.

Skida-rima.

1 Mèr er ekki um mansaung greitt,
minstan tel eg það greiða,
því mèr þykir öllum eitt
af því gamni leiða.

2 Ýngismenn vilja úngar frúr
í aldingarðinn tæla,
feta þar ekki fræðin[2]) úr,
flest er gjört til væla.

3 Ef koma nokkur kvæðin þá
hjá kátum silkihrundum,
kalla þær sè kveðið sig á
af kærleiks elskufundum.

4 Ekki sómir amors vers[3])
öllum bauga skorðum,
gengr mörgum gaman til þess
að gylla þær í orðum.

5 Látum heldr leika tenn[4])
á[5]) litlum æfintýrum,
þá munu geta vor góðir menn
hjá gullhlaðs skorðum dýrum.

6 Fjölnis átti eg fornan bát,
sem flaut í óðar ranni
þar var skrifuð[6]) á skemtun kát
af Skíða gaungumanni.

7 Hann ólst[7]) upp í Hítardal
hár á úngum aldri,
það er hvorki skrum nè skjal
skráð af menja-Baldri.

8 Manna hæstr, mjór sem þvengr,
miklar hendr og síðar,
þó var upp ór krippu kengr
og krummur harla víðar.

9 Skeggið þunt og skakkar tenn,
skotið út kinnarbeinum,
djarfmæltr við dánumenn,
drengrinn hvass í greinum.

10 Skreppu átti hann Skiði sèr
og skónál harðla prúða,
þar með enn sem int er mèr
allan skreppu[8]) skrúða.

11 Hèr með á hann stóran staf
og stæltan staf með hólki
maðrinn kunni matar[9]) skraf
misjafnt kendr[10]) af fólki.

---

1) vgl. zumal Str. 73 mit 79; dann Str. 160 mit 171. 2) al. fljóðin. 3) *Man bemerke den in älteren Gedichten unerhörten lateinischen Ausdruck!* 4) enn. 5) at.
6) *Selbstverständlich darf man in diesem Worte, das nur änliche Citate in so manchen erdichteten Sagen verspottet, nicht einen ernstlichen Hinweis auf irgend welche schriftliche Vorlage des Dichters suchen.* 7) óx, al. 8) hennar. 9) máttar. 10) þekkr.

12 Húsgang rèð um allan aldr
æfi sinnar þreyta,
enga menn fann auðar Baldr
í orðum sínum neyta.

13 Hirðslu átti halrinn sèr
heldr innan feita,
úr máta stór og mikil er
má hún því smjörsvín heita.

14 Er hún giörð sem annað svín[1]),
innan hol sem kista,
Grelandt dvergr úr garði sín
gaf honum þá[2]) til vista.

15 Hleypr á millum horna lands
halrinn búinn til pretta,
getið er Skíða gaungumanns
um gjörfallt landið þetta.

16 Nú hefir kempan kappi hörð
kannað vestrsveitir
aptr kominn yfir um fjörð
og þar Saurbær heitir.

17 Stóð þar bær er Staðarhóll hèt,
stefnir þangað Skíði,
þenna frá eg að þekkjast lèt
þorgils bóndinn fríði.

18 Segist drengrinn sótt hafa heim
seggi vestr um fjörðu,
„brenni allr á baki þeim
beininn sem mèr gjörðu."

19 Oddason til afreks vendr
ýtum stýrði fínum[3]),
þar var Skíði af skötnum kendr
og skemti af ferðum sínum.

20 þorgils tekr úr seggnum sult,
sá kann drengnum hjúka,
matsvín hans var meir en fullt,
að morgni vill hann strjúka[4]).

21 Árla dags er uppi sá
sem á fyrir mörgu að huxa,
seggir fóru að slátra þá
og slógu Stagleyjar uxa.

22 þorgils talaði þýðr og glaðr
þá við drenginn fína[5]),
„hvað vill Skíði húsgangsmaðr
hafa fyrir skemtan sína?"

23 Á skæðum kvað sèr skjótast þörf,
því skólaust geingi laungum,
margr hefir sá meiri þörf
er minna treystir[6]) gaungum.

24 Skæðin vóru úr skarpri húð
skorin með hvössum knífi,
þau vóru ekki þynnri en súð,
þá var gaman að lífi.

---

1) *Wohl zu lesen: skrín?* 2) þar. 3) *Das Adjectiv finn citirt Sveinbjörn Egilsson aus der um das Jahr 1400 gedichteten Nikolásdrápa; in den Sólarljóð, Str. 82 beruht es auf einer falschen Lesart, fina für fira; Fritzner weist die Wendung: fínt sem spegill, aus der Hálfdanar s. Eysteinssonar, cap. 16, S. 543 (FAS., III) nach, deren älteste Hss. in das 15. Jahrhundert hinaufreichen.*

4) Garprinn opnar góma sal
gömlum kjöptum skeldi,
hann kveðst suðr í Hítardal
hátta skyldi að kveldi.

Alii addunt; manuscripta quæ vidi non habent hunc versum. AM. 5) *vgl. die Anmerkung zu Str. 19.* 6) á add. Cd.

25 „Renna mundi rausn af þèr
fyrir[1]) rekka harðla fróða,
ef þú gæfir önnur mèr
af uxanum þeim hinum góða.“

26 „Sker þú sjálfr, Skíði minn,
skæðin svo þèr líki“. —
„Ofurlegt er um örleik þinn,
örva lundrinn ríki.“

27 Ristir hann ofan af mölunum midt
mikla lengju og síða,
hafðihann á því hvers manns kvitt,
að hann mundi aldri ríða.

28 Allt var senn í einum klið,
upp vatt trúss meðal herða,
seggi biðr hann sitja í frið,
svo er hann búinn til ferða.

29 Ásólfs[2]) götu og austr um Skörð
ætla eg drengrinn þrammi,
þar til kempan kappi[3]) hörð
kemr[4]) niðr að Hvammi.

30 Sturli hèt er stýrði þar
staðnum þeim hinum fríða,
sæmd og heiðr at seggjum bar,
sjálfboðið lèt hann Skíða.

31 „Hefir þú kannað heruðin vestr?“
hátt rèð Sturli að mæla,
„hver er þar skatna skörúngr
mestr?
skylt er því að hæla“.

32 „þorgils er þar bóndinn bestr
baugum[5]) kann að gæða[6]),
var eg hans í gærkveld gestr,
hann gaf mèr tvenn pör[7]) skæða.“

33 Sturli gaf honum stæltan kníf,
stóra skreppu og mjúka,
sjálfan guð bað signa hans líf,
og svo er hann búinn að strjúka.

34 Drattar hann á Svínbjúg suðr,
og svo með Hítarvatni,
í honum gjörðist illr kuðr,
aldrei trúi eg hann batni.

35 Beiskjaldi í Belgjadal[8])
byrðum[9]) trúi eg að safni,
þenna þegninn þýða skal
þorleif öðru nafni.

36 Honum var ekki hjúkað þar,
heldr tók að nátta,
fram í stófunni frá eg hann var
þá fólkið skyldi hátta.

37 Hann vilja ekki hauldar sjá
hvorki að mat nè drykkju;
hann Leifi kvað ei liggja á
um lítilmennis þykkju.

38 Hann skefr þá ofan af skæðum sín
og skóna gjörði fjóra,
það kom rètt í reikníng mín,
hann rekr í þvengi stóra.

---

1) við. 2) holts; *offenbar falsch, da die Ásólfsgata nachweisbar ist, vgl. oben, S. 218.* 3) rausnar reisan. 4) rèðist. 5) brögnum. 6) hlæða, al. 7) *Fritzner weist den Ausdruck bereits in der Laurentius bps s., cap. 65, S. 876, nach, deren betreffende Hs. freilich erst um das Jahr 1500 geschrieben ist, und in einer Maríu s., die schon im 15., oder selbst am Schlusse des 14. Jahrhunderts geschrieben sein soll.* 8) = *Hitardal, weil hít = belgr; vgl. Sveinbjörn Egilsson, h. v.* 9) birgðum?

39 Býr um skó á belti sèr,
en bindr upp á sig aðra,
það hafa seggir sagt fyrir mèr
að slíkt eru brögðin þaðra.

40 Setr hann fyrir sig svínið frítt
og síðan bregðr skreppu
fiskastykkið fagrt og hvítt[1])
frá eg hann hefði í skreppu.

41 Seggrinn tæmdi svínið hálft
og sjö grunnúnga barða,
viðbit hlýtr að synja sjálft
setr nú að honum kvarða.

42 Kastar sèr í krókpall niðr
kænn til húsgangs ferða,
svínið bindr hann síðu viðr,
en setr upp trúss meðal herða.

43 Drengrinn frá eg í lopt upp lá
lítið varð af söngum,
fátækt fólkið hvíldi hjá
og hræddist strákinn laungum.

44 Ekki frá eg hann signdi sig,
seint tók gleðin að rakna,
ei[2]) mun brátt að[3]) uggir mig
af illum draumi vakna.

45 Síðan fór að sofna brátt,
segginn einginn geymdi,
ferleg undrin fram á nátt
frá eg hann Skíða dreymdi.

46 Inn kom maðr í stófuna stór,
með stæltan hamar í hendi,
það var hinn illi[4]) Ása-þór
er Óðinn kóngr sendi.

47 Orðum hagaði þannig þór
þegar hann finnr Skíða:
„Óðinn kóngr yfirmann[5]) vór
yðr bað til sín ríða.

48 Kom þar til með kóngum tveim
í kveld þeir skyldu hátta,
Óðinn gefr þèr auð og seim
ef þú gjörir þá sátta.

49 Frètt hefir[6]) hann að fremdin þín
fer um heiminn viða,
hann vill alla hafa til sín
sem heimsins lystir prýðà[7]).

50 Lánað er þèr list og vit,
lukkan hefir þig fangað,
því hefir sjóli[8]) sent þèr rit
að sækja austr þangað."

51 Rèttast gjörði raumrinn stirðr
og rèð þá fyrst að hrækja:
„ei er mildíng minna virðr,
mun eg á fund hans sækja".

52 Skíði frá eg að skauzt á fætr,
og skundar út með þóri,
ekki frá eg að lítið lætr
laufa viðrinn stóri.

53 þeir á jökla orka austr
Ása-þórr og Skíði,
leiðsögumaðrinn lukku traustr
læst þar ei þó bíði.

---

1) vídt. 2) og. 3) það. 4) að öllu, al. 5) *Die Form* mann *für* maðr *hat Sveinbjörn Egilsson schon in der Sturlúnga, III, cap. 6, S. 206, und Fritzner in der Alexanders s., S. 164, nachgewiesen; häufiger ist sie indessen erst in späteren Quellen.* 6) frèttir. 7) *Man beachte den falschen Reim!* 8) *Sjóli erklärt Björn Haldórsson als dichterische Bezeichnung eines Königs; den übrigen Wörterbüchern fehlt das Wort.*

54 Austr af Horni[1]) og út á haf
álpuðu þeir frá landi,
Noreg frá eg þeir næði af
nærri þrándheims sandi.

55 þó bylgjur rísi á bröttum sjó
bragna gjörir það káta,
aldrei tók þeim upp yfir skó
og ei frá eg þá váta.

56 Fundu þeir í fjörunni mann,
frá eg hann Ölmóð heita,
útisetuna eflir hann,
og ætlar spádóms leita.

57 Ölmóðr heilsar þegar á þór,
„þú munt kunna að skýra,
hver er sá maðr er með þèr fór,
eða mun hann lukku stýra?“

58 „Skíða Norðmann skulum vèr hann
að skírnarnafni kalla,
hefir í brjósti hreystimann
heims náttúru alla.“

59 „Mèr lizt ekki meiri kraptr
mens[2]) yfir þessum lundi
hitt mig uggir hann komi ei aptr
heill af ykkrum fundi.“

60 „Spá þú mèr engra, herjans höttr[3]),
hrakfalla“, kvað Skíði,
„ellegar skal [eg, hinn[4]) digri
dröttr,
dubba þig svo svíði.“

61 „Hverki er það hól nè skrum,
hafi þig Æsir fangað,
þèr mun kostr að káklast um
komist þú austr þangað.“

62 Fljótlega leiddist Skíða skraf,
skapillr trúi eg hann þekki,
laust til Ölmóðs löngum staf,
lítt kom við eðr ekki.

63 Skíði datt þá skyldi hann
skjótt á þaranum ganga,
hólkinn misti húsgangsmann
af harkinu því hinu langa.

64 Virðum gengr varla í hag
víst ef fleiru týna,
Ölmóðr hafði annan dag
járnið þetta að sýna.

65 Austr af Noreg ýtar þeir
áttu fyrst að ganga,
drukklanga stund dratta þeir
fyrir Danmörk endilanga.

66 Svo var brautin breið fyrir þeim
sem borgarstræti væri;
ýtar komu í Asiaheim
Óðins höllu nærri.

67 þá vóru skórnir Skíða í sundr,
skipti hann um þá síðan,
en hina fornu laufalundr
lagði í sekkinn víðan.

1) *Gemeint ist wohl Eystrahorn oder Vestrahorn, zunächst am Hornafjörðr in der Skaptafellssýsla.* 2) megns. 3) *Herjan, ein Beiname Óðins, wird in der christlichen Zeit bekanntlich als Schimpfwort gebraucht; herjans höttr, ursprünglich eine dichterische Umschreibung des Helmes (vgl. Sveinbjörn Egilsson, h. v.), steht hier auch als triviales Scheltwort.* 4) minn.

68 Borgarturnar glóa sem gull,
glymr í hverju stræti,
heimsins er þar hegðan full
og hæversk önnur læti.

69 „Hver á þessi húsin stór?“
hátt rèð Skíði mæla,
„þetta er hún Valhöll vór,
sem vís er í auðr og sæla.“

70 Skíði spurði að þessu þór:
„þú munt kunna að skýra,
hvar kempur sitja og kóngur vór
og kappasveitin dýra.“

71 „Óðinn sitr þar innst í höll
og Æsir tólf á stóli,
glóar hún öll af greiparmjöll
og grettis rauðu bóli.

72 Horfðu beint á Hilditönn
og Hálfdan kóng enn milda,
þèr mun virðast saga mín sönn,
slíkt tel ek kappa gilda.

73 Ívarr sitr þar innst í höll
og Álfr kóngr hinn sterki,
Hrólfr kraki og hirð hans öll
hraðr í snildar verki.

74 Haka líta og Hagbarð má
hjá honum[1]) Starkað gamla,
Arngríms synir þar utar í frá
ekki lítið bramla.

75 Blótharaldr býr þar næst,
beint og þráinn í haugi,
við þá líkar fyrðum fæst,
flagðs er litr á draugi.

76 Völsúngr með vísis þjóð[2])
og Víðólf mittumstangi[3]),
Eddgeir[4]) risi og Avenstróð[5]),
allt er á reiðigangi.

77 Hèr er Geirmund heljarskinn
og hjá honum kappinn Víkar,
Sörli hinn sterki sezt þar inn,
slíkt eru kempur ríkar.

78 Ásmund sitr þar yzt við gátt,
er sá mesti kappi,
garprinn sá sem Gnóð hefir átt,
gjörir sèr flest að happi.

79 Enn Víðfaðmi Ivarr sitr
innstr á[6]) pallinn langa,
hundrað kóngar, herrann vitr,
hvern dag með honum ganga.

80 Sigurðr hríngr[7]) sitr þar hjá
og sonr hans kóngrinn Ragnar,
Áli[8]) hinn frækni útar í frá,
eru það röskvir bragnar.

81 Ragnars synir reiknast þá[9])
rètt hjá Andra jarli,
Ísúngs[10]) synir útar í frá
ekki smáir á palli.

82 Reginn og Fofnin[11]) rekkrinn sá[12])
rètt fyrir norðri miðju,
átján dvergar út í frá
allir hagir i smiðju.

---

1) Áka — Agbarð einninn. 2) Víst er þetta vísis fljóð. 3) mittisstangi. 4) Oddgeir. 5) *lies: Aventróð*. 6) inst við. 7) kóngur. 8) Áki. 9) Ragnars son er reckrinn þar. 10) Ásmunds. 11) sic accus. 12) reiknast má, al.

83 Hèr næst sèr þú haulda tólf
heldr í vexti gilda,
garprinn þekktú Gaungu-Hrólf
og Gautreks arfann milda.

84 þórir járnskjöld þekkja má,
þar með Högna og Gunnar,
Ubbi hinn fríski útar í frá[1]),
ei mun betra sunnar.

85 Ýzt við gátt er Sigurðr sveinn
settr af görpum snjöllum[2]),
fyrrum vann hann Fofni einn
frægstr af kóngum öllum.

86 Heldr hann öllum hræddum hèr
hirðir orma setra,
Óðinn telr hann ekki sèr,
autt rúm[3]) þykir betra.

87 þar er á stóli Freyja og Frigg,
og fara með hvíta glófa,
enn er hin þriðja þórna vigg,
það er hún Hildr hin mjófa.

88 Hèðinn vill gjarnan Hildi fá,
en Högni stendr á móti,
fyrir það magnast málma þrá,
múgrinn kastar grjóti.

89 Hèr felst undir auðnan þín,
ef þú gjörir þá sátta,
ellegar verðr það ýta pín
innan þriggja[4]) nátta.

90 því næst gèkk í Háfa höll
halrinn kampa síði,
hirðin tók að hlæja öll:
„hvað mun hann vilja, Skíði?“

91 Skíði heilsar Fjölni fyrst,
og fèll það ekki úr minni,
hann sá alla heimsins lyst
í húsi þessu inni.

92 Herra Óðinn hreifði sèr:
„heill og sæll, minn Skíði,
sjálfboðinn skaltú í sess hjá mèr,
seimalundrinn fríði.

93 Hèr er sá maðr mig hefir lyst
marga stund að finna,
þú skalt segja mèr frèttir fyst
og farlengd æfi þinnar[5]).“

94 „Frèttalaust er í ferðum mín,
fátt er kyrru betra,
nálgast hefi eg á náðir þín,
nú er eg sextigi vetra.“

95 Óðinn spurði aptr nú,
er það minni vandi:
„eru margir meiri en þú,
menn á Ísalandi?“

96 „Á Ísalandi eru margir menn
misjafnt nokkuð ríkir,
þó eru ekki allir enn
oss að mentum líkir.

97 þorgils er þar bóndinn beztr
á bygðum vestr sveita,
sá kemr einginn gaungugestr
að greiða vili neita.

98 Ei er eg vanr“, aulinn kvað,
„í orðum menn að gylla,
þó vil eg sýna þèr svínið það
er seggrinn rèð að fylla.

1) Ubbi hinn frækni er þar hjá. 2) öllum. 3) oss. 4) fára. 5) þína inna. al.

99 Annað er þar ágætt líf,
ætla eg hann heiti Stulli,
mèr gaf þenna mæta kníf
maðrinn sæmdafulli."

100 „Fyrir þá neyð þú fèkst af mèr,
að fórstú úr landi þínu
kjörgrip skaltú kjósa þèr,
karl, úr ríki mínu."

101 „Herra, gef mèr hólk á staf,
hann vil eg gjarnan þiggja,
trúa mín veit eg týndi honum af,
tel eg við Noreg liggja."

102 Rögnir kallar Regni til sín,
„ramlega skaltú smíða
stinnan hólk úr stáli mín[1])
á staf míns herra Skíða."

103 Hann kvaðst mundi hraðr að því,
og hefr sig út í smiðju,
hálfan fjórðúng hafði í,
hæst var rönd í miðju[2]).

104 „Góði herra, gef mèr smjör
greitt í hirzlu mína."
Bænin sú fèll beint í kjör,
biðr hann Freyju sína.

105 „Vistafátt mun verða þèr
víst ef játar flestu,
sá kostnaðr sezt að mèr,
smjörlaus er eg að mestu.

106 Lávarðr[3]) skal láta í
en Loki eptir hlaupa,
mèr sýnist engin sæmd að því,
ef smèr þarf út að kaupa".

107 Farbauti lèt fylla svín,
og færa það heim til hallar,
„farðú og geym það, Freyja mín,
og fáðú honum þegar hann
kallar."

108 Þar kom innar áfengt öl,
Óðinn drakk til Skíða:
„þú skalt hafa hjá mèr dvöl
og hvergi í kveldi ríða."

109 Halrinn þakkar herra vín,
„hafi þèr guðslaun Óðinn".
En hann greip fyrir eyrun sín,
sem að honum færi vóðinn.

110 „Hann skaltú ekki í húsum mín
hirða þrátt að nefna,
ellegar tapast auðnan þín
sem áðr hefi eg þèr gefna.

111 Kvonfang skaltú kjósa þèr,
kann eg fleira að greina,
fljóðin læt eg föl hjá mèr,
nema Freyju mína eina."

112 „Þýða kýs eg þorna brú,
það er hún Hildr hin mjófa,
mèr lízt engin önnur sú
jafnvel kunni hófa."

113 „Högni ræðr hver hana á,
því hún er hans einkadóttir,
ei mun Hèðni hugnast þá,
ef hèr eru menn til sóttir".

1) fín, al. 2) Addunt nonnulli: „þú skalt Brokkr blása í dag
bezt fyrir smiðum vöndum,
bresti þig á belgjum lag,
bani er fyrir höndum".
In exemplaribus quæ vidi non exstat. AM. 3) *Lies: Laufeyjar ver.*

gjörði hann fyrir sèr gamlan
kross
og gjörvöll orðin mællti."
128 Skíði gjörði að skilmast þá
skjótt á litlum tíma,
Heimdall sló svo höfuðið á,
hann lá þegar í svíma.
129 Hilditönn rèð hlaupa upp þá
og hristi á sèr bjálfann,
„hverr veit nema hrottinn sá
höggvi kónginn sjálfan."
130 Hjó til Skíða höggin þrjú,
hèr var ys á fólki,
skrökva eg ekki að skræfan[1]) sú
lèt skella í stæltum hólki.
131 Hljóp upp Geirmund heljarskinn
og hefr upp öxi breiða:
„lemdú hann ekki landa minn,
lítinn tel eg það greiða."
132 Remmigygi[2]) rekr hann þá
rètt að Haraldi miðjum,
grimmlega lætr garprinn sá,
sem geysist leon í viðjum.
133 Mikið var um þá Haraldr hnè,
heyra mátti ýnki,
rètt sem stykki af stofni trè
stóra heyrði dýnki.
134 Ubbi hinn fríski[3]) arngeir rak
ótt að Heljarskinni,
öfugr fèll hann aptr á bak,
ei varð dynkrinn minni.
135 Hálfr[4]) kóngr hljóp upp þá
og hreifði brandi sínum:
„þann skal líftjón leggja á,
sem lemr á frænda mínum."
136 Ubbi fèkk af Álfi slag
utan á kinnar vanga,
það má kalla keppa sag
er krattans[5]) synirnir danga[6]).
137 Óvit beið þá Ubbi á sèr[7])
Ívar rèð svo mæla:
„maðr mun fást á móti þèr,
minst er oss um þræla."
138 Starkaðr gamli stökk á fætr
og sterklega tók að emja:
„ei hirði eg hvað Ívar lætr,
ei skal hann Skíða lemja."
139 Ívar fèkk í augað slag
af Starkaði gamla,
ógurlegt var eggja sag,
enginn mátti hamla.
140 Hálfi[8]) kóngi var haldið þá
svo hann mátti ekki stríða,
alla lèt hann eitthvað fá,
sem ýfa vildu Skíða.
141 Hrókr hinn svarti og Útsteinn
jarl
að Ubba sóttu báðir;
skýzt í leikinn Skeljakarl[9])
skötnum gefr ei náðir.
142 Ubbi feldi átján menn
afbragðskempur stórar,

---

1) skræðan. 2) Remigiu. 3) frækni. 4) Hálfdan; *ist falsch, wie die Verwandtschaft mit Geirmund zeigt.* 5) *kratti für hratti?* 6) ganga. 7) Óbarðr skal Ubbi hèr, al. 8) Hálfdan; *falsch, siehe oben.* 9) = Mágus.

Skíða sló á skoltinn enn
svo skruppu úr tennr fjórar.

143 Áli[1]) hinn frækni á það spjót
sem ýta kann að dubba,
rennr fram að randa brjót
og rekr í gegnum Ubba.

144 Ubbi fèll þá út um dyr
með átján hundruð sára,
lèt hann ekki lífið fyr
en lúngun fèllu um nára.[2])

145 Sverði brá þá seima viðr[3])
sá var nefndr Agnar,
hann klauf Álf[4]) í herðar niðr,
hann sezt niðr og þagnar.

146 Eddgeir risi til Agnars hjó,
ofan kom mitt í skalla,
seggrinn engu svaraði og hló,
síðan gjörði að falla.

147 Arngríms synir í örva seim
ætla þegar að stríða,
en Völsúngar vörðu þeim
og veita þóttust Skíða.

148 Víkar kóngr varðist þá
vakrt á hallar gólfi,
Sörli hinn sterki sverði brá
og sótti að Gaungu-Hrólfi.

149 Mittumstangi manaði Hrólf,
mættust þeir og Bjarki,
að honum sóttu ýtar tólf,
ei var lítill harki.

150 Varð það loks að Víðólfr fèll,
veittist sigrinn Hrólfi;
hundrað rasta heyrði smell
þá halrinn datt að gólfi.

151 Að Skíða sótti mengið mest,
margr varð að falla,
heyrði þangað háfan brest,
í hólkinum lèt hann gjalla.

152 Fyrðum þótti ferlig undr
fara um heiminn þaðra,
hvor klauf annan hölda í sundr,
hverir drepa þar aðra.

153 Ógurleg var odda skúr,
undr mátti kalla,
enginn gjörðist öðrum trúr,
ymsir rèðu falla.

154 Hjó til Gunnars Sigurðr hríngr,
sá var arfi Gjúka,
augna brúnin á honum spríngr,
ei mun góðu lúka.

155 Svo hjó hann til Sigurðar hríngs,
að sverð stóð fast í tönnum;
hèr hefir næsta komið til kíngs
með körskum frægðar mönnum.

156 Sveitin gjörðist sár og móð,
sumir af mæði sprúngu,
upptók þar í ökla blóð,
öxir og kesjur súngu.

157 Eddgeir risi og Aventróð
æða fram að Skíða,
Blótharaldr berst af móð
búinn við þráinn að stríða.

158 Þórir járnskjöld þreif upp stein,
það má undr kalla,

---

1) Álfr. 2) *Hier schieben Einige Str. 150--151 ein.* 3) lundr. 4) *lies Ála.*

keyrði á Haralds kinnabein,
svo kappinn varð að falla.

159 þráinn er sterkr, það er ei undr,
því hann er tröll að mætti,
risana báða reif í sundr
og rak þá út um gætti.

160 Berserkr einn er Brúsi[1]) hèt
barði þráinn til heljar,
en í því hann lífið lèt
ljótlega tók að belja.

161 Ormrinn Fofnir eitri spjó
og æðir fram að Skíða,
hrökk hann utar að hurðu þó[2])
hvergi var friðt að bíða.

162 Skíði rak sinn fastan flein
í Fofnis trjónu ljóta,
tröllsleg var sú tönnin ein
er tók úr honum að brjóta.

163 Starkaðr gamli stóð þá upp
og stillti næsta Brúna[3]),
ormrinn rak upp bölvað bupp,
þá ball honum höggið núna.

164 Skíði lèt í skreppu sín
skákmanns efnið detta,
löng var sú hin ljóta pín
lifir hann enn við þetta.

165 Fofnir í sitt forna híð
fór nú heim að sinni,
Starkaðr gjörði stála hríð
um stund er lögð í minni.

166 Ása-þór að ýtum gengr
og innir til við Skíða:
„þú munt ei ætla að lemja oss lengr,
fyrir löngu er mál að ríða."

167 „Ei er von", kvað Ása-þór,
„að Óðinn muni þèr lúta,
heldr munt fyrir höggin stór
þinn hrottinn verða að stúta".

168 „Ef þú vilt að eg þig slá
ofan í pönnu þína,
legstu niðr og lút mèr þá,
lítt skulu höggin dvína."[4])

169 Mjölni spenti hann máttki þór
af megni sló til Skíða,
hèr kom á móti hólkrinn stór,
heyrði bresti víða.

170 Starkaðr hjó til þóris þá,
það kom framan í enni,
allan kviðinn ofan í frá
ætla eg sverðið renni.

171 Berserkr einn er Brúsi hèt
bregðr kylfu sinni,
Starkað gamla stúta lèt,
styr varð ekki að minni.

172 Ragnar kóngr og rekkar hans
rèðu að Gautrek milda,
Ketill og Hrólfr í kappadans
komu með drengi gilda.

1) Brúni, cfr. v. 163. 2) þá. 3) *Wohl zu lesen* brúna, *von* brúni = *Brand; Fofnir speit doch wohl Feuer neben dem Gift, und Starkaðr, der überhaupt zu Skíði steht, hilft ihm durch Löschen des Brandes.* 4) *Diese Strophe steht nur in einzelnen Hss.*

173 Heyrði til þar hetjan fór,
höggr hann jötuninn Brúsa,
fèll hann dauðr á fætr þór,
flestir urðu að dúsa.

174 þá varð Álfr[1]) í þessu laus
og þrífr upp kappann Víkar,
færði ofan í Fjölnis haus,
svo fjandlega Óðni líkar.

175 það sá hún Freyja Fjölnis víf,
að fast tók Óðni að svíða,
stökk hún upp með stæltan kníf
og stakk í nefið á Skíða[2]).

176 Högni þreif upp Hálfdan jarl,
hann var frægstr gotna,
rak hann niðr svo ramlegt fall,
að rifin gjörvöll brotna.

177 Allir rèðu Æsir þá
einni röddu að kalla:
„hrekið hann Skíða hver sem má,
hann mun drepa oss alla."

178 Flestir urðu fúsir þess,
fèkk hann högg við vanga,
þá var mikið þusnar vers,
þrjátigi að honum ganga.

179 Hann barði í hel þá Baldr og
Njörð,
bæði Loka og Hænir,[3])
fimmtán lèt hann falla á jörð,
en fleygði tólf í mænir.[4])

180 Til orða tók þá Sigurðr sveinn,
sá kann brynju rista:
„mèr líz nú sè margr einn
um manninn þann inn kristna.

181 Greylega tókst þèr gangan, þór,
þú gintir híngað Skíða,
sýndr er honum siðrinn[5]) vór,
sá mun spyrjast víða."

182 Hnykkti hann Skíða um hallar-
dyr,
en hljóp þar sjálfr í milli,
lúinn og móðr lá hann þar kyr,
lítið varð af snilli.

183 Sigurðr tók þá sverðið Gram
og sveiflar til með afli.
allir þeir, sem oddrinn nam,
innar hrukku að gafli.

184 Heyrði hann inn í Háfa höll
hark og styrjöld bæði,
borgin var sem bifaðist öll
beint og lèki á þræði.

185 Skjótlega kallar Skíði inn,
þar skatnar lágu hneptir,
„sæll og ljúfr, Sigurðr minn,
svínið lást mèr eptir.

186 Nefna mundi eg nafnið þitt,
nistill[6]) silkitreyju,
ef þú, Sigurðr, svínið mitt
sæktir inn til Freyju."

187 Gnóðar-Ásmundr gjörði þá
gilda aðsókn og stríða,
svínið tekr hann seggjum frá,
og sendir út til Skíða.

---

1) *für Hálfr; vgl. Str. 140.* 2) *Hier schieben Einige die Strophen 145, 140, 171, 147—149 ein.* 3) sic accus. 4) sic accus. 5) sigrinn. 6) nistils, al.

188 Það kom framan[1]) í fræða sal,
frá eg að aulinn vakni;
nú er hann heima í Hítardal,
Hildar trúi eg hann sakni.

189 Yzt við gátt að aulinn lá,
ekki er trútt að hnjósi,
þeir stöktu vatni strákinn á,
og styrmðu[2]) yfir með ljósi.

190 þorleifr[3]) talar við þegninn brátt:
„þú hinn vondi slángi,
ærst hefir þú í alla nátt
og einatt verið á gángi.

191 Fátækt hefir hèr fólkið mart
fengið sárar nauðir,
ymsa hefir þú byst og bart,
svo bragnar fimm eru dauðir.“

192 Á stafnum sáu þeir stóran hólk,
stóð hann merkr átta,
hèr hefir meiðslin fátækt fólk
fengið af stórum hrotta.

193 Troðnir í sundr tvennir skór,
tel eg það ei með listum,
örkumlaðr var aulinn stór,
upp vóru hinir á ristum.

194 Fjórar tennur framan úr haus
fallnar vóru úr Skíða,
en hin fimta orðin laus,
í hana kvað sèr svíða.

195 Bráðlega segir hann brögnum frá,
hvað bar fyrir hann í svefni;
margr setr í mikla skrá
minna yrkis efni.

196 Skatnar hugðu að Skíða brátt,
og skoðuðu hann uppi og niðri;
hans var víða holdið blátt,
en hárið líkast fiðri.

197 Hirzla hans af hagleik gjör
hún var tóm að kveldi,
þar var komið í því fornt smjör,
það var úr Asia veldi.

198 Höldar gáfu hundum smjör
úr hirzlu tetri Skíða,
þeir lètu sitt hið leiða fjör,
og lágu dauðir víða.

199 Fundu þeir í trússi hans tönn
tuttugu marka þúnga,
nú má heyra sagan er sönn
seima þollsins júnga.[4])

200 þeir gáfu hana með fagran flúr
af fremstu meistara tólum,
bragnar gjörðu bagalinn úr
sem beztr er norðr á Hólum.

201 Lengi vetrar lá hann sjúkr,
lítið batnar Skíða,
flagnaði hans hinn fúli búkr[5])
fèllu á sárin víða.

202 Aldrei trúi eg mun aumum þrjót
mun illra meina batna,
fyr en lofar að leggja af blót
og laugar[6]) nætr að vatna.

203 Ei hefi eg heyrt hver æfilok
urðu Norðmanns Skíða;
Hèr skal Suðra sjáfarrok
sunnudagsins bíða.

---

1) fram. 2) stormuðu. 3) þorgils. 4) *Die Form júngr belegt Sveinbjörn Egilsson bereits aus der Ólafsríma, Str. 14, und Fritzner aus der Stjórn und der Flateyjarbók.* 5) fölr varð h. h. fúni búkr. 6) laugar.

Namensverzeichniss.

Die

Pianchi-Stele.

Von

Dr. Lauth.

(Mit einer Tafel.)

Die Pianchi-Stele.[1]

Von

Dr. Lauth.

(Mit einer Tafel.)

Seitdem ich einen Auszug dieser höchst wichtigen Inschrift mitgetheilt habe, sind uns die nothwendigsten Typen zugekommen, mit deren Hülfe es uns möglich wird, dem Leser die wesentlichsten Gruppen mit Hieroglyphen, wie sie der Originalstein selbst bietet, zu grösserer Anschaulichkeit wiederzugeben. Es wird zwar ein möglichst sparsamer Gebrauch von diesem neuen Hülfsmittel, das wir dem akademischen Drucker verdanken, gemacht werden, indess auch diese bescheidene Benützung ist nicht zu verschmähen, besonders in denjenigen Theilen, die desshalb nicht durch Tafeln reproducirt zu werden brauchen, da überdiess der Text, als ein historischer, zu den leichteren gehört. Nur die ersten 14 Zeilen der Inschrift sind hier nach Mariette's Ausgabe wiedergegeben, weil sie sich auf einem Blatt mit dem Giebelbilde befinden, welches zum Verständniss des Textes unumgänglich nothwendig erschien. Meine Uebersetzung ist eine vollständige.

Von einer Transscription der hieroglyphischen Zeichen in lateinische Buchstaben glaubte ich absehen zu müssen; denn seit meinem ersten Vortrage ist eine Behandlung dieses Textes von Vic. de Rongé erschienen, worin alle Gruppen mit lateinischen Lettern umschrieben sind. Ich entnehme dies aus dem neuesten Werke des H. Oppert, „Memoire sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie" — einem Werke, das die assy-

1) Vergl. Sitzungsberichte, Januar 1869.

rische Liste im Originale vorführt, übrigens fast alle meine Vermuthungen bestäsigt. Zudem fürchtete ich, dadurch dem nächst der Uebersetzung wichtigsten Theile meiner Arbeit, nämlich der Geographie- und Personenfrage, den Raum verkürzt zu sehen. Was ich in den Anmerkungen niedergelegt habe, sowie den sonstigen lexicalischen Gewinn aus dieser reichen Fundgrube, gedenke ich nach Bearbeitung der übrigen aethiopischen Stelen am Schlusse als Glossar beizufügen.

Nach dieser Einleitung wende ich mich sofort zu der Gliederung des langen Textes, wie sie zum Behufe des Studiums getroffen werden musste, um dem Leser eine Uebersicht des Ganzen zu verschaffen. Mit Rücksicht auf diesen Zweck wird die einfache Wiederholung der Inhalts-Skizze, welche in meinem früheren Aufsatze den ganzen Text vertreten musste, als Introduction hier nicht unstatthaft befunden werden.

I. Giebelfeld: Unter dem mit zwei Uraeus versehenen Sonnendiscus befinden sich der Gott Amon von Napata, die Göttin Muth-Isis von Ascher und der König Pianchi, als Triade; rechts und links von dieser Gruppe je 5 symmetrisch geordnete Unterworfene.

II. Zeile 1—2: Datum, Befehl, Titel (nicht eben bescheidene) des Königs.

III. Zeile 2—8: Meldung, dass der Saïte Tafnecht fast ganz Unterägypten sich unterworfen habe und mit Andern, besonders Nemurod, verbündet sei.

IV. Zeile 9—14: Weisung des Königs an seine Generäle in Betreff der Bekämpfung des Feindes und wie sie sich des Schutzes der thebanischen Hauptgottheit, nämlich des Amon, versichern sollen.

V. Zeile 14—15: Huldigung und Schmeicheleien der Ausgesendeten dem Könige gegenüber.

IV. Zeile 16—22: Ihre Ankunft in Theben; Kampf mit den Rebellen Unterägyptens, die heraufgefahren waren; ihre Niederlage und Rückzug auf Hermopolis, dann, nach neuer Besiegung, auf Pega.

VII. Zeile 22—31: Rückzug Nemurod's nach Unu, wo er eingeschlossen wird. Bericht über diese Vorfälle an Pianchi, welcher jetzt persönlich aufbricht, in Theben dem Amon huldigt, nach Unu gelangt, seinen Streitwagen besteigt und, unwillig über die

Feinde und die eigenen Soldaten, sein Zelt im Südwesten von Hermopolis aufschlägt.

VIII. Zeile 32—70: Belagerung von Unu, welches endlich zur Unterwerfung gezwungen wird und seine Schätze ausliefert. Nasdhent, die Frau des Nemurod, erhält durch weibliche Vermittlung die Begnadigung ihres Mannes; ihre Rede an den König Pianchi, sowie die des Nemurod, welcher unter andern ein Sistrum und auch Pferde[1]) ausliefert, aber wegen des schlechten Aussehens derselben von Pianchi getadelt und mit Confiscation seines Vermögens zu Gunsten des Amon in Theben gestraft wird.

IX. Zeile 70—76: Pefaabast, der König von Herakleopolis, erscheint vor Pianchi, um sich zu unterwerfen; er bringt seine Schätze, erklärt seine Stadt dem Aethiopen zinspflichtig und hält eine schmeichelhafte Anrede, die ihm Verzeihung einzutragen scheint.

X. Zeile 76—84: Pianchi zieht weiter nördlich zur Stadt Pa-Rasechem-cheper. Auf seine Drohung mit der Todesstrafe öffnen die Rebellen die Thore und erscheinen mit dem Sohne des Tafnecht; die Truppen des Pianchi betreten die Stadt, ohne Jemand zu tödten; nur wird das Vermögen zu Gunsten Amons confiscirt. Dasselbe geschieht mit der Stadt Meritum, die sich ebenfalls unterwirft, worauf der König gegen ein befestigtes Lager rückt und es erobert.

XI. Zeile 85—98: Memphis leistet hartnäckigen Widerstand; der Saïte Tafnecht wirft sich mit 8000 Mann hinein und befestigt es. Pianchi steigt zu Pferde und befiehlt seiner Mannschaft eindringlichst, nur durch den Hafen und den Fluss, nicht über die Mauern, in die Stadt einzudringen. Sie wird nach grossem Blutbade eingenommen, viele Gefangene vor Pianchi geführt, der sich übrigens gegen die Lokal-Gottheit, den Ptah, durch Opfer rücksichtsvoll erweist.

XII. Zeile 90—101: Nach Aufzählung mehrerer Städte, deren Einwohner die Flucht ergreifen, erscheinen Vuopd, Mikaneschu

1) Vergl. das Titelbild der Tafel.

nebst Petisis und andern Häuptlingen der Nordgegend, um Schätze und Unterwerfung anzutragen, worauf Pianchi gegen Cherau zieht, um dem Gotte Tum zu opfern.

XIII. Zeile 101—106: Pianchi besucht Anu (Heliopolis), das Heiligthum des Sonnengottes, und empfängt dort die Huldigung des Königs Osarken von Bubastis.

XIV. Zeile 106—114: Er fährt zum Hafen des Gaues Kakem, wo ausser den übrigen Häuptlingen der Nordgegend auch Petisis wieder auftritt, sich unterwirft, seine Schätze ausliefert und dadurch die andern zwingt, ein Gleiches zu thun.

XV. Zeile 114—119: Aufzählung der letzteren und ihrer Schätze.

XVI. Zeile 120—126: Expedition gegen die Stadt Mesdaher, welche dem Petisis zu Liebe geschont wird.

XVII. Zeile 126—144: Endlich wird auch Tafnecht bewogen, sich zu unterwerfen: er schildert zuerst durch einen Boten seine traurige Lage, liefert dann selbst seine Schätze aus und reinigt sich durch einen Eid im Tempel vor dem Priester Petamonnestoti und dem General Poarma, dass er nicht mehr sich gegen seinen Oberherrn vergehen werde.

XVIII. Zeile 144—147: Meldung, dass die Städte Nuterhat-Anepu und Matennu ihre Unterwerfung erklären, wodurch die Eroberung des Nordlandes vervollständigt wird; Beute an Material und Kriegsgefangenen des Königs.

XIX. Zeile 148—153: Drastische Schilderung der Nordfürsten, wie sie zitternd, zwei und zwei, vor dem Palaste Seiner königlichen Majestät erscheinen und vergebens Einlass begehren, weil sie unrein (unbeschnitten?) sind und Fische gegessen haben. Nur Nemurod,[1]) der von diesen Gräueln frei ist, erhält Zutritt.

XX. Zeile 153—159: Die Kriegsbeute wird auf Lastschiffe gebracht, der König schickt sich zur Rückfahrt an, überall wird er mit freudigen Zurufen begrüsst als furchtbarer König, der die Männer des Nordlandes zu Weibern gemacht; seine Mutter wird gepriesen

1) Darum steht er nebst seiner Gemahlin auf dem Titelbilde allein aufrecht, während die übrigen Unterworfenen, wie es im Texte wiederholt heisst, „auf ihren Bauch gethan“ sind.

als „Kuh, die den Stier geboren; seine Siege sind dauernd so wie er selber, der geliebte Fürst von Theben."

Uebersetzung.[1])

I. Giebelfeld: Der sitzende Gott Amon, das Haupt der Triade, hat unter dem Discus mit zwei Uraeusschlangen die Legende: „Verliehen habe ich dir den Sieg [über die Fremdländer all]; dass du glänzest wie dein Vater [Ra am Himmel]." Dahinter steht: „Legende des Amon-Ra, des Herrn des Thrones der beiden Welten (Länder) in [Napata am] heiligen Berge (Barkal)." Es folgt die zweite Person der Triade, nämlich Muth-Isis stehend mit der Legende: „Isis, die Herrin (der Stadt) Ascher." Vor diesen beiden Gottheiten steht „der König des oberen und des unteren Landes, der Sohn des Sonnengottes: Pianchi [der lebenspendende gleich Ra]." Die nächste „Legende" wird der Frau des Nemurod, die ihre Rechte bittend erhebt, in den Mund gelegt: „Friede sei mit dir (besänftige dich), Horus [des Königspalastes, dem unterworfen sind Gross wie] Klein; König der Gaue, König der Frauen!" Ihr zunächst folgt ihr Mann, der König Nemurod; er hebt ein Sistrum mit der Rechten empor, an der Linken führt er ein Ross. Es trägt das königliche Abzeichen, den Uraeus, an der Stirne unter der Kopfbedeckung; sein Name ist in einem Königsring eingeschlossen. Dasselbe ist der Fall mit den unterhalb angebrachten „Königen": Osarken, Vuopd, Pefaabast. Aber während Nemurod nebst Frau aufrecht stehend dargestellt sind, liegen diese drei auf dem Bauche, wie es auch im Contexte ausdrücklich heisst.

Diesen fünf Persönlichkeiten auf der rechten Seite der Triade entsprechen symmetrisch auf der linken Seite die „Grossen Vasallen des Asiaten": Mi[kaneschu], C'edamenaufanch, [Petisis], [Pa], dhenefi und Pama. Sie alle liegen auf dem Bauche, statt des Uraeus an der Stirne haben sie auf der Kopfbedeckung eine nach Art der Spielhahnfedern unserer Gebirgsbursche vorwärts gerichtete Straussfeder;[2]) nur

1) Ich befleissige mich dabei möglichst grosser Wörtlichkeit. Die eckigen Klammern enthalten sichere Ergänzungen, die runden Klammern erklärende Zusätze; mit Punkten .... wird das Fehlende, mit Fragezeichen ? das Zweifelhafte bezeichnet.

2) Sie heissen desshalb im Texte „Federträger."

Petisis macht davon eine Ausnahme, indem er statt derselben eine Seitenverzierung trägt, die der Jugendlocke ähnelt und auf dem Gemälde der vier Menschenracen den hellfarbigen Tamhu eignet.

II. l. 1. Jahr 21, Monat Thoth, unter der Majestät des Königs der beiden Länder: Pianchi, des ewig lebenden. Befehl[1] (welchen) spricht meine Majestät: Höret von (dem, so) ich gethan, mehr als die Vorfahren, ich, der König, des Ausfluss der Gottheit, das lebende Bild des Tum (Sonnengottes). Hervorgekommen aus dem Leibe, (war ich) bestimmt zum Fürsten, den fürchten die Grossen; welcher anerkannt ist von seinem Vater[2] (Amon),

l. 2. bekundet von seiner Mutter (Isis); bestimmt zum Fürsten (schon) im Ei, der gütige Gott, der Götter-Liebling, der Sohn des Sonnengottes, wirkend mit seinen beiden Armen, der Amongeliebte Pianchi.

III. Gekommen ward um zu melden an Seine Majestät: „Es ist da der Grosse des Westens, der vornehmste Häuptling in der Stadt Nuter: Tafnecht, im Gaue von Kahesb (?) in den Städten Hapi (Nilopolis) [Cherau?]

l. 3. im Mer An in Panub, im Gaue der weissen Mauer, (Memphis). Erobert hat er den Westen gleicherweise. Er bewegt sich von den Sümpfen aus um zu erobern die beiden Länder, aufwärts segelnd mit vieler Mannschaft. Die beiden Länder sind vereinigt in seinem Gefolge, die Häuptlinge, die Hausfürsten (sind) als Hunde zur Hut seiner Füsse; nicht verschlossen wurden Mauern [irgend vor ihm;]

l. 4. die südlicheren Gaue, die Städte Meritum, Pa-Ra-sechem cheper, Nuter-hat-Sebek, Pamadje, Dhékanesch, alle Städte des Westens breiten aus ihre Pforten, fürchtend ihn. Er wendet sich (jetzt) gegen die Gaue des Ostens, sie öffnen ihm, wie jene, (nämlich) die Städte Taiuzai, Hat-suten, alle Gebäude des Gaues Tepaka. Aber er ist [gegenwärtig]

l. 5. anstürmend wider Chansu (Herakleopolis); gemacht hat er es zu einer Mundversperrten; nicht lassend eintreten Eintreten(wollen)de, nicht lassend austreten Austreten(wollen)de,

durch beständigen Krieg. Gemessen hat er es in seinem ganzen Umfange, jeder Ha (Anführer) weiss seine Mauer; er thut jede Person setzen an ihren Theil, von den Anführern und Hausfürsten. Siehe! er schreitet einher [bereits]

l. 6. als ein Grosser, im Anordnen ist sein Herz freudig.“ Da waren jene Grossen, Anführer, Kriegsobersten, welche in ihren Städten (sich befanden), sendend an Seine Majestät (Boten beständig) mit den Worten: Hat man dir Meldung erstattet zum Vergessen, dass das südlichere Land, die Gaue der Thebais Tafnecht (sie) fasst in sein Gesicht (in's Auge) ohne dass er (einen) findet, der aufhielte seinen Arm? Namurot [ist mit ihm?]

l. 7. als Ha der Stadt Hatur; erschüttert hat er die Mauern der Stadt Nefrus, zerstört hat er seine eigene Stadt (Hatur?) in Folge des Schreckens, der ihn ergriffen. Er stürmt gegen eine andere Stadt. Auch er aber zieht jetzt dahin, um zu sein als Gefährte der Füsse desselben (Tafnecht); zurückgewiesen (abgelehnt) hat er die Huld Seiner Majestät. Er steht auf der Seite jenes (Tafnecht), wie ein [Statthalter, Trabant]

l. 8. im Gau von Webwob. Er giebt ihm Lohn nach dem Antriebe seines

IV. Herzens mit allen Dingen, (so er) gefunden.“ Siehe! da sandte Seine Majestät an die Anführer, die Kriegsobersten, welche in Aegypten (waren), (den Befehl); „Rücket aus mit Kriegsmacht, organisirt den Kampf, umringet das [aufrührerische Gebiet],

l. 9. nehmet gefangen seine Bewohner, seine Heerden, seine Lastschiffe auf dem Flusse; nicht lasset ausgehen die Landleute auf das Feld, nicht lasset pflügen die Pflüger, stürmet an gegen diese Fronte des Hasengaues, kämpfet dawider beständig!“ Siehe! sie thaten also. Siehe! Seine Majestät entsandte Kriegsvolk wider Aegypten, indem er ihnen eindringlichst anbefahl: „Nicht [schlafet während der]

l. 10. Nacht, nicht denket an ein Spiel, (sondern) kämpfet mit

Tagesanbruch; erhebt wider ihn den Krieg ausgedehnt!“ Es war sein Wort ergehend an die Truppen zu Fuss und auf den Streitwagen des andern Landes: „Was sitzet ihr (unthätig) bis zur Ankunft seiner Soldaten? Kämpfet, wann er (der König) es ansagt! Wenn sonst noch Hülfstruppen von ihm sind in dem andern Lande, so sollen

l. 11. zugebracht werden ihnen jene Anführer! Er (Tafnecht) hat sich beigefügt zu seiner Verstärkung Tahennu-Leute, wackere Krieger: man soll erheben gegen sie den Kampf des Vorfahren, welcher sprach:„ Nicht ist unser Weichen“ (wir weichen nicht); welcher ausrief bei der Musterung des Heeres: „Schirre eine Menge vorzüglicher Rosse aus deinem Stalle! O

l. 11. du Bewirker des Getümmels in der Schlacht, bekannt ist dir o Gott Amon, du göttliches Banner, unser Feldzug!“ Wenn ihr nahet der Landschaft Chenen (Thebais) und der Stadt Oas’t (Theben), gegenüber von Aptu, so tretet ein in das Wasser, badet euch in dem Flusse, bekleidet euch mit frischem Gewande, holet hervor den Bogen, umgürtet euch die Waffen: Schild und Pfeil. Der sehr Schlaffe (wird)

l. 13. zum Herrn der Tapferkeit, der nicht Tapfere zum Vertilger, ohne es zu wissen. Er (Amon) macht den Armschwachen[1]) zum Siegesstarken, die Vielen werden nachgesetzt den Verworfenen. Er ist allein erobernd Tausende. Besprengt euch (daher) mit dem Wasser seiner Altäre, küsset den Boden vor seinem Angesichte, indem ihr

l. 14. sprechet zu ihm: „Gewähre uns den Weg (die Möglichkeit), dass wir kämpfen im Schatten deines Schlachtschwertes: ein Kind, von dem du gewollt, dass sich verwirkliche sein Schrecken, hat entsetzt (schon oft) Viele.“

V. Siehe! sie thaten (warfen) sich auf ihren Bauch vor Seiner Majestät, (sprechend): „es ist dein Name, der uns verleihet das Schlachtschwert (Stärke), dein Rath lenkt deine Soldaten,

1) Staat ist sau zu lesen cf. J. Chabas Vogage p. 253 „trancher, briser.“

dein Brod ist in unserm Leibe auf jedem Wege, dein Trank (Bier)

l. 15. löscht unsern Durst. Es ist deine Kraft, die uns verleiht Stärke; Macht (liegt) in der Erinnerung deines Namens. Nicht getrennt von dem Heere ist sein General; zum Weibe wird welcher Mann, wo du bist?

VI. Du bist der König, der siegende, wirkend mit seinen beiden Armen, der Oberste des Kriegswesens!"

l. 16. Nachdem sie gefahren waren hinab, nahten sie sich der Stadt Theben und thaten nach den Worten all Seiner Majestät. Nachdem sie hinabgefahren waren auf dem Flusse, trafen sie viele Lastschiffe, welche gesegelt waren aufwärts mit Kriegsvolk, Offizieren und allen Gewaltigen des Nordlandes, ausgerüstet[1]) mit Geräthen (Waffen) der Aktion,

l. 17. um zu streiten wider die Soldaten Seiner Majestät. Siehe! diese richteten eine grosse Niederlage an unter ihnen, deren Grenze unbekannt (ist), gefangen nehmend ihre Mannschaft nebst ihren Lastschiffen und sie führend als lebendig Gefesselte zu dem Orte, welcher enthielt Seine Majestät. Nachdem sie ihre Fahrt bis vor Herakleopolis fortgesetzt hatten, unter Erregung des Krieges, wurden es gewahr die Anführer und Könige (Leiter) des Nordlandes. Damals war der König Nemurod und

l. 18. der König Vuopd, der Vasall des Asiaten: Scheschanq von Busiris-neb-Tattu und der Hauptvasall des Asiaten: Cedamenaufanch von Pabanebtattu (Mendes) und sein erstgeborner Sohn, welcher als Kriegsoberster in Thotaprehahu (stand), ferner die (Soldaten) des Repa Bokennifi und und sein erstgeborner Sohn, der Vasall des Asiaten

l. 19. Nesnaketi[2]) im Gaue Rahesb: kurz, alle Federträger, welche im Nordlande (waren) nebst dem Könige Osarken von Bu-

1) Lies spod statt ti.

2) Es steht fälschlich statt .

bastis und dem Bezirke von Ranefer, alle Anführer und Hausfürsten im Westen, im Osten und den Ebenen des Centrum versammelt und einmüthig (auf einem Fahrwasser) Treue gelobend dem sehr Grossen des Westens, dem Fürsten der Häuser des Nordlandes, dem Theodulen der Neith, der Herrin von Sais,

l. 20. dem Sam (-Priester) des Ptah:[1]) Tafnecht. Nachdem sie (die Truppen des Pianchi) ausgerückt waren gegen dieselben, richteten sie eine grosse Niederlage an unter denselben, bedeutender als irgend etwas, und erbeuteten ihre Transportschiffe auf dem Flusse. Nachdem die Uberbleibsel derselben übergesetzt hatten, landeten sie im Westen in der Nähe der Stadt Pega. Den nächsten Morgen setzten die Truppen Seiner Majestät über

l. 21. gegen sie, es drangen die Schwerbewaffneten unter die Bogenschützen; siehe! sie tödteten viele Leute von ihnen und Rosse, von unbegrenzter Zahl. Schrecken fuhr in die Ueberbleibsel, sie flohen zum Nordlande aus dem gewichtigen Schlage, (der) entsetzlicher (war) als irgend etwas. Verzeichniss der Niederlage, die angerichtet wurde unter ihnen, an Leuten, Individuen [x . . . . . .

VII. l. 22. [Siehe da floh], der König Nemurod aufwärts segelnd gen Süden, als man ihm sagte: „Hermopolis ist unter der Gewalt der Feinde[2]), im Arme der Soldaten seiner göttlichen Majestät; gefangen seine Bevölkerung und seine Heerden.“ Siehe! da rückte er ein in Unu. Die Soldaten Seiner Majestät (aber) (befanden sich) auf dem Flusse am Hafen

l. 23. vom Unu-Gaue. Siehe sie hörten es, umzingelten Unu auf seinen vier Seiten, nicht lassend austreten Austreten(wollen)de, nicht lassend eintreten Eintreten(wollen)de. Sie sandten Boten, zu melden an Seine Majestät den König beider Länder,

---

1) Vergl. *ἱρεὺς τοῦ Ἡφαίστου Σεθῶς*.

2) Es steht [Hieroglyphen] mit falscher Initiale statt [Hieroglyphe] chru.

den Amongeliebten Pianchi, den lebenspendenden, in Betreff jedes Schreckens, den sie angerichtet, in Betreff aller Siege Seiner Majestät. Siehe! da ward Seine Majestät wüthend darüber wie ein Panther (und sprach): „Haben sie

l. 24. gelassen einen Rest übrig von den Kriegsleuten des Nordlandes, um sich noch zu zeigen? Ich will aufbrechen wider sie, auf dass man sage, „er zieht aus, nicht um sie zu tödten, (sondern) um sie zu bekämpfen.“ So wahr ich lebe, so wahr mich liebt der Sonnengott und mich begünstigt mein Vater Amon, ich will hinabfahren selber, umstossen,

l. 25. was er (Tafnecht) geschaffen, machen, dass er zurückweicht und ihn bekämpfen auf's Aeusserste. Wenn ich vollbracht habe(n werde) die Bräuche des Namensfestes, gespendet meinem Vater Amon an seiner schönen Panegyrie, wo er vollbringt seine schöne Procession des Namensfestes, und er mich lässet im Frieden zum Anblick des Amon an der schönen Panegyrie der Apt-Feier, und ich ihn heraustragen lasse in seinem Bilde

l. 26. nach dem südlichen Apt an seiner schönen Panegyrie der Apt-Feier, in der Nacht der Panegyrie, die besteht in Theben — einer Panegyrie, die ihm bereitete der Sonnengott zum ersten Male — wenn ich erhöhet ihn zu seinem Hause, sitzend auf seinem Throne am Tag der Einbringung der göttlichen Majestät) den 2. Athyr — (dann) lasse ich kosten die Nordländer die Kost meiner Finger.“ Siehe! die Soldaten, welche verweilten

l. 27. in Aegypten, vernahmen die Wuth, (so) ausgestossen Seine Majestät wider sie. Siehe! sie kämpften gegen die Städte Webwob und Pamadje, nahmen sie ein wie einen Schluck[1]) Wassers und sandten an seine Majestät, die (noch) nicht zufrieden war damit. Siehe! sie kämpften gegen Tatehani (die Front) das äusserst starke; sie fanden es angefüllt

1) [hieroglyphs] gap. cf. *ϭope sorbillum.*

l. 28. mit Soldaten (und) mit allen Gewaltigen des Nordlandes. Siehe! es ward errichtet ein Sturmbock gegen dieselbe, welcher erschütterte ihre Mauern, anrichtend eine grosse Niederlage unter ihnen, deren Grenze unbekannt (ist) nebst dem Sohne des Grossen des Heiden Tafnecht. Siehe! sie sandten an Seine Majestät (Meldung) darüber, ohne dass sein Herz zufrieden war damit.

l. 29. Siehe! sie kämpften wider die Stadt Habennu: es ward geöffnet ihr Inneres, ein traten die Soldaten Seiner Majestät zu ihr. Siehe! sie sandten an seine Majestät, dessen Herz nicht zufrieden war damit. Am 9. Thot (Athyr?) nachdem Seine Majestät abwärts fahrend gekommen war gen Theben, da schloss die Panegyrie des Amon mit der Apt-Feier. Nachdem Seine Majestät gekommen war

VIII. l. 30. abwärts fahrend gegen die Stadt des Hasengaues, trat Seine Majestät aus der Cajüte der Barke, liess schirren die Rosse und bestieg den Wagen: es drängte Seine Majestät zu erreichen die Satiu, jedes Herz enthielt Furcht vor ihm. Siehe! Seine Majestät gerieth zuletzt in Hass

l. 31. wider seine Truppen, wüthend gegen dieselbe (Stadt) wie ein Panther (sprechend): „Sind etwa sie hartnäckig? Bekämpfet ihr jene Missachter[1]) meines Gebots! Wenn das Jahr beschliesst das Ende, so ist gethan mein Schrecken in das Nordland, bereitend ihnen einen Schlag, einen bedeutenden, entsetzenden, durch Hauen.“ Gemacht ward ihm ein Zelt südwestlich von Hermopolis. Man stürmte gegen dieselbe (Stadt)

l. 32. alltäglich, machte einen Damm[2]) zur Einschliessung der Mauern, errichtete Gebälke (*muki* scala) wider sie, hohe; die Bogenschützen schossen Pfeile ab, die Wurfmaschinen entsandten Felsstücke, indem sie tödteten Leute von ihnen (den Feinden)

---

1) cf. *dfieti abhorrere* mit diesem djefu.
2) dharri cf. *tale vallare.*

täglich. Es geschah in 3 Tagen (im Laufe der Zeit?) ward die Stadt Unu stinkenden Geruches, beengt in der Ath-

l. 33. mung; es entschloss sich (desshalb) Unu (die Stadt) zu thun sich auf ihren Bauch (sich zu unterwerfen) flehend vor dem Angesichte des (nunmehrigen) Königs von Unterägypten; Boten erschienen, tragend alle Dinge die schön anzusehen (sind) in Gold, allerlei Edelsteine, Gewänder auf einer Bahre, eine Krone auf deren Gipfel eine Uraeusschlange, welche verleiht die Macht. Nicht setzten sie aus an vielen Tagen mit Flehen vor seinem (des Königs) Diademe. Siehe! da ward zugegeben dass herbeikomme

l. 34. das Weib desselben (Nemurod): die königliche Gemahlin, königliche Tochter Nesdhent, um zu flehen zu den königlichen Frauen, königlichen Kebsweibern, königlichen Töchtern, königlichen Schwestern. Sie that sich auf ihren Bauch (niederwerfen) im Hause der Weiber vor dem Angesichte der königlichen Frauen (mit der Bitte): „Stehet mir bei, ihr königlichen Frauen, königlichen Töchter, königlichen Schwestern, beschwichtiget ihr den Horus des Palastes, dessen Geist gross ist und erhaben, gerechtfertigt seine Rede. Möchte

l. 35. [er anhören] meine [Bitte] aber möchte er [auch zu Gnaden aufnehmen] meinen Gemahl

l. 36. Dieser ist in grossem Unglücke, er ist . . . .

l. 37. er wandert umher um sich abzuwenden . . . .

l. 38. . . . Vorräthe

l. 39. . . . . des Lebens im

(40—50 gänzlich zerstört. Nur erhellt aus (l. 50) dem Pronomen mascul., dass von Namurot die Rede ist, der auch sogleich redend erscheint). (Wer besteht)

l. 51. „vor dir? Wer ist ganz gerade? Wer einfach gerade, wer? [O versperre]

l. 52. nicht den Weg zum Leben. Ist noch das Firmament mit Blitzen? Ich bin [dein Diener

l. 53. wie] der Süden gebückt ist (vor dir) und der Norden.

O thue uns doch an den Ort deines Schirmes. Gibt es noch (etwas), was verdriesst den König? [Siehe! er erschien]

l. 54. mit seinen Geschenken, demüthigen Sinnes breitete er aus sein Alles vor dem, der mit göttlichem Geiste ist: Er sah (nämlich) das Feuer auf den Ländereien,

l. 55. . . . und dass nicht ein Erwachsener mehr gesehen wurde von seinem Vater, (sondern) alle Gaue angefüllt waren nur mit Unmündigen. Siehe! da that er sich auf seinen Bauch vor Seiner Majestät [ausrufend]

l. 56. „O Horus, Herr des Palastes, ist deine Gesinnung (noch) wider mich? Ich bin einer von den königlichen Sclaven, (welche) zinspflichtig (sind) an das Weisshaus, darbringend ihre Ge-

l. 57. schenke und Waaren. Ich habe gegeben dir mehr als sie. Siehe! er widmete ihm Silber, Gold, lapis lazuli, Kupfer (Türkis?), Metall, allerlei Edelsteine in grosser Anzahl.

l. 58. Siehe! es ward voll das weisse Haus von diesen Tributen. Er führte ihm zu ein Ross mit der Rechten, ein Sistrum mit der Linken, ferner ein Sistrum (am Henkel und in der Mitte ein Uraeus) von Gold und lapis lazuli. Siehe! er (der König) erhob

l. 59. sich aus seinem Palaste, zog hinüber nach dem Hause des Thoth, des Herrn von Sesennu (Hermopolis); er schlachtete Ochsen, Rinder, Gänse dem Vater Thoth, dem Herrn der acht Sesennu im Hause

l. 60. der Sesennu. Da waren die Krieger des Hasengaues im Aufjubeln einen Hymnus, indem sie sprachen: „Ein Glück (bedeutet) der Horus,

l. 61. welcher sich niederlässt in seiner Stadt: der Sohn des Sonnengottes, Pianchi! Du bereitest uns ein Fest (Panegyrie) gleichwie du schützest den Hasengau.“ Nachdem hinübergezogen war Seine Majestät zum

l. 62. Hause des Königs Namurod, ward ihm geöffnet jedes Gemach des Königshauses, sein Doppelweisshaus und seine Magazine, um ihm zu geben. Vorgeführt wurden

l. 63. ihm die königlichen Weiber und die königlichen Töchter. Sie waren preisend Seine Majestät in der Art der Weiber; (aber) nicht wendete Seine Majestät sein Angesicht auf

l. 64. sie. Nachdem Seine Majestät weiter gekommen war zu dem Stalle der Stuten und den Schuppen der Füllen, so sah er, [dass die Pferde]

l. 65. vor Hunger elend waren. Da sprach er: „So wahr ich lebe, so wahr mich der Sonnengott liebt und Jugend des Lebens in mir ist, empörend ist jenes für mein Inneres, verhungern

l. 66. zu lassen meine Rosse, überragend allen Greuel (so) du gethan. Nicht suche zu bezwingen [1]) das Herz deines Herrn, ich habe verurtheilt dich, zittere vor dem Herrn deiner

l. 67. Gedanken. [2]) Hast du etwa vergessen (nicht gewusst), dass der Gott ein Schirm über mir (ist) und nicht scheitern liess mein Unternehmen? Ha! das sollte thun mir ein

l. 68. Andrer, ohne dass ich es wüsste (erführe) und aufhöbe ihn darum? Ich bin (s)ein leibliches Kind, gebildet aus göttlichem Ei, der zeugende

l. 69. Saft des Gottes ist in mir, dessen Wesen gesegnet sei; nicht handle ich mit Vergessen seiner: Er gebietet mir zu handeln.“ Siehe! er verzeichnete (registrirte) das Eigenthum desselben für das Doppelweisshaus,

l. 70. den Speicher desselben für die Tempeleinkünfte des Amon in Aptu.

IX. Nachdem gekommen war der Fürst von Herakleopolis: Pefaabast mit den Tributen

l. 71. für das Grosshaus (Pharao), das göttliche: Gold, Silber, allerlei ächten Edelsteinen, Pferden von der Elite des Marstalles, so that er sich auf seinen Bauch vor Seiner Majestät und sprach: „Neige gnädig dein Angesicht, Horus,

l. 72. welcher lenkt die Stiere und erschreckt die Kühe, der

---

1) fälschlich statt Anlaut von kofa *(koufe)*.

2) Statt des Deutbildes lies

mich vergraben hat in [1]) die Unterwelt, versenkt auch in die Finsterniss; gönnt mir

l. 73. das Licht seines Antlitzes! Nicht fand ich einen Freund am Tage des Entsetzens, der bestanden wäre am Tage der Schlacht, mit Ausnahme deiner, des (gnädigen) Königs, welcher du entfernen machtest

l. 74. die Finsterniss vor mir. Ich werde (dir) dienen nebst meinen Unterthanen; Herakleopolis ist zinspflichtig

l. 75. an deine Station, der du jetzt bist das Bild des Harmachis an der Spitze der Achemseksterne: sein Wesen ist dein Wesen, seine Unzerstörbarkeit [2])

l. 76. ist deine Unzerstörbarkeit, o König des oberen und des unteren Landes: Pianchi, ewig lebender!"

X. Nachdem abwärts gefahren war Seine Majestät bis zum Gipfel

l. 77. der Grenze zur Seite des Canales, so traf er die Stadt Pa-Rasechem-cheper, ihre Brücken aufgezogen, ihr Schloss verschlossen, angefüllt mit allen Gewaltigen des Nordlandes. Siehe! da schickte Seine Majestät (Boten) an sie mit der Rede: „Ihr, die ihr lebt im Tode *(bis)*, lasset ab

l. 78. mit den Schmähungen! Ihr die ihr lebt im Tode, wenn vergehet ein Augenblick des Nichtöffnens mir, so denket euch unter die Zahl der Gestürzten; denn es ist ein Aergerniss dem Könige. Nicht versperret die Thore eures Lebens zu dem Gemetzel dieses Tages; nicht liebet den Tod zu dem Hasse des Lebens,

l. 79. [sondern wählet] das Leben im Angesichte des ganzen Landes." Siehe! sie sandten (Boten) an Seine Majestät, um zu sagen: „Da der göttliche Schirm über dir ist, und der Sohn der Nut (Set, Sutech) dir darreicht seine beiden Arme, so möge dein Herz (Sinn) werden augenblicklich, wie was hervorkommt aus dem Munde des Gottes; da er dich gezeugt

---

1) Die Praeposition fehlt im Texte.
2) Wortspiel mit dem Sek der Achemseksterne.

hat als einen Gott, (gnädig) anzusehen uns mit deiner Wirksamkeit — da deine Stadt und ihre Schlösser [sich bereits befinden in]

l. 80. deiner Faust]: so möge eintreten der Eintreten (wollen)de, austreten der Austreten (wollen)de; es möge thun Seine Majestät sein Belieben.“ Siehe! sie erschienen mit dem Sohne des Vasallen des Asiaten Tafnecht. Nachdem eingerückt war das Heer Seiner Majestät in dieselbe (Stadt), tödtete er nicht einen von den Bewohnern all; er fand

l. 81. [es für gut zu senden] seine Schreiber und Schatzbeamten, um zu versiegeln ihre Schätze, verzeichnend das Doppelweisshaus derselben für das Weisshaus und ihre Speicher für die Tempeleinkünfte seines Vaters Amon-Ra, des Herrn der Throne beider Welten.

Nachdem weiter gelangt war Seine Majestät im Abwärtsfahren, traf er die Stadt Meritum, das Haus des Gottes Sokaris, des Herrn der Erleuchtung. Sie hatte geschlossen, es war nicht (möglich) zu erreichen sie; sie hatte gethan den Kampf in ihr Herz, ergriffen

l. 82. [die Waffen; die, welche] verabscheuten den Widerstand, deren Mund hatte sie verschlossen. Siehe! da sandte an sie Seine Majestät (Boten) mit der Rede: „bedenket, zwei Wege liegen vor euch, wählet nach euerm Belieben! Das Oeffnen ist euer Leben, das Verschliessen euer Tod. Nicht geht vorüber meine Majestät an einer verschlossenen Stadt.“ Siehe! sie öffneten auf der Stelle; es trat ein S. M. ins Innere seiner Stadt, verificirte [1])

l. 83. [die Schatzhäuser und den Tempel] der Menhi, der Herrin des Erleuchtens (mit Tagesanbruch?) und verzeichnete das Doppelweisshaus und die Speicher derselben für die Tempeleinkünfte des Amon in Aptu. Nachdem abwärts gefahren war Seine Majestät, um zu erobern die beiden Länder, traf

1) Es muss statt offenbar *sema* gelesen werden.

er eine verschlossene Mauer und Wälle, angefüllt mit tapfern Soldaten des Nordlandes. Siehe! (auch) sie breiteten aus ihre Verschlüsse, thaten sich auf ihren Bauch

l. 84. [und sprachen, indem sie verehrten] Seine Majestät: „Es überträgt dir dein Vater sein Erbe, als des Herrn der beiden Länder; du bist aus unserm Gotte, du bist der Herr, welcher auf Erden (waltet).“ Nachdem Seine Majestät vorgerückt war, um zu widmen ein grosses Opfer den Göttern in dieser Stadt an Ochsen, Rindern, Gänsen, allen guten und reinen Dingen — siehe! da verzeichnete er das Doppelweisshaus derselben für das Doppelweisshaus, die Speicher derselben für die Tempeleinkünfte

l. 85. [des Amon in Aptu].

XI. Nachdem hinabgefahren war Seine Majestät bis nach] dem Gaue der weissen[1]) Mauer, siehe! da sandte er an sie (Boten) mit der Rede: „Nicht verschliesse sich, nicht kämpfe das Innere der Stadt (Chennu?) des Sonnengottes Schu vom Uranfange! Mein[2]) Eintritt ist sein Eintritt, mein[2]) Austritt sein Austritt, unwiderstehlich sind meine Schritte. Ich spende ein grosses Opfer dem Gotte Ptah und den (übrigen) Göttern innerhalb der weissen Mauer, ich verehre den Gott Sokaris in dem geheimnissvollen Gebäude; ich schaue den Gott „seiner Südmauer“; ich segle abwärts im Frieden

l. 86. [auf dem Flusse von Aethiopien bis zu] der Weissmauerstadt, ohne dass eine Hand abgehauen wäre, (oder) beweint würde ein Säugling. Sehet doch nur auf die Gaue im Süden: nicht getödtet ward irgend Jemand daselbst, mit Ausnahme der Frevler, welche lästerten auf (den) Gott, und die ein Beispiel gaben für die Verstocktheit.“ (Aber) siehe!

---

1) Es steht zwar ; aber ohne Zweifel sollte es sein.

2) Es fehlt zwar : aber der Gegensatz des erfordert es gebieterisch; vielleicht ist nur sein Vertreter ausgefallen.

sie verschlossen ihre Verschlüsse, liessen ausrücken Truppen gegen die geringere Anzahl von Soldaten Seiner Majestät, (verkleidet) als Zimmerer, Maurer, Matrosen,

l. 87. [welche sich sammelten] im Hafen der Weissmauerstadt. Alsdann näherte sich der Grosse von Sais (Tafnecht) der Weissmauerstadt während der Nacht, indem er befehligte seine Schwerbewaffneten, seine Schiffsleute und alle Häupter seiner Leichtbewaffneten, eine Zahl von 8000 Mann und ihnen eindringlich zuredete: „Da die Stadt Mennefer (Memphis) voll ist von Soldaten, allen hauptsächlichen des Nordlandes; Gerste, Spelz und allen Getreidearten der Speicher, dem Schutze der Reservoirs; von allen Waffen

l. 88. [der Aktion im Innern der Mauer]; da gebaut wurde eine grosse Schutzwehr von kunstverständiger Arbeit, (so dass) der Fluss umspült den Osten und nicht gefunden wird ein Kampf (-Object) daselbst; minirte Gänge (da sind), angefüllt mit Ochsen; das Doppelweisshaus versehen ist mit allen Dingen: Silber, Gold, Erz (Metall?) Gewandung, Weihrauch, Honig: so gehe ich (und) füge etwas zu den Grossen des Nordlandes. Ich öffne (mache frei) ihnen ihre Gaue; ich werde zum

l. 89. [Befreier der Eingeschlossenen, welche warteten] Tage lang auf meine Ankunft.“ Nachdem er sich zu Pferde gesetzt hatte — nicht war ihm geschirrt sein Wagen — und er abwärts gezogen war aus Furcht vor Seiner Majestät, so nahte am nächsten Morgen Seine Majestät der Weissmauerstadt, landete im Norden derselben (und) fand das Wasser gestiegen [1]) bis zu den Mauern. Die Transportschiffe landeten am

l. 90. [Hafen von] Mennefer (Memphis). Siehe! Seine Majestät sah sie stark befestigt: eine hohe Mauer, neuaufgebaut; Schutzwehren, ausgestattet mit Festigkeit, (so dass) nicht

1) [Hieroglyphen] lies [Hieroglyphen] עלה

gefunden ward ein Weg des Ankämpfens gegen sie. Es war da Jedermann es (laut) aussprechend mit seinem Munde unter den Soldaten Seiner Majestät von allen Waffengattungen, Jedermann war im Sagen: „Gestatte doch, dass wir anstürmen

l. 91. [wider die Mauern derselben]; aber die Soldaten vervielfältige!“ Andere (aber) sagten: „Mache eine schiefe Ebene gegen dieselbe, erhöhen wir den Boden bis zu der Mauer, binden wir Gebälk zusammen, errichten wir Holz (und) Mastbäume, machen wir Segelstangen zu Leitern gegen sie, umgeben wir sie auf allen ihren Seiten mit Leitern nebst

l. 92. [Sturmböcken] in ihrem Norden, (bis?) zur Emporbringung des Bodens an ihre Mauerrampe: so finden wir einen Weg für unsre Füsse.“

Siehe! Seine Majestät ward wüthend darüber wie ein Panther und sprach: „So wahr ich lebe, so wahr mich liebt der Sonnengott und mich begünstigt mein Vater (der Gott) Amon. Gefunden habe ich, warum Jenes geschieht: auf Befehl[1]) des Amon. Jenes ist das Gerede (Sinnen) von Leuten

l. 93. [welche nicht verkehren] mit den Gauen des Südens, die ihm (mir) geöffnet weit. (Aber) nicht hat gethan es ihnen Amon in ihre Herzen; (darum) wissen sie nicht, was er befohlen hat. Er hat diess gethan, um zu bewähren seinen Geist, auf dass sichtbar werde seine Macht. Ich werde sie (die Stadt erobern (einnehmend) wie einen Schluck Wassers; es befiehlt mir

l. 94. [dieses Amon]“. Siehe! er liess abstossen seine Transportschiffe und seine Soldaten, um zu kämpfen wider den Hafen der Stadt Memphis. Sie brachten ihm alle Barken, alle Fähren, alle Nehe, alle Schlepper, so viele ihrer waren. Einige landeten am Hafen der Stadt Memphis, die ersten landeten (schon) an den Häusern derselben.

1) Das Determinativ muss in verbessert werden.

l. 95. [Aber siehe!] kein Junge weinte durch die Soldaten irgend Seiner Majestät. Es kam Seine Majestät um zu lootsen selber die Transportschiffe, so viele ihrer waren. Es befahl Seine Majestät seinen Soldaten: „Gebt auf doch das Erklimmen der Mauern! Betretet die Häuser zu Wasser (Fluss)! Wenn eintritt Einer von euch über die Mauer, so gibt es nicht einen Kameraden von ihm!

l. 96. [darum wäre] das Nichtenthalten euch ein schlimmer Vorsatz.[1]) Ist ja doch unsere Burg der Süden, unsere Lände der Norden (und) unser (Wohn)sitz auf der Wage der beiden Länder (Stadtname?).“ Siehe! so ward eingenommen Memphis wie ein Schluck Wassers, getödtet Leute darin viele und weggeführt als lebendig Gefangene zu dem Orte, welcher enthält Seine Majestät. Aber als

l. 97. der nächste Morgen angebrochen war, liess Seine Majestät Leute hingehen zu ihr wegen des Schutzes der Tempel des Gottes. Er hielt schützend den Arm über das Adytum der Götter, verehrend mit einem Trankopfer die Penaten von Hat-ka-Ptah, reinigend Memphis mit Natron und Weihrauch, thuend die Priester an den Platz ihrer Füsse (Wirkungskreis). Es verfügte sich Seine göttliche Majestät zum göttlichen

l. 98. Hause und hielt seine Reinigung im Tiau (Erdgeschoss). Verrichtet wurden ihm alle Gebräuche, die man verrichtet dem König. Er trat ein in den Tempel, veranstaltete ein grosses Opfer seinem Vater Ptah „seiner Südmauer“, an Ochsen, Rindern, Gänsen und allen guten Dingen. Nachdem hingelangt war Seine Majestät zu seinem Palaste, siehe! da vernahmen alle Gaue, welche im Bezirke von Memphis (liegen), den Schrecken dieser Stadt, worauf[2])

1) Statt des fehlerhaften Determinativs [Hieroglyphe] ist zu setzen [Hieroglyphe]

2) Statt [Hieroglyphe] lies [Hieroglyphe] אן tum.

XII. l. 99. Die Einwohner der Städte Vuaa, des Bechen von Biu und der Uhai von Bait ausbreiteten ihre Verschlüsse und entflohen auf der Flucht (sic!), unbekannt (ist) der Ort, wohin sie sich begaben. Nachdem angekommen war Vuopd und der Vasall des Asiaten Mikaneschu und der Repa (Prinz) Petisis

l. 100. nebst den Anführern all des Nordlandes mit ihren Tributen, um zu schauen die Herrlichkeit Seiner Majestät, siehe! da wurden verzeichnet die Doppelweisshäuser nebst den Speichern von Memphis, und gemacht zu Tempeleinkünften des Amon, des Ptah, u. des Götterkreises in Hat-ka-Ptah.

XIII. Nachdem der nächste Morgen angebrochen war, setzte über Seine Majestät nach Osten, und verrichtete ein Opfer dem Gotte Tum in Cherau,

l. 101. dem Götterkreise im Hause des Götterkreises, der Amhat und den Göttern in ihr, von Ochsen, Rindern, Gänsen, (wofür) sie verleihen Gesundheit (Leben Heil Kraft) dem Könige des oberen und des unteren Landes: Pianchi, dem ewiglebenden. Nachdem weiter gezogen war Seine Majestät gen Anu (Heliopolis) über den Berg von Cherau, auf dem Wege des Sep-Gottes (Osiris) nach Cherau, so gelangte Seine Majestät zu dem Zelte, welches im Westen der Stadt Merti (sich befand): er verrichtete sein Opfer, wusch sich im Innern

l. 102. des Teiches, des frischen (kalten), badete sein Angesicht im Strome des Nils, worin badet der Sonnengott sein Angesicht, wann er gelangt zu der hohen Düne von Anu. Er veranstaltete ein grosses Opfer auf der hohen Düne von Anu im Angesichte des Sonnengottes bei seinem Aufleuchten, von weissen Kühen, Milch, Antiharz, Weihrauch und

l. 103. allerlei wohlriechenden Substanzen. Dann ging er weiter zum Hause des Sonnengottes, des grossen: der Tempel war in Lobpreisung, der oberste Festordner huldigte begegnend, indem er sich niederwarf vor dem Könige; er machte das Tiau anlegen die Zier, er reinigte ihn mit Weihrauch, führte

ihm Blumen zu aus dem Hause der beiden Spitzen, (und) brachte ihm Blüthenduft. Er (der König) erstieg

l. 104. die Treppe zu dem Hauptgemache, um zu schauen den Sonnengott im Hause der beiden Spitzen. Der König selber stand aufrecht allein, schob zurück die Riegel, breitete aus die Thürflügel und schaute seinen Vater, den Sonnengott, in dem Hause der beiden Spitzen, dem heiligen; die Maadbarke des Ra, die Sektibarke des Tum. Er schloss die Thürflügel, legte an das San (Lack?) versiegelte es

l. 105. mit dem königlichen Siegelringe, dem göttlichen, in eigener Person, zurufend den Priestern: „Ich habe untersucht das Verschlossene, zu dem nicht eintrat ein Anderer von allen Königen.“ Siehe! da thaten sie sich auf ihren Bauch vor Seiner Majestät, indem sie sprachen (oder: mit der Rede): „dauere und wachse unzerstörbar, du Horus, welchen liebt Anu, der du gekommen zum Eintritt in das Haus des Tum als Begleiter, Ebenbild

l. 106. des Vaters Tum-Chepra, des grossen Gottes von Anu!“ Nachdem gekommen war der König Osarken, um zu schauen die Herrlichkeit Seiner Majestät, am nächsten Morgen, da setzte über Seine Majestät zum Hafen, auf seinen Transportschiffen fuhr er zum Hafen vom Gaue Kakem. Es ward aufgeschlagen das Zelt Seiner Majestät im Süden

XIV. von Kahani, im Osten

l. 107. des Gaues Kakem. Nachdem gekommen waren jene Könige (und) Anführer des Nordlandes, alle Grossen, welche die Feder tragen, alle Offiziere, alle Grossen, alle königlichen Verwandten vom Westen, vom Osten, von den Ebenen der Mitte, um zu schauen die Herrlichkeit Seiner Majestät, so war da der Repa Petisis, der sich that auf seinen Bauch vor

l. 108. dem Arme Seiner Majestät, indem er sprach: „Komme zum Gaue Kakem, (dass du) schauest den in Cheti, deinen Schutz und meinen Schutz; widmest ein Opfer dem Horus in seinem Hause, von Ochsen, Rindern, Gänsen; u. dass du eintretest zu meinem Hause. Ausgebreitet ist dir mein

Doppelweisshaus, ausgestattet mit dem Eigenthume meines Vaters; ich gebe dir Gold bis zu den Schranken deines Herzens (und) Kup-

l. 109. fer; versammelt sind vor deinem Angesichte Pferde viele von der Elite des Stalles, die vornehmsten des Gestütes." Nachdem gelangt war Seine Majestät zum Hause des Horus-chent-cheti, ward veranstaltet ein gebührendes Opfer von Ochsen, Rindern, Gänsen seinem Vater Horus-chent-cheti, dem Herrn von Kemur. Nachdem gelangt war Seine Majestät zu dem Hause des Repa (Prinzen) Petisis, so huldigte (dies)er ihm mit Silber, Gold

l. 110. lapis lazuli, Kupfer, einem grossen Haufen von allerlei Dingen; mit Gewändern, königlichem Linnenzeuge von jeder Quantität; mit einem Ruhebette, überzogen mit Byssus; mit Antiharz, mit Oel (Wachs?), mit Chebchebsalbe; mit Pferden, männlichen sowohl als weiblichen, mit allen vorzüglichen seines Stalles. Er reinigte sich mit einem heiligen Eide in Gegenwart jener Könige und sehr Grossen des Landes

l. 111. des Nordens: „Ein jeglicher, welcher da verhehlt seine Pferde, welcher verborgen hat seine Habe, der möge sterben mit dem Tode seines Vaters! Möget ihr mir jenes vorrücken (*djephio*), dass ich dergleichen (wörtlich „davon") thue, gebt kund Alles; ich erlaube, dass ihr saget, ich habe etwas verborgen Seiner Majestät von irgend welchen Dingen

l. 112. im Hause meines Vaters: Gold, Silber, Steine, alle Metalle, Wachs; Armspangen aus Gold, Halsbänder und Gehänge von geschnittenen Steinen, Amulette aller Glieder, Kronen des Hauptes, Ringe der Ohren, alles Schmuckwerk des Königs, alle königlichen Waschbecken aus Gold und gross, alles jenes insgesammt habe ich geopfert

l. 113. vor dem Könige, Zeuge für Gewänder zu Tausenden, von allem Vorzüglichen meiner Residenz Ich weiss auch, dass du zufrieden bist damit. Begib dich zu dem Gestüte,

wähle du, was dir beliebt, von den Stuten all, die du wünschest.“ Siehe! da that Seine Majestät also (demgemäss). Da sprachen jene Könige und Anführer zu Seiner Majestät: „Ziehen wir zu unsrer Stadt, öffnen wir

l. 114. unsre Weisshäuser, wählen wir nach deinem Belieben, führen wir dir zu das Hauptsächlichste unsrer Marställe, die vorzüglichsten unsrer Stuten.“ Siehe! Seine Majestät that also.

XV. Namensverzeichniss derselben: der König Osarken von Bubastis und dem Bezirke von Ranefer; der König Vuopd von Tentramu und Ta-An-ta; der Häuptling Cedamena(u)fanch

l. 115. von Pa-ba-neb-Tattu (Mendes) und Tachenra;[1]) sein erstgeborner Sohn, der Kriegsoberste von Pa-Thoth-ap-r-hahu: Anch-Hor; der Häuptling Mikaneschu von Neterdheb, Pahebi und Samhud; der Häuptling des Asiaten Padhenefi von Pa-supd, Chenpensobthat;

l. 116. der Häuptling des Asiaten Puma von Busiris (neb-Tattu); der Häuptling des Asiaten Nesnaketi vom Gaue Kahesb; der Häuptling des Asiaten: Necht-Hor-na-chennu von Pa-Gelel; der Vasall des Asiaten, der von Taur; der Vasall des Asiaten, der von Bechen; der Theodule des Horus, des Herrn von Sechem (Letopolis):

l. 117. Petehorsamtati; der Häuptling Hurbas von Pa-Sechet, der Herrin von Sais und von Pa-Sechet, der Herrin von Rohesui; der Häuptling Cedchiau von Chent-nefer; der Häuptling Pa-bas von Cherau und Pahapi (Nilopolis) bringend ihre Tribute allerlei, schöne

l. 118. [an] Gold, Silber [Edelsteinen], Ruhe — [Betten] überzogen mit Byssus, Antiharz, in

l. 119. chebscheb — (Krügen) . . . . . an schöner Habe, Rossen,

l. 120. [allen vorzüglichen der Marställe]. Aber es geschah nach diesem, ge-

1) Ταχενεφρῆ.

XVI. kommen ward zu melden:

l. 121. [Siehe! ausgezogen sind] die Soldaten des (Sohnes von Petisis?) [zum Kriege]. Er umwallt

l. 122. [die Stadt . . .]; er legt Feuer in das Doppelweisshaus; [er hat belagert?] das Aturgebäude; er hat eingeschlossen die Stadt Mesdaher

l. 123. mit Truppen, er hat be[völkert seinen Bezirk] mit seinen Gefangenen. Da liess Seine Majestät ausziehen seine Soldaten,

l. 124. indem er sah, was vorgefallen war daselbst durch den ausgearteten (Sohn?) des Repa Petisis. Gekommen ward um zu berichten

l. 125. an Seine Majestät mit den Worten: „Lass uns tödten alle Mannschaft, die wir finden daselbst“. Da war Seine Majestät es erlassend aus

l. 126. Gnade für den Repa Petisis. Siehe! es hörte dieses der Vasall des Asiaten

XVII. Tafnecht. Er liess

l. 127. abgehen und ankommen einen Boten zu dem Orte, welcher enthielt Seine Majestät, indem er ihn zu beschwichtigen (gewinnen, cajoliren) suchte mit der Rede: „Friede über dich (Besänftige dich!); nicht gesehen habe ich dein Angesicht in

l. 128. den Tagen der Schmach (Schande), nicht bestehe ich vor deiner Flamme, (oder) meine Gewalt vor deiner Männlichkeit (virtus), sintemal du der Gott Nubti bist in dem Südlande, der Gott Mendhu (Kriegsgott),

l. 129. ein Stier, stark am Arme. Gibt es irgend etwas, worauf du wendest dein Angesicht, (dass) nicht fändest du einen Diener dazu? Wenn ich erreichte das grosse Becken (Mittelmeer oder rothes Meer)

l. 130. so war ich fürchtend mich doch vor deinem Geiste wegen des Wortes, dieses flammenden, welches erregte einen Feind wider mich. Ist etwa (noch) nicht abgekühlt

l. 131. das Herz deiner Majestät durch jenes, so du gethan mir?

Ich bin jetzt in wahrem Elende. Schlägst du mich nicht ärger als meine Missethat gross ist? wägend mit der
l. 132. Wage, rechnend mit den Gewichten (*kiti* didrachmae), vervielfältigst du sie mir um's Dreifache; das Abliefern des Getreides, du heischest es in einem Jahrgang, wo zerstört
l. 133. ist der Pflanzenwuchs bis zu seinem zweiten Triebe. Bei deinem Wesen! Dein Schrecken ist in meinem Leibe, deine Furcht in meinem Gebeine.
Nicht sass ich in dem
l. 134. Hause des Trankes (Bieres), nicht ward gebracht mir (producirt) eine Harfe [1]); ich ass damals das Brod im Hungern, ich trinke jetzt das Wasser
l. 135. im Dürsten; seit jenem Tage, wo du hörtest [2]) meinen Namen, weilt Nichtigkeit in meinem Gebeine. Mein Haupt ist struppig, meine Gewänder
l. 136. zerrissen ganz (*lês* extreme). Gnädig geworden gegen mich ist Neith, die weitschwebende, du wandtest auf mich dein Angesicht auf mich (sic!); denn lässt sie wohl
l. 137. verbannt sein meine geweihte Person? Meinen Dienst, verwirf du ihn nicht: mögest du doch annehmen mein Eigenthum zu dem Weisshause, an
l. 138. Gold nebst allerlei (Edel)steinen, den jetzt vorzüglichsten der Stuten, als eine Entschädigung für alle Dinge. Möge doch ausgehen zu mir ein Bote
l. 139. als Heilmittel, welcher niederschlüge die Furcht in meinem Herzen! Möge ich doch erscheinen (dürfen) im Tempel vor seinem Angesicht und mich reinigen durch einen Eidschwur,
l. 140. einen heiligen!" Da liess Seine Majestät abreisen den

---

1) Es steht [hieroglyphs] statt [hieroglyphs] *ban·t boinê* cithara *νάβλιον* = *βυνί ὄργανόν τι τρίγωνον ἐναρμόνιον, ᾧ χρῶνται οἱ ἱεροψάλται* Joseph. in Hypomn. Jamblich.

2) Statt [hieroglyphs] lies [hieroglyphs].

obersten Festredner Peteamonnestati und den Kriegsobersten Poarma[3]). Es belohnte (Tafnecht)
l. 141. dieselben mit Silber, Gold, Gewändern und allerlei Edelsteinen. (Alsdann) erschien er in dem Tempel (dem göttlichen Hause), huldigte dem Gotte und rei-
l. 142. nigte sich mit einem göttlichen (heiligen) Eidschwure, indem er sprach: „Nicht übertrete ich (mehr) des Königs Gebot, nicht vernachlässige ich (mehr) die
l. 143. Worte Seiner Majestät, nicht thue ich eine Lästerung wider meinen Obern. Vergiss nicht: ich handle nach den Wor-
l. 144. ten des Königs, nicht übertrete ich, was er befohlen."
XVIII. Siehe! da ward Seine Majestät besänftigt dadurch. (Alsdann) ward gekommen, um zu melden
l. 145. an Seine Majestät, dass die Bewohner der Stadt Nuter-hat-Anepu ausgebreitet hätten den Verschluss derselben, und dass die Stadt Matennu gethan worden sei auf ihren Bauch, dass (folglich) es nicht (mehr) gebe
l. 146. Gaue verschlossene wider Seine Majestät, von den Gauen des Südens, des Nordens, des Westens, des Ostens (und) dass die Ebenen in der Mitte (gethan seien) auf ihren Bauch aus Furcht vor ihm, indem
l. 147. sie auslieferten ihr Eigenthum zu dem Orte, welcher enthielt Seine Majestät, wie die Leibeigenen des Palastes.
XIX. Als erhellt worden war die Erde am zweiten Morgen, siehe!
l. 148. da kamen jene Könige, je zwei Fürsten des Südlandes, je zwei Fürsten des Nordlandes mit ihren Uraeus (-schlangen-Diademen), um zu küssen den Boden vor dem Geiste
l. 149. Seiner Majestät. Alsdann (waren) auch jene Könige (und) Anführer des Nordlandes kommend, um zu schauen die Herrlichkeit Seiner Majestät. Ihre Beine
l. 150. (waren) im (Zustande) der Beine von Weibern (sie zitterten); nicht traten sie ein zu dem königlichen Hoflager,

3) Vergl. am Ende über diesen Namen, der auch auf einer Apis-Stele des Louvre (Lieblein, Revue archéol. 1868 p. 290) als „General" aufgeführt wird.

Geographische und topographische Ergebnisse.

Diese grösste aller bis jetzt übersetzten Inschriften bietet vor allem ein reiches Material an geographischen und topographishen Notizen, welche um so sicherer und darum werthvoller sind, als hiebei derselbe Gang in der Aufzählung befolgt wird, den die Gaulisten der ägyptischen Denkmäler constant darbieten: Süd, Nord, West, Ost. Beginnen wir mit dem Fundorte: Napata.

In dieser Schreibung erscheint der Stadtname bei Gelegenheit des Zuges von Petronins (unter Augustus). Die hieroglyphische Legende ist Napata, oder mit Weglassung des, Nap. Man wird sogleich unwillkürlich an das biblische נֹף Noph[1]) erinnert, welches bei Jes. XIX 13; Jerem. II 16, XLIV 1, XLVI 14; Ezechiel XXX 15, 16 stets mit Hauptstädten Aegyptens zusammen genannt wird. Desshalb haben es die LXX sowie die Vulgata mit Memphis identifizirt, was aber aus vielen Gründen unzulässig ist. Ebensowenig befriedigt Brugsch's[2]) Ansicht, das Pehu des Nomos Apollinopolites: Nup-mer entspreche dem biblischen Noph, da das pehu keine Stadt, sondern nur ein Sumpfland bezeichnet. Es ist desshalb auch die Stelle des Todtenbuches[3]) cap. 142 a 7 wenn das Deutbild ein Wassergefäss darstellt, welches bekanntlich mit den Determinativen und wechselt, auf den Osiris von Noph oder Napata zu beziehen. Diese Stadt wird passend als Gegensatz zu Städten des untern Landes wie On (Heliopolis), Zoan (Tanis) und Daphne in den oben citirten Stellen der Propheten verwendet. Dass dieser Name Noph mit dem feuchten

---

1) Im Ebraeischen bedeutet נֹפֶת (*ναφθά?*)„ das, was heraustrieft;“ daher נֹפֶת צוּפִים „Honigseim“ vom Stamme נוּף nuph — also ebenfalls eine Flüssigkeit.

2) Geogr. I 166.

3) Wenn Brugsch l. c. I 161 die Stelle cap. 163, 9 auf dieses Napata oder ein angebliches bei Sebua bezieht, so gebe ich zu bedenken, dass die Legende vollständig lautet: „Er (der Gott) ruht im Nordwesten der Fronte vom Apt des Landes Qenes (Nubien)“: wie schon das Deutbild beweist, ist zu trennen in *n-Apt*.

Elemente determinirt, aus der altäthiopischen Sprache seine endgültige Deutung erwartet, liegt auf der Hand; zu mnemoneutischem Zwecke erinnere ich einstweilen an Nepete, Nept-unus (cf. Port-unus); nach Herodot. II 50 stammt auch der Name *Ποσειδῶν* aus afrikanischer (libyscher) Quelle.

Derselbe Vater der Geschichte berichtet II 29, dass die Aethiopen auf der Insel Meroë von den (griechischen) Göttern nur den Zeus und den Dionysos verehren und grossartig feiern (*Δία θεῶν καὶ Διόνυσον μούνους σέβονται, τούτους τε μεγάλως τιμῶσι*); dass sie ein Orakel des Zeus besitzen und bloss nach der Weisung dieses Gottes zu Felde ziehen. Unsere Pianchi-Stele bestätigt dieses insoferne, als sie neben dem Hauptgotte Amon (*Ζεύς*) in dem Nap auch das Heiligthum des Osiris mit einschliesst. Der Traum und das Orakel des Amon, von dem auch Diodor III 4—5 spricht, ist auf der Stele des Traumes und der der Inthronisation schon vorhanden, und erhärtet so auch den Traum des Aethiopen (Herod. II 139, 152).

Was den heiligen Berg: [Hieroglyphen] betrifft, so ist es unbestritten der Gebel Barkal. Eine andere Lokalität derselben Schreibung, der Sandfelsen bei Dosche[1]) (von *tesche(r) t(r)osche* roth?) wird erwähnt auf der schönen Stele der Münchner Glyptothek, wo es von Hui heisst: [Hieroglyphen] „damals (errichtete er das Denkmal), als er war beschäftigt mit Ueberwachung der Arbeiten auf dem heil. Berge." Diese Inschrift fällt unter Amen-hotep III (Memnon), der wirklich dort (in Soleb) grosse Tempelbauten vornehmen liess. Ich übergehe die Hauptstadt Oberägyptens: Theben mit ihren beiden Theilen Oas (West) und Aptu (Ost), da alles Hiehergehörige längst bekannt ist und bei Brugsch (Geogr. I 155 seqq.) nachgelesen werden kann.

Ein dritter Hauptpunkt des Pianchi-Zuges ist die Stadt, welche ich mit dem Herakleopolis (magna) identifizire. Bereits in meiner ersten grösseren analytischen Arbeit hatte ich als der Erste den Namen Chensu (Bestandtheil des Bekenkhensu oder Bokenchons), weil die

---

1) Brugsch l. c. I 160.

Griechen die Gleichung *Χῶν(ς)* = *Ἡρακλῆς* darbieten, mit der koptischen Benennung *Hnes* zusammengestellt und auf das biblische [1]) חָנֵס Chānēs bezogen. Die seitdem aufgezeigten Varianten: , , , [2]) bestätigen meine Ansicht vollständig, indem sie beweisen, dass das Kind hier die Aussprache *chen* hat und da das Königszeichen *su* graphisch nur wegen des Respects vorangesetzt zu werden pflegte, so ist somit auch die Bedeutung des Gottesnamens Chensu als „Kind" *κατ' ἐξοχήν*, und seine Anwesenheit neben dem Vater Amon und der Mutter (Muth) Isis in der thebanischen Triade wie in Aethiopien erklärt. Weiter könnte man aus dem Beisatze *Ra* (Sonne), den Amon führt, aus der Gleichung *Ἶσις* = *γῆ* und aus dem Umstande, dass Chensu schon sehr frühe mit der Mondscheibe auf dem Haupte als lunare Gottheit gekennzeichnet erscheint, den wahrscheinlichen Schluss ziehen, dass die thebanische Triade ursprünglich einen kosmogonischen Sinn gehabt.

Mit Uebergehung der zwischenliegenden Punkte, wende ich mich zu einer bisher nicht näher bestimmbar gewesenen Stadt des Delta's: Cherau „Kampfstadt". Ihre Lage ist durch lin. 101, wo gesagt ist, dass den König von Memphis nach Anu (Heliopolis) sein Weg, den auch die Procession des Gottes Sep (Osiris) zu nehmen pflegte, über Cherau führte, ganz bestimmt angegeben: sie muss am rechten Ufer des Niles, an den Ausläufern des Mokattamgebirges gelegen haben, da wo der Mendesische Arm sich vom Hauptstrome absonderte. Denn auf einer Nilkarte [3]) erscheint der Hapi von Cherau in nächster Nähe des heliopolitanischen Gaues und im Todtenbuche 149, 60—64 heisst es ausführlich: „O du Haltplatz (Schleusse?), dieser von der Stadt Cherau, wo der Nil abgestossen wird auf Tattu (Mendes), lasse passiren

---

1) Die langen Vocale von Chānēs erklären sich aus der Schreibung *Chennsu*.

2) Dümichen: Kal. Inschrift 106 d; 118 b; Zeitschrift f. aeg. Spr. 1866.

Man hat die Oase des Amon darin suchen wollen! eine jetzt unmöglich gewordene Annahme. In den neuern Werken gilt Herr Vic. de Rougé (seit 1864) als Entdecker von Chanes.

Es verdient auch bemerkt zu werden, dass lin. 76/77 die Rede ist „von dem Gipfel der Grenze und einem Canale", offenbare Andeutungen der Insel der Heptanomis.

3) Brugsch Geog. I 85.

den Nil, der gemessen wird nach der Zahl (der Ellen), um ihn gelangen zu lassen zu jedem kostenden Munde, gebend Opfer den Göttern, Todtenschmause den Verstorbenen. Es stammt die Schlange in ihr von den beiden Löchern in Elephantine (Abu cf. ebur) bei der Mündung der Nilquelle; sie ist gezogen mit seinem Wasser und halten (stehen) geblieben bei dem Schenkel, diesem von Cherau, bei den Hauptpenaten der Flüssigkeit, geniessend (kostend) Körner, Opfergaben und Vorräthe. Richte dich auf gross und gerade, du Gott von Cherau! Lass auch mich ruhen und sitzen an dem Safte, der hervorkommt aus Osiris (Nil?) wann er herabfällt von ihm".

Da die mit dem Schilde und der Lanze bewaffneten Arme, das phonetische Symbol der Stadt Cherau (cf. k. *c'ol* bellum) nach Horapollo II 5 *πολέμου στόμα* bedeuten, so ist es möglich, dass die Stadt *Γέῤῥον, τὰ Γέῤῥα* [1]) ihr entspricht.

Den umgekehrten Gang, nämlich von Nord nach Süd, befolgt die summarische Aufzählung der Städte, über welche Tafnecht nach lin. 2/3 seine Herrschaft ausübte.

1. [Hieroglyphen] *nuter* „die Gottesstadt". Mit Versetzung des [Hieroglyphe] = *pa, pu*, oder des weiblichen Artikels [Hieroglyphe] *ta*, vielleicht auch [Hieroglyphe] *ta*, entsteht daraus Pu-nu[ter] des Denkmals von Assurbanipal, welches wirklich dem Tap(h)-nachti gehörte, oder Danuth der arabischen Quellen. Die dort verehrte Gottheit war Osiris mit Isis, also gerade die, deren Verehrung durch das ganze Land von Herodot bezeugt ist, und welche daher zu der Benennung „Gottesstadt" am natürlichsten hinführte. Auch die Göttin Neith von Sais stand in Beziehung zu ihr (Brugsch G. I 289), indem sie Herrin des „Mer (Gewässers) von Nûter" genannt wird. Hieraus würde sich auch der Name *Μένουθις* erklären, welcher bei Stephanus Byz. *Αἰγυπτία κώμη πρὸς τῷ Κανώβῳ* (2 Stadien davon) genannt wird.
2. Die Stadt [Hieroglyphen] *Sa·t* = *Σάϊς*, mit der Göttin Neith, deren Theodule

1) Strabo setzt sie XVI 760 in die Nähe von Pelusium (etwa wegen Mendes?); ein Schol. zu Lucian. Anach. c. 32 gibt ihr einen zweiten Namen Adipson (*ἄδιψος*?). Vergl. Plin. VI c. 29.

Tafnecht lin. 19 ausdrücklich heisst, lag bekanntlich weiter aufwärts am kanobischen Nilarme.

3. Der Gau des Stieres: [hieroglyph], der VI. von den unterägyptischen, schliesst sich in allen Listen unmittelbar an den Saïtischen an, lag also zwischen Sais und Memphis.

4. Was Nilopolis [hieroglyph] und das nach lin. 117 dahinter zu ergänzende Cherau betrifft, so wissen wir, dass sie nilaufwärts und zwar im XIX. Gaue: Aphroditopolites gelegen waren.

5. Die folgende Stadt [hieroglyph] *An* führt uns von der Ostseite des Nil wieder zum Westen und zwar in den Nomos Libya, neben dem saïtischen — *Π-άννις?* Brugsch. G. I 245.

6. Es folgt [hieroglyph] Pa-nub die „Goldstadt" entweder *Nub (Pi)* vielleicht *Pi-nub,* vicus Deltae nomi *Arbat* (Kharbéta), oder das heutige Tanub, etwas oberhalb Saïs. Einmal steht Tanobus „vitiose scriptum apud Hieronymum pro Canobus" (Jablonski Op. I 340). Dies ist nicht nothwendig ein Fehler, und jedenfalls sind beide Namensformen von gleicher Bedeutung: *χρυσοῦν ἔδαφος*, wie der Rhetor Aristides richtig erklärt hat.

7. Den Beschluss macht der Gau [hieroglyph] der „weissen Mauer" = **λεῦκον τεῖχος** bei Herodot III 91 — Thukyd. I 104. Die zwei andern Benennungen der Stadt (und des Hauptheiligthums?) nämlich [hieroglyph] und [hieroglyph] = *Μέμφις („ὅρμος ἀγαθῶν")* und „Haus des Ptahcultus" sind schon längst zur Genüge erhärtet.

Dem Tafnecht hatten nach lin. 4 ihre Thore geöffnet folgende Städte:

8. Me(r)itum [hieroglyph]. Nach lin. 81 kann es nicht weit von Saqqarah [hieroglyph] *Pa-Sokar* gelegen haben: Meydum unterhalb der Heptanomis, oberhalb Saqqarah, zwischen Diabin u. El Turkan.

9. u. 10. Der nach einem Könige mit dem Vornamen [hieroglyph] Ra-sechem-cheper (Osarkon I. Dyn. XXII) gebildete Stadtname führt, wie der

zunächstfolgende [hieroglyphs] „Nuter-hat-Sebak" Tempel des (krokodilköpfigen) Sebak, nach dem Fayum, woselbst die Stadt Κροκοδειλούπολις[1]) vermuthlich seit der XIII. Dyn. bestand.

11. Auf ganz zuverlässigen Boden versetzt uns der nächste Stadtname: [hieroglyphs] Pamadje = *Pemdje* = *Πέμπτη* = *Ὀξύῤῥυγχος*, heutzutage Bahnasa.

12. Unmittelbar darauf folgt [hieroglyphs] Dhekanesch, offenbar *Takinasch* mons Heptanomidis, provinciae Bahnasa, und identisch mit *(Ti) Kanesch*[2]) des Gaues *Pemdje* der koptischen Handschriften. Es lag auf der linken, westlichen Seite des Nils, daher der Text wörtlich fortfährt: „und alle Städte des Westens" (öffnen ihm die Thore, fürchtend ihn). „Er wendet sich zu den Gauen des Ostens" heisst es sodann, und wirklich folgen drei Orte, die man auf der rechten (östlichen) Seite des Nils findet.

13. Habennu [hieroglyphs], auch [hieroglyphs] geschrieben „Phönixhaus". Brugsch[3]) vergleicht das klassische Hipponon und setzt es richtig auf die Ostseite des XVI. Gaues Hermopolites. Dass es in der Nähe von Hermopolis lag, beweisen die nächsten Nummern.

14. Tai-uz(a)i [hieroglyphs] Unter den Städten des Gaues *Pemdje* erscheint auch eine mit Namen *Tôdji*[4]), welche ich damit identificire.

15. Ha·t-suten [hieroglyphs] oder auch abgekürzt Suti „Königsstadt". Im Tempel von Soleb[5]) hat eine göttliche Frau die Inschrift: „die göttliche Mutter der Stadt Suti" (suteni). Man könnte an das Stanae oder Sedenito des Geogr. v. Ravenna denken, wenn diese Quelle nur nicht zu sehr verdorben wäre. Es ist daher rath-

1) Brugsch G. I 216, 250 identifizirt *Atrêbi* = *Τρίφις* damit.
2) Der lin. 99 erwähnte Vasall des Asiaten: Mi-kaneschu (welches mit dem Determ. des Grenzpfahles versehen ist) könnte nach dieser Stadt benannt sein.
3) Geogr. I 136, 149, 223.
4) Champollion Ég. s. l. Phar.
5) Lepsius D III 85.

sam, diese Stadt Suti einstweilen zwischen *Tôdji* und der zunächst folgenden Oertlichkeit zu suchen, bis sich genügendere Anhaltspunkte ergeben.

16. „Und alle Häuser von [hieroglyphs] Tep-ahe". Dieser Name hat sich ziemlich getreu erhalten in dem kopt. *Tpêh* = Aphroditopolis Heptanomidis, dem arab. *Atfih*, welches dem Fayum gegenüber auf der Ostseite des Niles liegt. Die frühere Annahme Brugsch's, welcher Ap-ka las und diesen Gaunamen mit dem kopt. *Atrebe* zusammenbrachte, ist zum Theile schon durch die wichtige Inschrift über die 8 *hanu* (Canäle oder Wasserdistrikte) berichtigt worden. Es ist die Kuh, nicht der Stier.[1]) Alle diese unter 13—16 genannten Oertlichkeiten schliessen sich passend an die folgende: Chennsu, die ich oben schon als Herakleopolis erhärtet habe.

17. „Er (Tafnecht) stürmt jetzt wieder [hieroglyphs] Chen(en)su = חנס *Hnes*, Chininsi der Keilschrift = Ἡρακλέοπολις ἡ μεγάλη, heutzutage Ahnas.

Man sieht aus diesem übersichtlichen Zuge des Tafnecht, dass er wirklich, wie der Text lin. 3 sagt, „sich bewegte von den Sümpfen [hieroglyphs] aus, um zu erobern die beiden Länder (westlich und östlich vom Nil), aufwärts fahrend[2]) mit vielen Kriegern der beiden Länder". Man erkennt auch aus der gegebenen Route mit Leichtigkeit, dass er Herakleopolis vollständig einschloss, so dass Niemand ein- oder austreten konnte, weil er noch südlichere Punkte, wie *Pemdje* = Oxyrrynchos im hermopolitischen Gaue eingenommen hatte.

Aber Tafnecht dringt noch weit südlicher vor: lin. 6 wird gemeldet, dass er die südlichen Gaue von [hieroglyphs] d. h. der Thebais[3]) eroberte. Diese Benennung Chenchen oder Chennu habe ich schon anderwärts[4]) besprochen.

---

1) J. de Rougé: Textes géogr. I 14, 2 (To-ahe) „le déterminatif paraît plutôt être une *vache* qu'un *taureau*".

2) Das Schiff hat bei dieser Gruppe *chent (chônt)* aufgehisste Segel, während bei der Gruppe *chet (hôt)* das Takelwerk im Schiffe liegt.

3) Cf. J. de Rougé l. c. I 18.

4) Manetho p. 220.

Unwillkürlich wird man bei diesem Hervorbrechen des Tafnecht aus den Sümpfen des Delta an die Stelle Herodots erinnert II 137: *τὸν τυφλὸν .... φεύγοντα ἐς τὰ ἕλεα* — 140: *αὖτις τὸν τυφλὸν ἄρχειν ἐκ τῶν ἑλέων ἐπικόμενον.* In der That werden wir finden, dass die Pianchi-Stele gerade jenen Wettkampf der Aethiopen, Saïten und Assyrier uns vorführt.

19. Nemurot (Nimrod) hilft dem Tafnecht; er heisst Häuptling von Ḥat·ur „Grosshaus". Die Lage dieses Ortes kann bis jetzt nur in so weit bestimmt werden, dass sie zwischen Theben und Memphis[1]) angegeben ist. Näher zum Ziele führt

20. Nefrus von einem Könige der VII. Dynastie[2]) gegründet und benannt, wurde von Namurot belagert und erobert. Diese Stadt hat Brugsch auf seiner Karte richtig etwas südlich von Habennu, Hermopolis schräg gegenüber, eingetragen. Ist sein dort ebenfalls stehendes Her-ur eine Variante des eben angeführten Hat-ur?

Von diesen Fortschritten des Rebellen Tafnecht benachrichtigt, schickt Pianchi seine Truppen von Napata weg und zwar zunächst nach Theben. Als sie in der Nähe dieser Stadt Oas (des westlichen Theiles) anlangten, hatten sie einen Kampf zu bestehen und zwar zu Wasser mit den aufwärts gefahrenen Nordländern. Auf dieses oder ein ähnliches Ereigniss scheint der Prophet Nahum anzuspielen, wenn er III 7—9 ausruft: Vastata Ninive, quis commovebit super te caput? unde quaeram consolatores tibi? Numquid melior es quam נא־אמון quae habitat in fluminibus (Nili)? cui (sunt) aquae circumdatae locupletantes mare, quae mari munitur? Aethiopia (est) fortitudo ejus et Aegyptus (inferior) neque est terminus; Phut (Arabia) et Libyes fuerunt in auxilio tuo".[3]) Der Gegensatz zwischen dem östlichen Phut

1) Brugsch G. III 24.

2) „Manetho" p. 206 unter Sanefer. Dort u. p. 92 habe ich den Pianchi Amunmeri bereits mit Manetho's *Ἀμμέρις Αἰθίοψ* und den Tafnecht mit *Στεφινάτης* identifizirt.

3) Sollte wohl הָ ejus und nicht ךְ tuo sein. — Vergl. Oppert: Rapport de l'Égypte avec l'Assyrie.

(Pun·t) und dem westlichen Lybien einerseits, so wie der zwischen dem südlichen Aethiopien und dem nördlichen Aegypten andererseits führt mit Nothwendigkeit zu der Annahme, dass Theben, die Stadt des Amon (nicht „populorum“, wie man missverständlich jenes אמון statt עמון aufgefasst hat), wörtlich [1] Nu-Amon = *Διόςπολις* (magna) gemeint sein müsse.

Dazu kommt, dass die Keilinschriften jener Zeit Theben unter der analogen Form Nia' kennen, sei es, dass dieser Name kurzweg die „Stadt“: *(nu)* bezeichnet, oder als Abbreviatur auch noch das א des Amonnamens dazu gesellt, der demotisch wirklich durch das siglum von *a* geschrieben wird, so dass dann alle Stellen, wo נא oder נוא (Nya, Nia) vorkommt, nicht mit den alten Uebersetzern auf das unstatthafte Alexandria (früher Rhakoti), sondern auf Theben zu beziehen sind. Im Kopt. bedeutet *nia (sahid.)* juxta d. h., „von derselben Stadt.“ Nach ihrer Niederlage bei Theben ziehen sich die übrig gebliebenen Rebellen zurück und die Truppen des Pianchi verfolgen sie bis Herakleopolis, welches Tafnecht mit seinen Verbündeten belagerte. Geschlagen (wie es scheint wieder zu Wasser) landen diese im Westen und zwar in der Nähe der Stadt

21. Pa-peg wäre = *Βυσσόπολις*; denn die Inschrift von Rosette und andere bezeichnen diesen Stoff durch die nämliche Gruppe, aus welcher durch Quetschung des *g*-lautes בץ *βυσσός*, byssus und vielleicht auch der Ortsname *Puschin* = Bousch „vicus nomi *Hnes*“ abgeleitet ist.

Von der allgemeinen Flucht nach Norden macht eine Ausnahme Nemurot, welchen wir oben unter Nr. 20 bei der Belagerung von Nefrus getroffen haben. Er flieht südlich nach dem nahe gelegenen

22. Sesennu = *Schmun*, jedoch dieses von *hemen* = 8 Aschmunein, der bekannten Achtstadt des ägyptischen Mer-

1) Cf. Pleyte: Set Pl. IV, 15.

curius (Thoth) = Hermopolis magna. Da er dieses schon durch die Truppen des Pianchi besetzt findet, so zieht er weiter nach

23. Un, der gleichnamigen Hauptstadt des Hasengaues oder Hermopolites superior. Nahe anklingend an das Uon oder *uĕn* ist „Venne, mansio Heptanomidis" der tabula Peuting. segm. IX D. Oun (Vansléb).

24. Der Gau Webwob lin. 27, der schon lin. 8 nach Nefrus genannt ist, erscheint hier in Verbindung mit Pamadje *Pemdje*, weil der Zug abwärts geht. Dieses Nomossymbol entspricht dem pagus Aphroditopolites und ist der XIX. von den 22 oberägyptischen. Hier erlitt der Sohn des Tafnecht eine Niederlage.

Nachdem Habennu durch die Truppen des noch in Aethiopien weilenden Königs Pianchi nach längerer Belagerung, zur Uebergabe gezwungen war, erscheint er selbst, um die Unterwerfung von Un zu leiten. Hier war es, wo die Gemahlin des Königs Nemurot, nämlich Nasdhent, für sich und ihren Gatten Fussfall that und auch wirklich Verzeihung erlangte. Der Eroberer nimmt die ihm angebotenen Schätze an, unter andern das auf dem Titelbilde angebrachte Sistrum und Pferd. Die Residenz des Nemurod war in Sesennu d. h. Hermopolis. Weiter geht der Zug zur Stadt des Königs Pefaabast: Herakleopolis, wo sich eine ähnliche Unterwerfung vollzieht. Nach der Spitze der Herakleopolitischen Insel wird die Fahrt gerichtet, die Stadt Pa-Rasechem-cheper durch Drohung zur Oeffnung der Thore und Zugbrücken gezwungen, und wieder erscheint der Sohn des Tafnecht, diessmal unter den Uebergebenen. Aehnlich erfolgt die Unterwerfung von Meritum.

Die nächste Localität, welche genannt wird, ist der Gau der „weissen Mauer" d. h. der Memphites, der erste aller unterägyptischen. Es bleibt vorderhand noch zweifelhaft, ob der lin. 85 genannte Ort Chennu mit dem *pehu* oder Gewässer des Memphites, geschrieben mit dem Siegelringe „der grosse Umkreis" (Var. Chennu) identisch ist oder nicht. Hier ist der Ort in Verbindung gesetzt zu dem Gotte Shu des Uranfanges.

Der Rebelle Tafnecht nähert sich der Stadt Memphis zur Nachtzeit und wirft sich mit 8000 Mann hinein. Die stark befestigte Stadt wird trotz tapferster Gegenwehr von Pianchi erobert, die Wehrlosen verschont, aber die Erwachsenen getödtet. Vermuthlich war darunter auch der Sohn des Tafnecht, derselbe, welcher aus Oxyrrynchus und Parasechemcheper entkommen war.

Diese glänzende Waffenthat des Pianchi hatte zur nächsten Folge die Flucht [1]) der Bewohner von

25. Vuaa [hieroglyphs], Fuah am kanobischen Nilarm? Fau? und

26. dem „Bechen (Warte) von [hieroglyphs] Biu." Ich identifizire es mit dem Atféh, welches dem Fuah gerade gegenüber liegt — kopt. *Pyh.*

27. Ta-uh(a)i-bit [hieroglyphs]. Dem ersten Bestandtheile würde am besten *Τεύωχις, πόλις Αἰγυπτία* bei Steph. Byz. entsprechen. Mit Hinzunahme des *b* von *bit* und der Metathesis erhielte man *Tàubah* in der Nähe von *Thanub*, etwas oberhalb Sais. Möglicherweise könnten wir aber hier das später so bekannte *Tamiathi* (Damiette) an der Mündung des phatmetischen Nilarmes, besitzen. Jedenfalls ist eine Stadt des westlichen Delta gemeint, da Pianchi ohne weiters von Memphis über Cherau nach Anu (Heliopolis) zieht. Der Ort, wo er sein Zelt aufschlug, heisst

28. [hieroglyphs] Mer-ti. Der Adler ist zu verbessern in den Vogel [hieroglyph] mit dem Lautwerthe *ti*, der manchmal [2]) wirklich davor steht, so dass wir den Namen des Gewässers Merti oder Marti erhalten, woraus Matarieh entstanden sein kann, der heutige Vertreter des alten Heliopolis, so wie der Name einer andern Stadt im unteren Delta. In allen geograph. Listen steht dies Marti-Gewässer bei der Stadt Anu und dem Gaue Heliopolites. Von Anu und seinen

---

1) Der Text fügt hinzu: „nicht bekannt ist der Ort, wohin sie flohen" — sollte dies eine Andeutung enthalten, dass sie auf das Meer sich begaben? Dann würde meine Identifizirung der drei Städte 25, 26, 27 mit Orten, die der See nahe gelegen waren, eine neue Bestätigung erhalten.

2) Cf. Dümichen: Recueil III, LXII 13 a.

Heiligthümern gelangt der König Pianchi an den Hafen und auf Einladung des Königs Osarken (von Bubastis) in den Gau

29. Ka-kem „des schwarzen Stieres". Es ist der 10. des Delta und dem von Anu benachbart, wesshalb wohl die Pyramiden von *Κωχώμη* des Königs *Οὐενέφης* nicht darauf zu beziehen sind.

30. Im Süden der Stadt Kahani lagert Pianchi unter seinem Zelte. Ich weiss keinen überlieferten Namen, der anklänge, ausser *C'oone* „urbs incerti situs". Das heutige Benha (bei Athribis) würde gut entsprechen, da es am Phatmeticus liegt und die Inschrift den Hafen mit dem Beifügen: „im Osten des Gaues Kakem" erwähnt.

Die Einladung in den Gau Kakem (Athribites [1]) geschieht durch den Prinzen (Repa) Petisis, der, wie Nemurod, dem König Pianchi alle seine Schätze übergibt. Die bei dieser Gelegenheit erwähnte Stadt

31. Kem-ur die Culturstätte des Horus-chent-cheti, ist gleichnamig mit dem *pehu* des Nomos Heliopolites und bekundet Nachbarschaft. Die Rede und der Eid des Petisis bestimmen auch die andern Führer des Nordlandes, ihre verheimlichten Schätze anzubieten. Nachdem Seine Majestät sie gnädigst mit Auswahl angenommen, folgt ein Namensverzeichniss derselben. Diese Liste, die zum Theil schon früher (lin. 17—20) genannte Namen enthält, zählt auch 25 Städte oder Oertlichkeiten auf, über welche diese Vasallen gesetzt waren.

I. Der König Osarken von den Städten *Βούβαστις* und Uu-n-Ra-nefer, vermuthlich eine Appendenz zu Bubastis.

II. Der König Vopd von Tent-ramu [2]) und Ta-an-ta . Da letzteres offenbar dem heutigen Tanta, dem kopt.

1) Die Identification des *Ἀθριβής* und seiner Erklärung durch *καρδία* mit dem monumentalen Hat-t-hr-ab „Haus der Landesherzensmitte" habe ich schon vor Jahren in einem für die äg. Zeitsch. eingesendeten Artikel gegeben.

2) Todt. c. 113, 5 ist die Rede von einer Stadt Ta-m-ramu.

Tantatho zwischen *Panufrês* und *Djemnuti*, an einem ausgetrockneten Nilarme des xoitischen Gaues entspricht, wo jetzt alljährlich ein grosser Markt abgehalten wird, so muss auch Tent-ramu „die (Stadt) der Fische", einem allenfallsigen Dindram heutzutage entsprechend, in jener Gegend gesucht werden.

III. Der Häuptling Cedamena(u)fanch von Pa-Ba-neb-dad = *Μένδης* (XV. Gau des Delta) und Ta-chen-Ra „die Scheune des Sonnengottes". Dem Laute nach entspricht dieser Name dem *Ταχενεφρῆ, κώμη τοῦ Μεμφίτου,* obgleich wir den Ort hier im Mendesischen Gau suchen müssen. Glücklicherweise bietet die nämliche Zeile (115) einen ähnlichen Namen [1] (Ta)-chen-n-Sobt-hat „die Scheune der Weissmauerstadt", wodurch sich dieses von jenem unterscheidet und zugleich *Ταχενεφρῆ Μεμφίτου* sich erklärt.

IV. Der erstgeborne Sohn des vorigen: Anch-Hor, von der Stadt Pa-Thot-ap-rehah(u). Dies war die Metropolis des 14. unterägyptischen oder Ibis-Gaues, welcher also passend dem vorigen sich zugesellt.

V. Der Häuptling Mikaneschu von der Stadt Dheb-nuter. Diese Hauptstadt des 12. Delta-Gaues identifizirt sich am einfachsten mit dem vielbesprochenen Pthenuti[2], Phtheneu(t), Phthenethu *Φθενότης*, der in allen Gaulisten neben dem Cabasites erscheint. Nun aber entspricht Cabasa *(Kabahs)* buchstäblich dem Kabahs (juvencus), folglich auch Dheb-nuti mit Metathesis und Praefigirung des Artikels *p* oder dem *Φθενούτης*.

---

1) Es steht fälschlich das hier unmögliche *p*, der männliche Artikel, da ja Ta-chen, wie das kopt. *ti scheuni* „Scheune" (hordeum) darthut, weiblichen Geschlechtes ist. Aus *sobt-hat* könnte auch das in der Inschrift des Assurbanipal stehende Pi-Sabti als ägyptischer Stadtname „die Mauer" begriffen werden. De Rougé denkt an Pi-S(ch)ebetek „Haus des Schabatoka (*Σεβιχώς, Σεθῶς*)", vielleicht mit Recht, besonders weil das Zeichen des assyrischen Hiatus beide Namen schliesst.

2) Anders Brugsch G. I 95, der an Pe-to-nef denkt.

Die Stadt [hieroglyphs] Pa-hebait „Haus der Panegyrie", das heutige Bohbait (*el-hig'areh*) ist identisch mit Isidis oppidum oder Jseum. Ausser Osiris und Isis wurde dort auch Horus verehrt, die dritte Person der hl. Triade und da der erste Herrscher der XXX. Dyn. *Νεκτανέβης* wörtlich Necht-Har-hebit „Stärke des Horus von Hebit" genannt ist und diese Dynastie aus *Σεβέννυτος* stammte, so kann Pahebait nicht weit von Samanhud gelegen haben. In der That nennt unsre Quelle als nächste Stadt: [hieroglyphs] Sam-(n)-Hud die Vaterstadt des berühmten Sebennyten Manetho.

VI. Der Häuptling und Vasall des Asiaten Padhenefi von der Stadt [hieroglyphs] (nicht [hieroglyphs]) [hieroglyphs] Pa-supd. Diese erscheint in allen Listen als die Metropolis des 19. Deltagaues an der Ostgränze, der [hieroglyphs] geschrieben wird. Die phonetische Gruppe, welche diesem kyriologischen Bilde oder Determinativ entspricht, lautet *set'er* [hieroglyphs] cubiculum *sec'reht* quies und mag in dem bekannten *Σέθρον*, *Σεθροΐτης* wiedergefunden werden, das mit dem Seth-Typhon nichts zu schaffen hat. Ueber das zunächst folgende (Ta) Chen-n-Sobthat habe ich oben unter III schon gehandelt. Sollte wohl *Tasemboti* = Sombat, vicus nomi Busiritae darin stecken?

VII. Der Häuptling (und) Vasall des Asiaten Puma von [hieroglyphs] P(a)-Usiri (neb Dad) offenkundig *Βούσιρις* im 9. Deltagaue. Es gab übrigens mehrere Busiris, die heute zu Abusir geworden sind.

VIII. Der Häuptling (u.) Vasall des Asiaten Nesnaketi vom Gaue Kahesb [hieroglyphs]. Es ist der 11. des Delta, welcher dem Pharbaethites entspricht.

IX. Der Häuptling und Vasall des Asiaten Necht-Har-na-chennu von der Stadt [hieroglyphs] Pagelel. Der kopt. Ort *G'eli* oder mit dem art. fem. *Tg'eli* statio militaris prope Lycopolim" bietet sich zum Vergleiche um so passender, als Brugsch[1]) den Hauptort des

1) Geogr. I 252.

vorigen (11.) Gaues, nämlich Pe-maga, auf Grund des demot. Textes der Rosettana mit *Λύκων πόλις ἐν τῷ Βουσειρίτῃ* (*νομῷ*) zusammenstellt.

X. Der Vasall des Asiaten, der von der Stadt Ta-ur [hieroglyphs]. Sollte es die nämliche sein wie oben unter Nr. 19 Hat-ur? Die Lage von Taur wird nur durch ein einziges Denkmal bezeugt, welches aufgefunden ward in Schech-Saïd (Heptanomis); der 5. der dort aufgeführten Anubis heisst: „Herr von Ta-ur". Was ferner für die Identität spricht, ist der Umstand, dass auch oben nur „der Häuptling von „Hat-ur" ohne seinen Namen genannt ist, gerade wie hier [hieroglyphs] [1]) „d(ies)er von" Ta-ur.

XI. Der Vasall des Asiaten d(ies)er von [hieroglyphs] Thbechen. Die Initiale dieses Namens scheint fehlerhaft (cf. supra Nr. 26 *pe-bechen*), da bechen gen. masc. ist wie das ihm entsprechende kopt. *bôh'n* tectum opertorium und das hebr. בוחן specula. Solcher gab es viele z. B. das Bechen der Stadt Ramses.

XII. Der Theodule des Horus, des Herrn von [hieroglyphs] Sechem (*Λήϑη*, *Λητοπολις*); das kopt. *Buschêm*, Wissim, die Hauptstadt des 2. unterägyptischen Gaues. Er führte den Eigennamen Petehorsamtati.

XIII. Der Häuptling Hurbas von Pa-Sechet, der Herrin von Saïs. Die Stadt [hieroglyphs] der löwenköpfigen Göttin Sechet (früher Pacht gelesen) könnte mit *Pschati* = Prosopis zusammengebracht werden, sowie Rohesui [hieroglyphs] mit (Abu)-Roasch, wo die ältesten Pyramidenruinen sind, etwas nördlich von Gizeh.

XIV. Der Häuptling Cedchiau von Chent-nefer [hieroglyphs]. Es scheint *Schetnufi* Schatnouf vicus ad summum Deltae situs zu sein. Die Lage würde der Umgebung entsprechen.

---

1) H. Devéria hat bei der fraglichen Gruppe ein sic! angebracht. Allerdings ist Pentaur auch ein Mannsname, z. B. des Dichters der äg. Ilias; aber der Vorschlag [hieroglyph] *pen* findet sich auch bei Ländernamen, um den Herrscher zu bezeichnen.

Sprache oder Geschichte sich mit ziemlicher ...
ginnen wir mit den dem Titel nach niedriger Stehenden, um allmählig
zu den in Königsringe eingeschlossenen Namen emporzusteigen.

1. Der Theodule Pe-te-Har-sam-tati „die Gabe des Horus, welcher vereinigt die beiden Länder“. Der Name weisst auf Unterägypten, speciell Letopolis.

2. Der Häuptling Djetchiau „der Stotterer“ (*c̓ag̓e* balbus).

3. u. 4. Der Häuptling Hurbasa und der Häuptling Pabasa weisen auf eine Zusammensetzung mit dem Gottesnamen *Bêsa*, der ein Orakel in Bes-Antinoopolis [2]) hatte und dessen Namen bisweilen, wie hier, mit dem Deutbilde (Thierhaut mit dem Schweif) begleitet ist, weil der barocke Gott mit einem unförmlichen Schwanze behaftet ist. Was *hur* betrifft, so zerlegt es sich in *hu* „wohlriechend“ und das comparative *r* „über“, also „einer der den Besa (als Toilettengott) an Wohlgeruch übertrifft“. Der andre Name Pabasa bedeutet einfach „der des Besa.“

5. Der Häuptling Mi-kaneschu „der Liebling von *Kanesch*“. Dass dieser letztere Bestandtheil ein ausländisches (libysches?) Wort ist, wird durch den Grenzpfahl bewiesen.

6. Der Häuptling „Necht-Har-na-chennu „Sieg des Horus der Bäume“.

7. Der Häuptling Padhinefi „der Zieher-Athem“ (*P-dji-nifi*).

---

1) Wäre es nicht erlaubt, Herodot's δωδέκ-αρχοι als δύω-δέκα-ἄρχοι zu fassen, so dass auch ihm 2×10 Herrscher überliefert wären?

2) Amm. Marcellin. XIV 7, 7 nennt es Abydus; allein diess ist das Araberdorf Schech-Abâdeh bei Ansina (Antinoopolis).

8. Der Häuptling Pu-mah. Es scheint das Determ. zugleich für zu stehen, um im Ganzen „den Kranz" (*Στέφανος*) *P-mahe* „cinctura" zu ergeben.
9. Der Truppencommandant Anch-Hor „Leben des Horus". Er war der Sohn
10. des Häuptlings Ced-Amun-A(u)f-anch: „Wort Amon's: „er ist lebend". (*Ἐφώνυχος*). Das Louvre hat eine Apis-Stele mit diesem Namen (Lieblein Revue arch. 1868 p. 291.
11. Der Häuptling[1] Nes-na-keti „der Aufseher des Arbeitens." Er war der Sohn
12. des Prinzen (Repa) (mit dem Deutbilde des aufgeblähten Segels): Bok-en-nefi „der Diener des Athems".
13. Der Prinz (Repa) [2] Pe-te-Iset, Petisis „die Gabe der Isis."
14. Der Vasall des Asiaten Scheschonq *Σέσογχις* שישק. Wirklich hat dieser Name hier das Deutbild des Ausländischen: , hinter sich. Obgleich er des Schildes entbehrt, so ist es doch unzweifelhaft, dass er dem Schuschinqu king of Bu(basti) der assyrischen Keilschriftliste entspricht, zumal da er das benachbarte Busiris[3]) beherrschte.
15. Der Fürst (haq) von Chennsu (Herakleopolis) Pefaabast. Ich halte das Determ. (das schwellende Segel) für eine Variante von , welches dem zu folgen pflegt und dem kopt. ϥ (latio

1) l. 19 steht hiefür fälschlich .

2) Statt dieses Determ. steht auf dem Titelbilde und l. 99 , wie so oft aus oder missbräuchlich transscribirt.

3) Dass l. 116 der Pianchi-Stele Pumah ebenfalls über ein Busiris (neb Dad) gesetzt erscheint, werde ich weiter unter berücksichtigen.

pi masc.) entspricht. Alsdann muss □ der Artikel sein und das Ganze den Sinn ergeben: „Die Fracht (Last) der Arme der Bast“. Auch sonst[1]) erscheinen Königsschilder dieses Fürsten; in dem Namen seiner Tochter Ar-Bast-uza-fiu erscheint wieder die Göttin Bast, die Göttin von Bubastis.

16. Der König Osarken, dem dynastischen Ὀσορχώ(ν) entsprechend.

17. Der König Voped. Man hat an Japhet gedacht.

18. Der König Nemurod, anklingend an Nimrod, Νεβρώδης.

19. Der Vasall des Asiaten, der Urhäuptling von der Stadt Nuter, der grosse König des Westens, der Fürst der Häuser des Nordlandes, der Theodule der Neith, der Herrin von Sais, der Sempriester des Ptah: Tafnecht — einmal (lin. 87) heisst er auch kurzweg „der König von Sais — ist jedenfalls die wichtigste Person der Inschrift; seine Unterwerfung erfolgt zuletzt. Sein Name ist ächt ägyptisch[2]) und bedeutet „Sein Schlag ist stark“ oder „er schlägt stark“. Zweimal (lin. 28, 80) ist auch seines

(20) Sohnes gedacht, ohne dass dessen Name genannt wird. Er spielte ebenfalls eine bedeutende Rolle und scheint sich in Memphis lange behauptet zu haben. Ich vermuthe, dass er Nekau geheissen, weil die assyrische Liste öfters einen Niku erwähnt.

Assyrische Liste.

In merkwürdiger Uebereinstimmung mit der eben vorgeführten Liste der 20 Unterkönige oder Vasallen liefert die assyrische Liste,

---

1) Lepsius Königsbuch Nr. 666.

2) Vergl. die Stele von Neapel Brugsch G. I Taf. LVIII, die einem Priester Tafnecht gehörte (nicht Tefa). Nach De Rougé (Chrestom. égypt. II p. 16) wäre der Name, mit Annahme einer Ellipse, zu fassen als: „(Le dieu est) sa force.“ Aber ich werde anderswo bei Gelegenheit der Namen, die auf *sen* endigen, zeigen, dass diese Ellipsen unstatthaft sind, obschon ein Femin. (Zts. aeg. 1869 p. 128) vorkommt; denn hier geht *aa* „Gross (ist ihre Stärke)“ voraus.

welche in den Annalen des Assurbanipal [1]) sich vorfindet, ebenfalls 20 assyrische Vasallen. Der Inhalt dieses Aktenstückes ist kurz folgender:

Nach dem Könige Sanherib (Herodot's Σαναχάριβος), welcher einen misslungenen Angriff auf Aegypten und den Hephaestospriester Σεθῶς (Schabato-ka) unternahm, kam (etwa 680 v. Chr.) Essarhaddon zur Regierung. Auch er unternahm einen Feldzug gegen Musur [2]) (Mizraim) (etwa um 672) — vermuthlich denselben, welcher am Nahr-el-kelb bei Beyrut neben dem Sesostris dargestellt ist, aber mit glücklicherem Erfolge als sein Vorgänger. Denn er unterwarf sich ganz Aegypten und setzte zwanzig Vasallenfürsten ein, welche bis 670 unter seiner Oberherrschaft regierten. Da erkrankte Essarhaddon und der König Tarqu (Taharka) aus Aethiopien, zieht siegreich bis Memphis, welches er gleichfalls einnimmt. Dann erscheint Assurbanipal, der Mitregent des Essarhaddon, schlägt den Tarqu und treibt ihn bis Theben. Aber Niku, Sarruetiqdairi und Pakruru luden den Tarqu zur Wiederkunft ein, ihr Complott aber wurde verrathen und die zwei ersteren nach Ninive transportirt. Doch nimmt Tarqu Theben wieder und macht es zu seiner Hauptstadt. Niku erlangt Begnadigung — und wird als König von Mimpi und Saï auf den Thron gesetzt. Sein Sohn (Psametik) führte den assyrischen Namen Nebo-sezib-ani.

Nun starb Tarqu und ihm folgte „der Sohn seines Weibes" Urdamani. Dieser erobert auch Memphis wieder; aber von Assurbanipal geschlagen, zieht er sich nach Theben (Nia) zurück, flieht und kommt dann nach Kipkip (Koptos). Theben wird von den Assyrern genommen und der Plünderung preisgegeben. [3]) Der Tod des Niku erfolgte wahrscheinlich bei der Eroberung von Memphis durch den Aethiopen Urdamani. Die 20 assyrischen Vasallen Essarhaddon's waren folgende:

---

1) Rawlinson: VII Vol. der Transactions of the Royal Society of Literature — Haigh und Smith in der Ztsch. f. aeg. Sprach- u. Alterthumskunde 1868 Juli — September (October). Oppert: Mémoire sur les rapports etc. Paris. Impr. impériale 1869. Zuerst hatte der seelige Edw. Hinks in der Ztsch. f. ägypt. Sprache 1866 p. 8 darüber sehr geistreich berichtet.

2) Dieser Name, sowie die von Kuschu, Miluhe (Meroë), Kamu (Χημία), Paturischu (Patros der Bibel), Kipkip (Koptos?), stimmen ganz gut zu den betreffenden ägyptischen.

3) Nahum III 8—10.

1. Niku, König von Mimpi und Saï = „der Sohn des Tafnecht“.
2. Sarru-etiq-dairi [1]), König von Zaru (nach Oppert — die andre Lesart ist Zianü) jedenfalls die Hauptstadt des XVI. Gaues im Ostdelta.
3. Pisanchuru, König von Natchu (*Ναϑώ*) = Pe-son-Hor „der Bruder des Horus“.
4. Pakruru, König von (Pi)sabtu (= Paqruru „der Spross“).
5. Puk(k)unanniapi, König von Chatcheribi = Pe-kun-n-niapi.
6. Nach-ke, König von Chininsi = „die Stärke des Stieres“.
7. Putubisti, König von Zanu = „die Gabe der Bast“.
8. (H)Unamuni, König von Nalachu (Oppert: Naat...) = „der Sklave des Amon.“
9. Charsiyesu, König von Zab-(an)-nuti = „Horus, Sohn der Isis“.
10. Pu-aima, König von Bindidi = Pumah [2]) (der Kranz“).
11. Schuschinqu, König von Bubasti = Scheschonq von Bubastis.
12. Tap(h)-nachti, König von Bunu[ti] = Tafnecht von Pu-nuti oder Pa-nub.
13. Pukunanniapi, König von Ach.... cf. 5.
14. Iptichardesu, König von (Piz)atti-(atzi)churunpi = „Har-pet-pet-tisu „Horus der Scheucher gab ihn“.
15. Nachti-Churu-anschini, König von Pisabti(nuti) = Necht-Har-na-chennu.
16. Pukurniniph, König von Pachnuti = Bekenranef „Diener seines Namens.“
17. Zicha, König von Siyaut = Dje(d)chiau „der Stotterer“ [3]).

---

1) Dieser erscheint schon 20 Jahre früher in den Annalen Sanherib's als Sohn des Königs Rukibti von Ascalon, als Nachfolger des dortigen Gouverneurs Sidka. Oppert p. 107 schwankt zwischen den Lesungen Sar-tib-kakri und Sar-lu-kakri.

2) Oppert gibt p. 109 die Form Pu-ai-ku; aber da Bindidi, auch ihm zufolge = *Μενδης* — und dieses = *Βούσιρις* schon im Demot. (cap. 125 col. 27 c. des Todtenb. Brugsch: demot. Urk. Taf. VI lin. 25 initio), so halte ich an Puaima fest.

3) Oppert erwähnt p. 111 De Rougé's Ansicht, wonach der keilinschriftliche Zicha = *Τέως* oder *Ταχώς* der XXX. Dyn. wäre. Allerdings könnte der Originalname Dje(d)ho = *Τεώς*, *Ταχώς* und *Σάός* auch jenes Zicha erklären. Allein für meine Meinung spricht der Umstand, dass Dje(d)chiau auf der Pianchi-Stele vorkommt.

18. Lamintu, König von Chimuni = La-Mendhu.
19. Ispimatu, König von Thaini = Sopti-ma·t.
20. Manti-mi-anche, König von Ni'a = Mendhu-m-anch.

Vor allem ersieht man aus dieser Liste, dass die Richtung von Norden nach Süden eingeschlagen ist. Denn man wird unschwer die Gaue und Städte erkennen: Memphis, Sais, Heroonpolis, Natho, (Pa-supd), Phagroriopolis, Athribis, Chanuēs (Chenensu, Herakleopolis), (Tanis), Na-r-hahu (Thothap- na-rhahu) im XIV. Deltagaue), Sebennytos, Mendes, Busiris, Bunu[ti] cf. supra, Ach...., „der Sitz (*oc'es* sedes) des Horus-unep", „die göttliche Mauer", „der göttliche Altar", Siyūt, Chemmis, Thi(ni)s, No-A(mon = *Διόςπολις*).

Von diesen Oertlichkeiten sind auf der Pianchi-Stele mindestens neun vorgekommen. Ein ähnliches Verhältniss besteht in Bezug auf die Personen. Zwar erscheinen nur die fünf Namen: Pumah, Scheschonq, Tafnecht, Necht-Ḥar-na-chennu, Dje(d)chiau auf der assyrischen Liste wieder. Aber man muss bedenken, dass diese Liste nicht nothwendig alle von Essarhaddon eingesetzten Vasallen enthalten muss, da Assurbanipal auch andre wählen konnte — warum nicht alle auf der Pianchi-Stele erwähnten? — und dass auf ägypt. Denkmälern desselben Zeithorizonts sich alle andern Namen, mit bezeichnender Ausnahme des als „Ausländer" aufgeführten Sarru-etiq-dairi, auch jetzt noch, nach so vielen Jahrhunderten, sicher nachweisen lassen.

So erscheint z. B. Har-pe-son oder Pe-son-Har „der Bruder des Horus" = Pi-san-churu als Errichter der berühmten Apisstele Nro. 1959. Er war Priester der Neith am Schlusse der Regierung des Scheschonq IV (XXII. Dyn.) und sein Name wiederholt sich noch einmal in einem früheren Geschlechte, wo ein Pe-son-Hor als Sohn des Pētpet(Hor)ḍi-s(u) auftritt, welcher offenbar dem Iptichardesu entspricht, nur dass dieser das Namenselement Har hinzufügt, welches in Pe-son-Har ebenfalls enthalten ist.

Was den Pakruru betrifft, so liefert diesen Namen die Stele des Traumes lin. 17/18 in dem Passus: „Nachdem aufgestanden war der

Prinz und Häuptling von Pa-supd: [1]) Paqruru zum Sprechen, sagte er: „Du tödtest, wen du willst, du lässest leben, wenn du willst etc.“ Diese Stelle bestimmte Herrn Haigh, die Stele des Traumes mit dem Königsschilde auf Urdamani zu beziehen, indem er den Bestandtheil *not* mit *rot* und dieses mit *urd* zusammenbringt. Allein er hat dabei übersehen, dass Amun schon sein Complement in *meri(t)* hat, welches nicht von dem Gottesnamen getrennt werden kann. Müsste also aus triftigen Gründen dieser König mit Urdamani identifizirt werden, so liesse sich der Bestandtheil merit noch leichter als *nôt* mit *urd* vereinigen. H. Smith dagegen sieht in das Vorbild des Namens Urdamani. Ich bemerke dagegen, dass Manetho diesen Namen zu *Ἀμυρταῖος* formte. Im nächsten Abschnitte wird hierüber ausführlicher gehandelt werden.

In den beiden gleichlautenden Namen Pukunanniapi könnte, weil auch die abweichenden Lesarten Pubikuanniapi (Haigh) und Pukurninip (Oppert) existiren, unser Paar Padhi-en-nifi und Pa-bok-en-nifi stecken, wozu sich dann Pukurniniph als Bok-en-ran-f = *Βόκχωρις* gesellen würde, der gegenwärtig allein die 24. Dynastie repräsentirt.

Der Name Nach-ke ist eine getreue Umstellung des so häufigen *κράτος ταύρου*. In die XXIII. Dynastie führt Putubisti, einem *Πετουβάστης* entsprechend. Hunamuni wäre die getreue Umschrift von Hon-Amun „Knecht des Amon“, wie sich z. B. unser Bokenchons „Diener des Herakles“ im Texte „Knecht seines göttlichen Herrn (des Amon)“ nennt. Welcher Name ist häufiger als

---

1) Diese Zusammengehörigkeit der beiden Namen Pa-Supd und Paqruru (cf. *Φαγρωριόπολις* des Strabo am *μυχὸς τοῦ Ἀραβίου κόλπου*, wo eben der Gau gelegen war) bestätigt bei Oppert auch Vic. de Rougé's p. 90 geäusserte Ansicht, dass Pisaptu sowohl als Sapto des assyrischen Textes sich auf Pa-supd im Osten Aegyptens, bezieht.

Ἁρσίησις [hieroglyphs] Har-si-Esi·t? Die Apis-Stele Nr. 1959 enthält ihn ebenfalls.

Lamintu enthält sicherlich den Gottesnamen Mendhu (*Ἄρης*). Nur über den ersten Bestandtheil könnte ein Zweifel obwalten. Ich habe übrigens in einem meiner frühesten Artikel [1]) auf den Titel an einem Sarkophage der Münchener Sammlung: [hieroglyphs] „Lao (*lôu* fimbria) des *Ἀμονρασονθήρ*“ hingewiesen. Es trifft sich merkwürdiger Weise, dass in diesem Sarge eine weibliche Mumie der Himepsenmonth liegt, deren Namen, wie der des Pamonth und der Himetsenpamonth [2]) auf den Gott Mendhu hinweist. An Ra-Menthu [hieroglyphs] = La-Menthu denke ich mit Oppert p. 111, desswegen nicht, weil wir umgekehrt Menthu-Ra (*Μάνδουλις?*) monumental geschrieben finden.

Die Stadt Chimuni anlangend, über welche dieser Lamintu als Vasall gesetzt war, so lautet ihr Name griechisch *Χέμμις*. Die hieroglyphische Gruppe ist [hieroglyphs] und der ithyphallische Gott führt die nämliche Legende. Da nun auf einem Sarkophage des Berliner Museums das Bild dieses Gottes mit Artikel durch *Φά-μινις* graecisirt erscheint, so schloss Brugsch, dass die Phonetik des ithyphallischen Gottes Min sei und corrigirte desshalb Plutarchs *Καῖμιν* in *καὶ Μίν*. Allein *Καῖμιν* entspricht dem assyrischen Chimuni zu genau und andererseits lässt sich das häufig bei diesem Namen vorkommende Verdoppelungszeichen [hieroglyph] (*ti*) auf die Wiederholung des letzten Buchstabens *m* beziehen, so dass die ursprüngliche Lautung Chemem gewesen wäre, woraus *χέμμις*, *χεμμώ*, (Ch)ʿ*μιν*- Chimuni sich unschwer durch Abschwächung erklären.

Ispimatu erinnert an Sopti-ma·t, oder an [hieroglyphs] Psimuth oder Pschanmuth *Ψαμμοῦς* XXIII. Dyn.; indess könnte auch *aspi* (lingua, dialectus) -ma·t, also *φωνὴ ἀληθής* darinstecken.

Endlich trägt der Gouverneur von Niaʾ (Theben, No-A-mun) einen

1) Ztschr. f. aeg. Sp. 1863 p. 45.

2) Ein diesem ähnlicher Name existirt auch hieroglyphisch: [hieroglyphs] Tase(n)pamenthu = *Τσενπαμώνθ*. Goodwin in Ztschr. f. Aeg. 1868 p. 68.

Lokalfarbe habenden Namen: Mendhu-m-anch- = ; denn Mendhu war eine der Hauptgottheiten Theben's.

Historisch-chronologische Frage. XXII. Dynastie.

In welche Zeit haben wir das grossartige Denkmal des Königs Pianchi und also diesen selbst zu setzen?

Durch die dynastischen Namen Scheschonq, Osarkon, Namurot, Voped, welche so wie Takelloth in der XXII. Dynastie auftreten, wird nur die obere Grenze bestimmt. Man hat diese Namen für semitisch erklärt (Birch) und Scheschaq mit dem Namen Babylons שׁשׁך[1]) oder dem des Benjamiten Schaschaq[2]) identifizirt, Osarkon dem Sargon, Salmanassar's Nachfolger; Takelloth dem Tiglatti-(Pilesar) gleichgestellt. Allein Manetho bezeichnet diese Dynastie als eine Bubastitische und dieser Ansatz wird bestätigt nicht nur durch den Beinamen Si-Bast, den zwei Glieder derselben im Schilde führen, sondern hauptsächlich durch den vierten ächt ägyptischen Namen, den man früher unrichtig Pechi gelesen hatte. Er lautet aber Pemui und musste graecisirt zu *Φμοῦις* werden. Sollte dieser Name sich in Platonis *Θαμοῦς* oder in dem *Μοῦθις* erhalten haben, der gegenwärtig in des Eusebius XXIX Dyn. überzählig am Ende steht? Er sollte nach den drei dynastischen Namen *Σέσογχις, Ὀσορχών, Τακέλωθις* als vierter in der XXII. Dyn. stehen, anstatt dass er jetzt hinter den vier Königen der XXIX. Dyn. folgt. Die ihm hier von Eusebius beigefügte Regierungszeit von 1 Jahr stimmt zu dem 2. Jahr eines seiner Denkmäler und würde sowohl seine zeitweilige Auslassung, als auch seine Versetzung zum Psammuthis (d. i., Psametich IV) erklären.

Von diesen Namen ist *Τακέλωθις*, dem hierogl. Takeluth entsprechend, weil er das Wasserbecken und zwar hinter Taker(l) und vor dem Suffix (th) enthält, ein ziemlich sicherer Führer. Denn die Armenier nennen den Fluss Tigris Degelath,

1) Jerem. XXV 26; LI 41.
2) Chron. I 8, 14, 25.

welches dem Stamme *Τίγρητ-Τίγριδ-* sehr nahe liegt. Ausserdem erfahren wir durch Curtius (IV, 9), dass Tigris in persischer Sprache *sagitta* bedeutete. Nun findet sich *taker* mit der Bedeutung spitz noch heutzutage im Persischen, und Chaerēmon bei Tzetzes belehrt uns durch seine letzte Hieroglyphe, die wegen ihres Zusammenhanges mit dem homerischen Beiworte des *Ἀπόλλων*, *ἀργυρότοξος*, seine (leider! nur kurze) Liste von 19 Zeichen veranlasste, dass *τόξον* = *ὀξεῖα δύναμις*. In der That wird der Tigris-Fluss auf den Keilschriftdenkmälern durch einen Doppelpfeil 1) dargestellt. dem die Determinative von nahar (Fluss) vorangehen. Auch das Thier der Tiger *τίγρις* ist wohl eine Bezeichnung der Schnelligkeit und sicher indogermanischen Ursprungs, cf. unser Tegern (Steub. Oberb.) und das norddeutsche tägern stark (schnell) (Fritz Reuter: Olle Kamellen II 106 letztes Drittel).

Nicht minder erinnert der Name Osarkon an das Beiwort wazark welches die Perserhönige beständig führen, um so mehr, als das Anfangszeichen des Namens: eigentlich *wa* gewesen ist.

Es bleibt also nur Scheschonq zu erklären. Leichter als aus dem Reduplicativum שקשק Schaqschaq, dürfte sich dieser Name aus einer indogermanischen (persischen?) Reduplicativform des Stammes Scha(n)q erklären lassen, die in dem bekannten Titel der Perserkönige „Schach der Schache“ (Kschahioh-Kschahiohasao) sich thatsächlich vorfindet.

Damit will ich nicht behaupten, dass die XXII. Dyn. eine persische, wie die XXVII. gewesen. Aber was hindert anzunehmen, dass ein verwandter Stamm, der sich in Bubastis festgesetzt, die Königsherrschaft erlangte? Der Kunstcharakter und die Züge der dargestellten Könige der XXII. Dyn. haben durchaus nichts Semitisches an sich. Da nun unter den weiblichen Namen häufig Karo-mama erscheint und unter den Vorfahren des Pesonhor (Apistele 1959) auch ein Maosen auftritt, so erinnere ich an den Karer *Μῦς* 2) unter Mardonius und die Nachricht, dass Psametich mit den „ehernen Männern“, den Jonern und

1) Grivel: Inscription cunéiforme du musée de Zürich pag. 4, lin. 1 „Nahar Tiklat“.

2) Herodot II 154. Die fremdartigen Schriftzeichen auf den Colossen zu Ibsambul bezeichnet H. Lepsius als karische. Herodot. I 173 erwähnt eine karische Sitte, sich nach den Müttern, nicht nach den Vätern zu nennen — Karo-mama?

Karern ein Bündniss schloss, welche *ὀλίγον ἔνερθε Βουβάστιος πόλεως* „etwas unterhalb Bubastis“ wohnten.

Uebrigens sei dem wie ihm wolle: auf keinen Fall kann die Pianchi-Stele in die XXII. Dynastie fallen, welche, kleinere Empörungen (unter Takelut II) abgerechnet, nicht mit auswärtigen Dynasten um Aegypten zu kämpfen hatte. Beweis dafür schon die zahlreichen Denkmäler, besonders die vielen Apis-Stelen, welche keine Unterbrechung der Bubastiten durch Aethiopen aufweisen.

Dessungeachtet war der berühmte französische Aegyptologe: Herr Vicomte de Rougé, dem durch Mariette der werthvolle Text der Pianchi-Stele zuerst und ausschliesslich mitgetheilt worden war, vor sieben Jahren der Ansicht, „dass das in Rede stehende Denkmal in die Zeit der XXII. Dyn. fällt (10. Jahrh. v. Chr. G.)“.[1]) Herr Brugsch bemerkte dazu: „So wird sich zeigen, in wie weit ich Recht hatte, in meiner 1859 publizirten Histoire d'Égypte bei der Behandluug der XXII. Dyn. nach den Denkmälern von mehreren gleichzeitig regierenden Königen in Aegypten für den genannten Zeitraum zu sprechen (s. 235). Der Wissenschaft wird durch baldige Veröffentlichung dieses Denkmales sicher ein grosser Dienst geleistet werden“. Ob H. Brugsch, der, wie aus den häufigen Beispielen seines Lexicons erhellt, seitdem unter die begünstigten Mitwisser der Pianchi-Stele vor ihrer definitiven Veröffentlichung aufgenommen ward, jetzt noch derselben Ansicht huldigt, muss aus Mangel eines sicheren Anhaltspunktes, dahin gestellt bleiben. Hr. Vic. de Rougé modifizirte später seine Ansicht dahin, dass das Ende der XXIII. Dynastie den Bedingungen der Pianchi-Stele am besten entspreche, weil der Hauptrebell, gegen welchen Pianchi zu Felde zieht, nämlich Tafnecht, wohl identisch sei mit dem „Vater“ des Bokchoris, der unter den Formen *Τέχνακτις*, *Γνέφαχθος*, *Νεόχαβις* überliefert ist.

Ein Funken Wahrheit ist hierin enthalten; wir werden sehen, dass auch Manetho diesen Namen Tafnecht oder Tefnacht unter der sibilirten Form *Τεφινάστης* gekannt hat, woraus der *Στεφινάτης* der XXVI. Dyn. durch Versetzung des *σ* entstanden ist.

---

1) Zeitschrift für ägypt. Sprache und Alterthumskunde 1868 p. 22.

In meinem „Manetho“ [1]), der 1864 erschien, identifizirte ich den Amun-meri Pianchi mit Manetho's *Ἀμμέρις Αἰθίοψ* an der Spitze der XXVI. Dyn. und H. Mariette (1865) setzt, was identisch mit meiner Ansicht ist, die Pianchi-Stele in die Zeiten der Dodekarchie.

(XXI. u.) XXIII. Dynastie.

Als die unmittelbaren Nachfolger der Bubastiten von der XXII. Dyn. nennt Manetho *Πετουβάστης — ἐφ᾽ οὗ Ὀλυμπιὰς ἤχθη πρώτη . . . . Ὀσορχώ(ν) — ὃν Ἡρακλέα Αἰγύπτιοι καλοῦσι — Ψαμμοῦς* und *Ζήτ.* Was den ersten betrifft, so macht sein Name keine Schwierigkeit, da er sich an die beiden Beinamen „Si-Bast“ der vorigen Dynastie unmittelbar, mit Präfigirung des Pe-ti „die Gabe“, anschliesst. Die Bemerkung der Olympiaden-Gleichzeitigkeit stammt sicher nicht von Manetho, da ja erst sein Nachfolger (an der Alexandrinischen Bibliothek, Eratosthenes) die Rechnung nach Olympiaden einführte. Sie ist ein späterer Zusatz, wie die Note beim *Ὀσορχώ(ν)*, dass er von den Aegyptern Hercules genannt worden sei. Denn der ägyptische Herakles: Chensu wurde zu *Χῶνς* und dieses wie *Κλέμηνς* zu *Κλέμης*, so zu *Χῶν* gräcisirt, wie uns das Etymol. Mag. unter *Χῶνες* belehrt: *τὸν Ἡρακλῆν* (sic!) *φασι κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον Χῶνα λέγεσθαι.* Diese Wortform im Zusammenhalte mit der Bemerkung in der manethon. Liste bürgt uns dafür, dass ursprünglich *Ὀσορχών* dort gestanden. Nun haben wir oben bei Gelegenheit der Stadt Pa-Ra-sechem-cheper gesehen, dass es sich bei dem Feldzuge des Pianchi auch um eine Stadt handelte, die nach dem Vornamen des Osarkon I [2]) benannt war. Beweist diese Thatsache zu Gunsten meiner These, das Pianchi's Zug jeden-

---

2) Pag. 92. 206. H. Smith Ztschr. f ägypt. Sprache November 1868 p. 114 oben hat jetzt diese meine Ansicht adoptirt, nur dass er dem *Ἀμμέρις* den Amenrud identifizirt.

1) Man hat ihn dem biblischen Zerach identifizirt, der nach Chron. II 14, 9 als Kuschit gegen Palästina zieht, aber nicht mit demselben Erfolge, wie sein Vorfahr Schischaq. Lepsius XXII. Dyn. p. 289. Es liesse sich die Bezeichnung „Kuschit“ auch so fassen, dass ein „Prinz von Kusch“ gemeint wäre, ein Statthalter, wozu ursprünglich die Königssöhne genommen wurden. Indess bestimmen mich andere, später einmal darzulegende Gründe, den Namen Zerach dem aethiop Zer-qa zu vergleichen.

falls nach der XXII. Dyn. fällt, so beseitigt sie zugleich die Gleichung Osarkon-Sargon, da letzterer erst viel später erscheint. Der zweite Osarkon der XXII. Dyn. mit dem Beinamen Si-Bast, hat nicht bloss, wie alle Könige der XXI u. XXII. Dyn. den Zusatz Amun-meri, sondern auch in seinem Vornamen Ra-vesur- mat-sotep-n-Amun noch einmal den Gottesnamen Amun, welcher auf Theben als die Residenz der Ramessiden hinweist. So wie dieses ganze Thronschild nebst dem Zusatze Amun-meri im Hauptschilde vom König Phmuis (VIII. Kön. der XXII. Dyn.) adoptirt wurde, so sehen wir das Thronschild des IV. Scheschonq, der die XXII. Dyn. abschliesst, von dem dritten Osarkon nachgeahmt: Ra-aa-cheper mit dem Zusatze: sotep-n-Amun. Im Hauptschilde führt er neben seinem Namen Osarkon den Zusatz Amun-meri und einen unausgesprochenen Sonnendiscus mit doppeltem Uraeus, letzteres eine Eigenthümlichkeit, die uns beim Könige Nechtsethos wieder begegnen wird. Ich glaube aus diesen Gründen, dass Lepsius' Einordnung des 3. Osarkon die richtige ist.

Einige Schwierigkeit erhebt der dritte Name: *Ψαμμοῦς*- (Plato's *(Θαμοῦς?)* Ich bin mit Lepsius einverstanden, dass das Schild Nr. 614 des Königsbuches: „Das Kind der Mut" ihm entspricht, um so mehr, als ich in dem *Ψάμμουθις* der XXIX. Dyn. jenen Psametich IV wiedererkenne, der nach Diodor XIV 19,35 (cf. Xenophon Anab. I 2, 22; 5, 24; II 1, 1) Olympiad. 95,1 = 400/399 den vor Artaxerxes zu ihm geflohenen *Ταμώς* treuloser Weise tödten liess. In der That reichen die Jahre der 29., 30., 31. Dynastie vor 331 (Alexander): 9 + 38 + 1 (+ $^1/_3$ + 13 + 6 = 69 gerade bis 400/399 v. Chr. und dieser *Ψάμμουθις* = *Ψαμμίτιχος*, den Diodor ausdrücklich *ἀπόγονον ὄντα τοῦ Ψαμμιτίχου* (I) nennt, gesellt sich passend zu dem jetzt einzigen König der XXVIII. Dyn. *Ἀμυρταῖος* = Amunrut. Die Verkürzung des Namens *Ψαμμίτιχος* in *Ψάμμουθις* begegnet uns wieder in Dyn. XXVI, wo der zweite dieses Namens so aufgeführt wird: *Ψάμμουθις ἕτερος ὁ καὶ Ψαμμήτιχος*. Bei Herodot erscheint er in noch mehr verkürzter Form: *Ψάμμις*. Aber gerade dieser Umstand und weil an ihn die Eleer wegen der olympischen Spiele eine Anfrage stellten, bestimmt mich an *Ψαμμοῦς* der XXIII. Dyn. zu denken, dessen Regierung allerdings der ersten Olympiade sehr nahe steht.

Ein zweiter Punkt betrifft die Phonetik des Namens. Als erster Bestandtheil steht ▪ *p* der Artikel; als zweiter das Kind mit der Aussprache *se, si* oder *cha, chan* und , als dritter der Geier = *muth*[1]) (*μούϑ*): Da nun die graecisirten Namen constant *Ψεν* bieten um „der Sohn" zu bezeichnen, welches die Praeposition *n* (*ν*) mit einschliesst, da wir ferner in Chann-su = Chānēs (Herakleopolis) das Kind mit der Lautung *chan* getroffen haben, so scheint mir ein sibilirtes P-(s)chanmuth das Prototyp von *Ψαμμοῦς* gewesen zu sein.

Diese Sibilation bahnt uns den Weg zum Verständnisse des vierten bisher ganz und gar verkannten Namens der XXIII. Dynastie: *Ζήτ*. Man hat ohne Weiteres den Namen des Typhon: Set (CHΘ) darin erkennen wollen, ohne zu bedenken, dass Manetho diesen Namen, wo er vorkommt, in *Σεϑώσ(ις)* gräcisirt, welches vermuthlich von der längeren oder Ampliativform: Sutechi, durch den Uebergang Setoschi, entstanden ist. Einen mit diesem Sethos zusammengesetzten Namen werden wir in Dyn. XXVI treffen, nicht zu verwechseln mit Herodots *Σεϑῶς*, der zu Dyn. XXV gehört.

Mich wundert, dass noch Niemand auf das ziemlich naheliegende Schild des Königs verfallen ist, der inschriftlich[2]) als Vater der Pallas Amunaridis aufgeführt wird: Ka-schet „das geheimnissvolle Wesen". Wir wissen aus Pap. Leydens.[3]) I 350, dass das Zahlwort für die Ziffer 200 koptisch *schêt* ducenti, hieroglyphisch durch ausgedrückt wurde. So wie nun die letzte Hieroglyphe ihrer Vokale verlustig ging, so mochte auch die erste ihr *a* verlieren und demgemäss K-schet entstehen, das griechisch *Ξήτ* geschrieben werden musste, weil man seit Aufhebung des breiten *σάν*[4]) nur noch *σίγμα* besass, welches mit allen Gutturalen den Doppelconsonanten *Ξ* bildete. Wie leicht aus diesem *Ξήτ* auf paläographischem Wege das

1) Die Isis (Muth von Theben) spielt auch in der Vignette der Pianchi-Stele, sowie in den Schildern der XXII. Dyn. eine besondere Rolle.
2) Lepsius Königsbuch Nr. 617 a, b, c.
3) Cf. mein Buch: „Moses der Ebräer" p. 36.
4) Vergl. mein „vollständiges Universal-Alphabet".

jetzt in den Handschriften befindliche *Ζήτ* entspringen konnte, liegt auf der Hand.

Wie wichtig diese Identification des Kaschto [1]) mit des Manetho (Africanus) *Ξήτ* zu werden verspricht, mag schon daraus geahnt werden, dass nur hiedurch der Wetteifer erklärlich wird, mit welchem die Aethiopen einer- und die Saïten andererseits die dynastische Verbindung mit der weiblichen Nachkommenschaft des Kaschet suchten. Er hatte vermuthlich keinen Sohn hinterlassen, und dieser Umstand würde uns erklären, warum mit *Ξήτ* die XXIII. Dynastie abschliesst und damit zugleich das Tanitische Herrscherhaus, welches im Ganzen (Dyn. XXI u. XXIII.) 7 + 4 = 11 Könige aufzuweisen hatte, deren erster sich nachweislich mit einer Ramessidin verheirathete. In der XXI. Dyn. trifft man auch zum ersten Male den Namen Amun-meri Pianch(i).

Als die XXIII. Dyn. der Taniten, die Fortsetzung der XXI. ebenfalls tanitischen, mit Kschēt *(Ξήτ)* erloschen und ein neues Herrscherhaus: das der Saïten, mit *Βόκχορις* aufgetreten war, mochte die Freundschaft mit Aegypten einem erbitterten Kampfe Platz machen.

XXIV. Dynastie.

Sie besteht aus einem einzigen Könige: *Βόκχορις Σαΐτης* mit 6 J. Die beigefügte Bemerkung: *ἐφ' οὗ ἀρνίον ἐφθέγξατο, ἔτη* ϡϙ5 [2]) habe ich als ein Bruchstück der chronologischen Rechnung des Africanus dargethan. Da er nämlich bei Josephus contra Apion. I 34 die Angabe des Lysimachos gelesen, wornach der Auszug der (aussätzigen) Juden unter *Βόκχορις* stattgefunden und ebendaselbst die Meinung des Chairemon, dass diess Ereigniss mit der 1. Olympiade [3]) zusammengefallen, so machte er seine Rechnung so: er schrieb 222 n. Chr. und zählte 248 Sieger von Olympia = 990 (988—992) Jahre.

---

1) Einmal steht [hieroglyphs], was nicht nothwendig ein Fehler ist, da ein Münchner Proskynema die bekannte Gruppe *hitpetho* unter der Form [hieroglyphs] darbietet.

2) Die Aenderung dieses ἔτη ϡϙ5 in ὀκτάποων wegen Aelian XII 3 durch H. v. Gutschmid ist scharfsinnig aber unzulässig.

3) Wozu Josephus ironisch bemerkt: τοῦτ' ἔστι πρὸ 1700 ἐτῶν! Das soll „vor 1700 Jahren" sein!

Ueber den *Βόκχοϱις* als Gesetzgeber handelt Diodor I 45, 65, 79. Sein tragisches Ende meldet Manetho mit den Worten: *Σαβάκων, ὃς αἰχμάλωτον Βόκχοϱιν ἑλὼν ἔκαυσε ζῶντα.* Dass die Aethiopen diese Art der Todesstrafe verhängten, wissen wir jetzt aus der 4. äthiopischen Stele, wonach der König (sein Name ist sorgfältig ausgemeisselt) befohlen habe, die Gotteslästerer, welche den Mord für etwas Erlaubtes erklärten, zu tödten, indem er sie in's Feuer werfen liess: .

H. Lepsius hat mit gutem Grunde geltend gemacht, dass ein einziger König nicht wohl eine *δυναστεία* bilde, dass daher die Bezeichnung der Series regum: Bocchoridae, auf eine Mehrheit von Königen hinweise. Er erblickt eine Verlängerung der XXIV. Dyn. nach vorn in dem *Τέχνακτις, Γνέφαχϑος, Νεόχαβις*, welcher nach Plutarch de Is. c. 8 und Diodor I 45, nachdem er auf einem Feldzuge in Arabia (*ti-Arabia*, der östliche Theil Aegyptens bis zum rothen Meere) das einfache Leben kennen gelernt, den *Μεῖνις* (Menes, Amenemes?), der zuerst die Ueppigkeit eingeführt, auf einem zu Theben mit Zustimmung der Priester errichteten Denkmale verflucht habe. Es könnte aber recht gut ursprünglich im Texte bloss gestanden haben *τὸν τοῦ Βοκχόϱεως*, wozu Jemand später *πατέϱα* als Erklärung gefügt. Was mich zu dieser Vermuthung bringt, ist der Passus der Pianchi-Stele lin. 133—136, wo Tafnecht, nach meiner Ansicht der *Στεφινάτης* Manetho's, der Nachfolger des Amun-meri (*Ἀμμέϱις*) Pianchi *Αἰϑίοψ*, von sich aussagt: „Nicht sass ich im Hause des Trankes, nicht ward vorgeführt mir eine Harfe; damals ass ich das Brod des Hungernden, trank ich das Wasser des Dürstenden; seit jenem Tage, wo du hörtest meinen Namen, weilt Nichtigkeit in meinem Gebeine, ist mein Haupt struppig, mein Gewand zerrissen etc.“ [1]) Nun erscheint freilich Tafnecht in der ganzen Inschrift des Pianchi nicht als König mit Einrahmung seines Namens! Allein gerade so muss es sein, wenn er erst nach dem Rückzuge des *Ἀμμέϱις* zur eigentlichen Gewalt kam. Dass er der mächtigste aller Rebellen gewesen, lehrt der ganze

1) Es liesse sich obige Nachricht über *Τέχνακτις* und Theben leicht aus der Gleichheit der Ammoneen in Theben und Napata erklären. Wirklich heisst Pianchi in den beiden letzten Gruppen von lin. 159: „Liebling Thebens“.

Text, der uns auch zweimal von seinem Sohne (Nekau I?) spricht. Uebrigens den *Τέφναχτις* auch als Vater, statt als Sohn des *Βόκχορις* angenommen, da ihm nirgends der Titel *βασιλεὺς* beigelegt wird und weil Grossvater und Enkel sehr oft gleichnamig erscheinen, so hindert doch wohl nichts, den *Βόκχορις* als Stammvater der Bocchoridae anzusehen.

Der Name des Bocchoris ist aus [Hieroglyphen] Bok(n)ranf „Diener seines Namens" durch Weglassung der Genetivpartikel [Hieroglyphe] *n*, welches auch einmal im Schilde fehlt, mit Vermittlung des verbalen *rin* nominari und mit Ersetzung des masculinen [Hieroglyphe] *f* durch das gleichbedeutende griech. Schluss*σιγμα* zuerst in *Βοχορινς* dann in *Βόκχορις* gebildet werden, oder es wurde durch Methatesis der Liquida Bokenrinf zuerst zu *Βογχορινς* und dann zu *Βόκχορις*. (Sonderbarerweise würde die Graecisirung seines Thronschildnamens: Uah-ka-ra „auctus dono Solis" auf eine ähnliche Form hinführen.) Aehnlich wird der Titel des Horus: [Hieroglyphen] Har-Anut-hi-ateff zu *Ἀρ-ονδ-ότης*, wie nach Heliodor (Aethiopica) ein ägyptischer Satrape des Perserkönigs geheissen hat. Dieser als Gesetzgeber berühmte Saïte *Βόκχορις* steht an der Spitze folgender Bocchoridae: Stephinates, Nekao I, Psametich I, Nekao II, Psametich II, Vaphris (Apries, Hophra), Amasis II, Psammecherites[1]) (Herodots Psammenitos[1]) oder Psametich III, *Ἰνάρως ὁ Λίβυς*, der Sohn eines (dieses?) Psametich[2]), sein Sohn *Θαννύρας* — Chabasch — [Hieroglyphen] = *Ἀμυρταῖος I*, *Παύσιρις*, *Ἀμυρταῖος II*, *Ψάμμουθις* oder Psametich IV — also eine stattliche Reihe, die sich theils als unabhängige Herrscher, theils als rebellische Nebenkönige von ungefähr 725—400 oder $3^1/_4$ Jahrhunderte hindurch behaupteten. Von diesen Namen trägt die Mehrzahl (10) unägyptisches, d. h. libysches Gepräge.

XXV. Dynastie.

Die drei äthiopischen Könige, welche Manetho's XXV. Dyn. bilden, sind durch ziemlich viele Denkmäler Aegyptens und Aethiopiens ge-

---

1) Die Endungen *-χερίτης* und *-νιτος* erklären sich durch den Zusatz [Hieroglyphen] *khrot*, Kind und durch den Namen der saitischen Neith.

2) Herod III 12, 15; VII, 7.

währleistet. Es wird im Ernste Niemand bezweifeln, dass *Σαβάκων(ς)*, *Σέβιχώς*, *Ταρακός* den monumentalen Schabaka, Schabatoka Taharqa entsprechen. Herodot nennt nach der bisherigen Annahme nur den *Σαβακῶς* und schreibt ihm allein 50 Jahre zu, offenbar die Dauer der ganzen Dynastie damit meinend, indem er II 152 ihn zum Verfolger des Psametich macht, was doch nur von Taharqa oder dessen Nachfolger richtig sein könnte. Allein in der That hat er auch den Schabato(ka): es ist sein Hephaestos-Priester[1] *Σεθῶς*, welcher II 141 dem *Σαναχάριβος* entgegenzieht und mit Hülfe der Mäuse besiegt. Die Ergänzung zu Herodot's Bericht liefert Diodor insoferne, als er nur den *Σαβάκων* nennt, mit welchem Namen er die beiden ersten Könige zu umfassen scheint und alsdann die *ἀναρχία* und *ταραχὰς* erwähnt, worin eine Anspielung auf den Taharqa liegen könnte. Auch Herodot's *Ἐτέαρχος* scheint hieher zu gehören. Nach vorn ist Diodor vollständiger als Herodot, da er den Sabakon zum Nachfolger des *Βόκχορις* macht, wie Manetho, während Herodot nur von einem „Blinden" aus der Stadt *Ἄνυσις* mit dem Namen *Ἄνυσις* zu erzählen weiss. Der „Blinde" zieht sich vor dem Aethiopen in die Sümpfe zurück; erscheint nach dem Abzuge desselben wieder, indem er die während der „50 Jahre" angehäufte Insel *Ἐλβώ* verlässt, welche bis auf *Ἀμυρταῖος* herab, kein anderer König habe auffinden können.

Man sieht, dass der „Blinde" nichts anderes sein kann, als *Βόκχορις* selbst, das Haupt der Bocchoridae, die sich bis *Ἀμυρταῖος* II. und *Ψάμμουθις* der XXVIII. Dyn. fortsetzen. Es eignet dieser Name Amunrut auch dem Könige, welcher unter der Regierung des Artaxerxes I sich eine Zeit lang behauptete und den ich oben mit dem Schildnamen Chabasch zusammengestellt habe. Also hat Herodot Anfang und Ende der Saïten in jener Stelle (II 140) vereinigt. Etwas Aehnliches geschieht bei Diodor, indem er unmittelbar vor *Βόκχορις* die drei Namen *Ἁρμαῖος* (Harmachis, *Ἅρμαχις* = grosser Sphinx), *Ἄμασις* (II) und *Ἰνάρων*

---

1) Ein Analogon hiezu bildet der Titel [Hieroglyphen] Sempriester des Ptah (= *Ἥφαιστος*) welchen der Tafnecht führt, sowie der [Hieroglyphen] neter-hon „Theodule oder Prophet des Horus in Letopolis", welcher dem Pe-te-Har-sam-toti beigelegt ist.

nennt, welch letztere doch nur auf die bekannten Saïten sich beziehen können.

Die biblischen Gleichzeitigkeiten sind für diese und die folgende Dynastie von sehr grossem Belange. Sie beginnen mit dem Könige סוא oder סוּא Σουά Sua[1]), eigentlich wohl Sava, der von dem Israeliten Hoseas gegen den Salmanassar zu Hülfe gerufen wurde. Wirklich existirt unter den Schildern des Aethiopen Schabaka (𓆷𓃭𓂓) mit dem Vornamen (𓇳𓄤𓂓) Neferkera, auch eines, worin beide Namen vereinigt sind: (𓇳𓃭𓆷𓄤𓂓𓋹) „Es lebe der Neferkera (bonus dono Solis) Schaba." Der Vorname Neferkera kann des Complementes 𓂓, in Rücksicht auf den Sinn, nicht entbehren; also konnte Schaba unbeschadet seines Sinnes, ohne jenes *ka* auftreten. Diese Thatsache nöthigt uns, dem Suffixe *ka* im Aethiopischen eine Bedeutung, wie die eines Articulus postpositivus beizulegen. Wir werden sehen, wie diese Ansicht auf jedem weitern Schritte neue Bestätigung empfängt.

Etwas bedenklich könnte man werden durch den, wie es scheint, unmotivirten Wechsel des 𓆷, dem doch das hebr. שׁ selbst palaeographisch entspricht, mit ס (Samech). Allein die von Schabaka gewählte Devise, die sich im Banner-, Geier-Uraeus- und Goldsperber-Titel, also dreimal, wiederholt, erklärt uns jenes סוא. Jene Devise lautet nämlich: 𓋴𓃀𓈎𓇾𓇾 Sabaqa toti „der Beglücker der beiden Länder." Man sieht, dass diese Devise Sabaqa absichtlich gewählt wurde, um an Schabaka anzuklingen. Der umgekehrte Fall begegnet uns im Rhind-Papyrus I 20, 4, wo dem hieratischen Seb ein demotisches Schabak entspricht; letzteres steht im Pap. gnost. Leydens. Revers XIII lin. 4 ult. statt des krokodilköpfigen Gottes Sebak. Schaba scheint „Löwe" zu bedeuten (vergl. 𓇼𓃀𓃬 *seba* in dem Schilde Nr. 321 (317) des Königsbuches von Lepsius und das arabische *sebûa*). Auf äthiopischen Denkmälern sieht man bei den Herrschern einen obligaten Löwen abgebildet, der einen Feind zerreisst und verschlingt.

---

1) IV. Regg. 17, 4. Die Propheten Jesaias und Jeremias erhalten durch die ägypt. u. äth. Denkmäler eine unerwartete Illustration.

Der Name des zweiten Aethiopen der XXV. Dynastie: unterscheidet sich von dem vorigen nur durch *to*, welches in der Graecisirung *Σεβιχώς*, wenn sie nicht für *Σεβτχῶς* steht, vernachlässigt ist, während in Herodots *Σεθῶς (= Σϝεθῶς)* der artic. post. *ka* unausgedrückt blieb. Wir gewinnen hiedurch die wichtige Gleichzeitigkeit mit *Σαναχάριβος*, dem Nachfolger von Salmanassar und Sargon. [1])

Der Name Schabatoka kann in seiner Bedeutung von dem vorigen nicht viel verschieden gewesen sein.

Der Wechsel der Gutturalen befähigt uns nun auch, den Namen des dritten, vermuthlich wichtigsten, weil mit *Σέσωστρις* verglichenen Aethiopen der XXV. Dyn. zu verstehen. Er wird voll Taharqa geschrieben und entspricht unstreitig den Varianten: *Ταρακός, Τάρκος* (Manetho), *Τέαρκων* (Strabo) תִּרְהָקָה Thirhāqāh, *Θαρακά* Tharaca (Bibel), Tarqu (Keilschrift); Lepsius schreibt *Τεαρχώς*, um eine Analogie mit *Σαβακώς*, *Σεβιχώς* im Sinne Manetho's zu erzielen. Vielleicht ist auch Herodots *Ἐτέαρχος*, welcher Name nach dem griech. Nom. propr, *Ἐτέαρχος* (IV, 154) aus *Τέαρχος* entstellt scheint, mit Oppert p. 102 auf Taharqa zu deuten. Wir haben, wenn wir von der Endung *qa* als Articul. postp. absehen, eine sehr alte Gewähr für den Stamm *tahar*. An dem grossen Kriege der vorderasiatischen Conföderation gegen Ramses II Miamun (Sesostris), welcher das Gedicht des Pentaur, die ägyptische „Ilias" genannt, veranlasste, betheiligte sich der Fürst von Chalebu (Halep), welcher in den Arunta (Orontes) stürzte und von von seinen Soldaten herausgezogen wurde, mit 18,000 Mann, welche *tuhiro* [2]) genannt sind. Hr. V. de Rougé [3]) identifizirt dieses Wort glücklich mit טָהֹר, טָהוֹר purus, splendens und fasst es als „illustre guerrier", indem er eine zweite Stelle aus den Annalen Ramses III zu Medinet-Abu citirt, wo von „Tuhiro zu Lande und an-

2) Cf. Herodot II 141; Regg. IV 17, 4; 18, 13; Jes. XXI, XXXVI 1.

2) Cf. Chabas: Voyage p. 101.

3) Mémoire sur les attaques etc. p. 85. Seine Uebersetzung: „erant illustres in alia regione, in mari" ist ebenso unhaltbar als Birch's (Patère égypt.): „les forces de tous les pays de la grande mer".

deren zur See“ die Rede ist. Schon das Deutbild des bewaffneten Armes ⟶ spricht gegen splendidus. Berücksichtigen wir ferner, dass das kopt. *torh* dieselbe Metathesis zeigt, wie Tirha-qa, purus castus, acutus, accuratus, welche Bedeutungen alle aus dem Begriff טָהוֹר purus rein, unschuldig, also kindlich, jung, kräftig (acer) entspringen. Taharqa würde also „der Jungkräftige“ sein, wie Kantaki (von קָנָא eifern) die jugendlicheifrige, oder von קָנֶה „Rohr Stengel“, קָנָה „bilden, schaffen“, woher auch קִנְיָן „Geschöpf“. Als Mnemoneuticum für dieses *tuhiro* könnte man sich einstweilen *tiro* merken.

Dieser König Taharqa begründete die Aethiopenresidenz zu Napata. Er trat, wie sein Vorgänger Schabatoka, gegen den Assyrer Sanacharibos feindlich auf: das ist die berühmte und vielbesprochene Gleichzeitigkeit des Judenkönigs Ezechias[1]) mit Sanherib und Tirhaqah.

Da die Katastrophe des Sanherib gegen das Jahr 680[2]) fällt, so muss also Taharqa um jene Zeit regiert haben. Wirklich ergibt eine einfache Zusammenzählung der Manethonischen Zahlen dasselbe Ergebniss. Ich habe oben gezeigt, dass der letzte Saite: Psametich IV (*Ψάμμουθις*) Ol. 95, 1 regierte. Da er nur 1 Jahr hat, so gelangen wir mit *Ἀμυρταῖος* (6 J.) bis 406 v. Christ. Daran schliesst sich nach vorn die XXVII. Dyn. der Perser mit 121 Jahren; also fällt die Eroberung Aegyptens durch Kambyses auf 527. Dieses Epochenjahr ergibt sich sowohl aus der Steinbruchinschrift von Hamanat[3]), wo dem Kambuza 6 Jahre, dem Ntariusch 36 J. ägyptischer Herrschaft beigelegt sind, als aus den *ἔτη ς′* des Africanus, welcher überdiess durch Josephus[4]) bestätigt sind, welcher sagt: *Καμβύσης (κατὰ Ἰώσηππον) ς′ ἔτη βασιλεύσας ἐπανιὼν ἐξ Αἰγύπτου θνήσκει ἐν Δαμασκῷ.*

Die XXVI. Dynastie regierte nach Africanus 150½ J., nach Eusebius 163, weil er des *Ἀμμέρις Αἰθίοψ* 12 Jahre mitrechnet.[5]) Nehmen

---

1) Regg. IV 18, 19. Jes. 36, 37.
2) Oppert: Annales des Sargonides p. 13, cf. Smith und d. Ztsch. f. Aeg. Sept. u. Okt. 1868.
3) Burton: Excerpta hieroglyphica.
4) Syncell. p. 457.
5) Die Summe der falschen Sothis zu 210 Jahren ist offenbar zu hoch; doch gibt diese Liste mit Eusebius dem Psametich II. 17 J., welche den richtigen 15 J. 6 M. näher stehen, als die unhaltbaren 6 (lies 16) des Africanus.

wir die nach den Denkmälern richtigen Posten: 6 M. + 44 + 19 + 16 + 6 + 54 = 140 Jahre zu obigen 527, so käme Psametich's I Anfang auf 667/666 zu stehen, wie jetzt auch ziemlich allgemein angenommen wird. Dieser Saïte schloss sich aber, einem weiterhin zu besprechenden Denkmale des Serapeums zufolge, nach offizieller Datirung unmittelbar an Taharqa an: also musste dieser faktisch (nicht bloss nominell) im Jahre 680 die Herrschaft über Aegypten behaupten, da er 28 Jahre (höchstens) oder 18 Jahre (mindestens) regierte.

König Amun-meri Pianchi.

Welcher von den vier Königen dieses Namens den Bedingungen unserer Stele allein genüge, ist hieraus leicht zu ersehen. Die mit den Beinamen *lar* und *si-Bast* versehenen sind von vornherein ausgeschlossen, weil keine Spur dieser Epitheta in der ganzen langen Inschrift erscheint. Man könnte somit nur schwanken zwischen dem Pianchi mit dem Vornamen Rasnefer und dem Amun-meri-Pianchi und sie allenfalls identifiziren, weil die Stele den Vornamen nicht erwähnt und das Amunmeri sich leicht in dem Schilde des Rasnefer als ausgelassen erklären liesse. Allein der Umstand, dass der Pianchi mit dem Vornamen Ramencheper allein von diesen vier nachweislich mit den vorausgehenden Dynastieen zusammenhängt, indem er die Tochter des Kaschet (*Ζήτ* XXIII. Dynastie) mit Namen (hieroglyphic cartouche) Amerardis[1]) heirathete, muss uns zu seinen Gunsten stimmen.

Man hat früher gerade diese Pallas Amenardis in Manetho's *Ἀμμέρις Αἰθίοψ* an der Spitze der XXVI. Dyn. erkennen wollen. Allein unter dieser Voraussetzung hätte man doch *Αἰθιόπισσα* zu erwarten gehabt. Dazu kommt, dass unser Amun-meri Pianchi sich auf der Stele, wie sonst auch, als einen besonders eifrigen Amonsverehrer beurkundet, indem er überall für den Vater Amon in Theben oder Napata Feste veranstaltet und Güter confiscirt. Er nennt ihn, was übrigens schon in der Triade des Titelbildes implicite enthalten ist, seinen Vater und

1) Lepsius Kgsb. Nr. 618, 619.

die Muth (Isis) seine Mutter. Gerade diese Legende findet sich aber neben zwei fast ganz zerstörten Schildern [1]), die mit und schliessen „Sohn des Amon, geboren von der Muth."

Was die Graecisirung des Amunmeri in Ἀμμέρις anlangt, so zeigt Ἀμυρταῖος eine ähnliche Nasalirung oder Unterdrückung des *n*. Dass ihn Manetho nicht, wie den Beinamen des Ramses-Sesostris *Μιαμμοῦ(ν)* der übrigens auch des *n* ermangelt, graecisirt hat, ist vielleicht absichtlich von ihm geschehen, um einer Verwechslung vorzubeugen. Aber merkwürdigerweise treffen wir im Laterculus des Eratosthenes am Ende [2]) einen Ἀμουθαρταῖος, dessen lange Regierungszeit — er hat 63 und mit Zuzählung des vorhergehenden Postens (5) 68 Jahre gerade wie Ῥαμεσσῆς Αἴγυπτος des Eusebius — allein schon beweist, dass nur Ramses-amun-merit gemeint sein kann. Das M wie wir es noch bei den Zahlen kennen: *Φ* = *M*(ille) erklärt den Uebergang von Amunmerit in Ἀμουθαρταῖος, wie auch im kopt. *merit* neben *mai*, *mere*, *me(i)* vorkommt.

Denken wir uns nun, dass, bei der Beweglichkeit der Elemente dieses Namens, Jemand wieder umgekehrt mer(i)t-Amun gebildet hat, so begreifen wir mit einem Schlage, wie auf dem assyrischen Denkmale der Nachfolger des Tarqu den Namen Urd-amani führen mochte, der offenbar identisch ist mit Ἀμμέρις Αἰθίοψ, dem unmittelbaren Nachfolger des *Ταρακός* bei Manetho. Die Keilschrift hat auch den Stadtnamen Bindidi (Ba-n-ded), wo die Griechen *Μένδης(-ητος)* formirten, anderer ähnlichen Uebergänge, wie *μολ-βλώ-σκω*, av*u*s, a*m*ita, vīto, *m*eiden, zu geschweigen.

Dieser Urd-amani wird in dem assyrischen Berichte „Sohn des Weibes [3]) von Tarqu" genannt. Diese kennen wir aus den Denkmälern; sie hiess ( ) Amun-dikhet oder Dikhet-Amun „Untergebene (מחית) des Amon", eine um so passendere Benennung, wenn wir sie, als

1) Lepsius l. c. 618 a.
2) Syncellus, p. 279, cf. p. 76.
3) Darum wird auch am Schlusse unserer Stele die Mutter des Pianchi eigens gepriesen von den Bewohnern des Thales l. 158—159.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES

ZWEITE ABTHEILUNG.

deutung Herodots und der Bibel abgerechnet, von einer assyrischen Eroberung Aegyptens in der damaligen Zeit so wenig gewusst hat, als von dem Zuge des Pianchi.

Das ganze Volk der Assyrer, gegen welche Pianchi zu Felde zieht, wird lin. 30 Satiu genannt. Obgleich diese Benennung eine allgemeine ist und wegen ihrer Bedeutung (*sati* sagitta) „die Pfeilschützen" gelegentlich auch auf die Südvölker Afrika's angewendet wird (Dümichen), so beweist doch, ausser manchem andern Denkmale, die Stele von Neapel[1]) allein schon für die Asiaten. Es betet dort Tafnecht, der Priester des widderköpfigen Chnum-Ra zu seinem Gotte: „Du zeichnetest mich aus vor Millionen, als du unterliegen liessest Kemi; du thatest Liebe in das Herz des Fürsten von Sati (Ochus); seine Rathgeber ehrten mich und er verlieh mir das Priesterthum der Sechet am Sitze von Senem etc.; du schütztest mich auch in dem Kriege der Hau-nebu (Griechen, Alexander), als du zurückdrängen liessest Sati. Diese (Haunebu) tödteten Millionen zu meinen beiden Seiten; aber keiner erhob seinen Arm wider mich."

Erwägt man nun ferner, dass der Zug des Essarhaddon nicht wohl vor 672 fallen kann und dass sein Mitregent Assurbanipal, weil Essarhaddon erkrankte, 668 gegen Tarqu und Aegypten zieht, die 20 Vasallen wiedereinsetzt, worauf Tarqu's Tod und die Eroberung von Memphis durch Urdamani (Amunmeri Pianchi) erfolgt, so können die Thatsachen unsrer Stele nur gegen 666 fallen.

Wenn man also über Pianchi sagen würde „Seine Zahl ist 666"[2]), so würde man nicht weit von der Wahrheit entfernt sein. Allein es sind noch einige Schwierigkeiten zu beseitigen, welche sich drohend gegen diesen Ansatz erheben.

Die Zeit der Dodekarchie.

Eine der werthvollen Apis-Stelen, welche H. Mariette aus dem Serapeum nach Paris geschafft hat, Nro. 2037 beziffert, besagt, „dass

---

1) Geogr. I. Taf. LVIII.
2) Apocal. XIII 18.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES

ZWEITE ABTHEILUNG.

IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XLV. BAND.

MÜNCHEN,

1870.

VERLAG DER K. AKADEMIE,

IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

älteste demotische Papyrus datirt. Im Louvre fand ich drei Stelen, vom 20., 21. u. 21. Jahre des Psametich I. [1])

Daher gibt Eusebius ihm nur 45 J. Gesammtzeit. Nehmen wir an, dass die 18 Jahre, welche Africanus dem Taharqa zutheilt, dessen factische Regierung ausdrücken und dass 2 Jahre wirklicher Anarchie zwischen beiden liegen, so entziffern sich 21 Jahre, die nicht nur der Summe der drei ersten Könige *Στεφινάτης, Νεχεψώς, Νεχαώ* bei Afrikanus und Eusebius (7 + 6 + 8 = 21) vollkommen entsprechen, sondern auch den 21 Jahren der Pianchi-Stele congruent sind. Der Datirer der Apis-Stele 2037 aber hielt sich der Vereinfachung halber an die zwei Regierungen des Taharqa und Psametich.

Uebrigens muss das Datum der Pianchi-Stele nicht nothwendig auf die Eroberung selbst bezogen werden; der Wortlaut gestattet, dasselbe in nächste und alleinige Verbindung mit der Promulgation des Textes zu bringen, weil gesagt ist: „Jahr 21 des Königs Amunmeri Pianchi. Befehl, welchen spricht meine Majestät: Höret von dem so ich gethan etc.“

Ich habe schon oben und früher [2]) den Tafnecht mit *Τέχνακτις, Τνέφαχθος (Νεόχαβις)* zusammengestellt und dem *Στεφινάτης* Manetho's identifizirt. Ich denke, weil er gegen Amunmeri Pianchi (*Ἀμμέρις Αἰθίοψ*) am längsten Widerstand leistete und nach dessen Abzug wohl wieder die Zügel ergriff, so dürften wir ihm wohl die Ehre des Schildes zuerkennen und schreiben. Während er in Saïs herrschte, behauptete sich sein Sohn (Nekau?) in Memphis, wo er durch Urd-amani vermuthlich seinen Tod fand. [3]) Dies würde wenigstens sehr gut zu Herodot II 152 stimmen, wo der Aethiope den Vater des Psametich I tödtet: *Τὸν δὲ Ψαμμήτιχον τοῦτον πρότερον φεύ-*

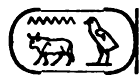
---

1) Darunter zeigt Nr. 210 für den 20. Tag des Monats Mesori die auffallende Form , die sich aus dem Demotischen erklärt.

2) „Manetho“ p. 92

3) Den Satz des H. Smith: „J do not think the capture of Memphis by Urdamane is the same event that is alluded to on the Piankhi stele“ adoptire ich mit Ausnahme des Wörtchens „*not*“.

γοντα τὸν Αἰθίοπα (Σαβακῶν) ὅς οἱ τὸν πατέρα Νεκὼν ἀπέκτεινε etc. Wir dürfen also, gestützt hierauf und auf den Titel „König“, der dem Niku in der assyrischen Liste beigelegt ist, den Namen Nekau ebenfalls in ein Schild einschliessen, wie es Lepsius provisorisch gethan hat:



Aber was fangen wir mit dem *Νεχεψώς* an, der in Manetho's Liste zwischen *Στεφινάτης* und *Νεχαώ* mitten inne steht? Dass er nicht aus der Luft gegriffen ist, dafür bürgt uns die Treue des ägyptischen Geschichtschreibers, welche wir überall bestätigt finden. Diesen Namen *Νεχεψώς* bloss für eine Dissographie von *Νεχαώ* zu halten, wie man (H. v. Gutschmid) vorgeschlagen hat, verbietet schon seine verschiedene Regierungsziffer 6 J., während dem Nechao 8 J. beigeschrieben sind.

Dazu kommt ein positives Zeugniss, dessen Gewicht nicht unterschätzt werden darf. In dem ältesten demotischen Papyrus, welcher von Psametich's I 45. Jahre datirt ist, erscheint in Zeile 21 ein Königsname, welcher sicherlich mit der Sylbe Necht beginnt. Schon hiedurch ist Bunsen's Identification, der in ihm den Amyrtaeus sehen wollte, beseitigt. Veranlasst war diese sonderbare Meinung durch die Legenden des schönen Sarkophags, den englische Gelehrte dem Amyrtaeus vindicirten. In der That zeigt dieser wiederholt ein Schild: Necht-Har-hebs, woraus aber der Name des Sebennyten *Νεκτανέβης* von der XXX. Dynastie sich erklärt. Die demotische Transscription dieses Necht-Har-hebs, welche ein andres Denkmal[1]) darbietet, und welche allerdings auch im zweiten Theile eine frappante Aehnlichkeit mit dem demot. Namen des Psametich-Papyrus besitzt, konnte Herrn Brugsch[2]) nicht entgehen. In der That würden die Elemente Necht-hebs dem *Νεχεψώς* entsprechen.

Allein ungeachtet dieser Gründe und Anklänge müssen wir doch den Necht-(Har)-hebs hier, wo es sich um einen König der XXVI. Dyn.

---

1) Young Hieroglyphics pl. 79.
2) Grammaire démotique p. 199/200.

handelt, schon desshalb aus dem Spiele lassen, weil der Bestandtheil *hebs* von einer Stadt des Sebennytischen Gaues hergenommen ist, (vergl. oben) und also nur für die XXX. Dyn. (der Sebennyten) einen vollgültigen Sinn ergibt. Es bleibt also der wahre Inhaber und die eigentliche Orthographie des Namens *Νεχεψώς* noch zu ergründen. Um es kurz zu sagen, so erblicke ich in dem Schilde [hieroglyphic cartouche] Necht-Sutech (Set) das Prototyp zu *Νεχεψώς* und den ägyptisirten Namen des Assurbanipal, worauf auch die Ausmeisselung des Set seit der XXVI. Dyn. hinweist — etwa wegen der assyr. Plünderung Thebens? — Letztere Thatsache, vom Propheten Nahum angedeutet, hat die assyrische Keilinschrift des Assurbanipal zuerst in authentischer Weise an's Licht gestellt.

Confucius

und

seiner Schüler Leben und Lehren.

II.

Leben des Confucius.

Nach chinesischen Quellen

von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

?ADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES

ZWEITE ABTHEILUNG.

München 1863, 8, aus den Sitz.-Ber. der b. Ak. d. Wiss. B. 1, 4 in einer eigenen Abhandlung ausführlich gehandelt haben, so brauchen wir hier nicht ins Einzelne einzugehen, sondern heben nur die Hauptresultate derselben hervor und berücksichtigen dabei nur noch die ueueren Forschungen von Legge in seinen Prolegomenis zu den Chinese Classics. Hong-kong 1861 T. 1 und 2, die uns erst nachdem zugekommen sind.

Confucius eigene Schriften gewähren ihrem Charakter nach über sein Leben und seine Lehre nur wenig Aufschluss. Sein Tschhün-thsieu, d. i. Frühling und Herbst, ist eine kleine, dürre Chronik seines Vaterlandes, des kleinen Reiches Lu, in Schan-tung, welche die Geschichte von 12 Fürsten dieses Landes und ihrer Zeitgenossen in den Nachbarreichen 722—494 enthält. Sie erwähnt seiner gar nicht und ist nur wichtig, um seine Beurtheilung der geschichtlichen Begebenheiten Chinas in der angegebenen Zeit daraus zu ersehen, wie wir aus seiner eigenen Aeusserung über dieselbe im Sse-ki B. 47 f. 28 unten ersehen werden. Auch sein 2. Werk die Commentare über den I-king, der Siang, d. h. Bilder zum Texte des I-king von Wen-wang und seinem Sohne Tscheu-kung, der Tuan nur zum Texte Wen-wang's und der weitläufigere Commentar Wen-yen, nur zu den beiden ersten Kua, können als blosse Scholien oder Erklärungen der Texte seiner Vorgänger, über seine eigenen Ansichten wenig Licht verbreiten. Doch enthalten sie allerdings mehrere und zwar die authentischsten Aussprüche des Weisen. Im Anhange zum I-king, Hi-tse, werden mehrere Aeusserungen des Confucius speziell angeführt. Ebendesshalb ist aber, wie P. Regis T. 2 p. 457 sq. schon bemerkt hat, das übrige, namentlich sind die Aeusserungen über die Urzeit Chinas darin, die wir schon angeführt haben, wohl nicht von ihm. Die andern Anhänge des I-king enthalten gar nichts, was auf seine Lehren ein Licht würfe. Von den andern grossen King sind der Schu-king und Schi-king nicht von ihm, sondern nur Sammlungen von historischen Documenten und poetischen Stücken, die er veranstaltet hat. Wir werden von diesem speziell reden müssen, aber über sein Leben und seine Lehren gewähren sie keinen Aufschluss.

Ueber diese gewähren die sichersten Nachrichten die von seinen

Schülern erhaltenen Aeusserungen von und über ihn, namentlich in den 4 Büchern (Sse-schu). Das erste, der Ta-hio, oder die grosse Lehre, enthält nach Tschu-hi nur im ersten Paragraphen, freilich eine der Grundansichten des Weisen, welche sein Schüler Tseng-tseu oder eigentlich dessen Schüler dann commentirt haben. Legge T. 1 p. 26 fg. verwirft aber beides und Cap. 4 beginnt allerdings: Tseu yuei, d. i. der Meister (Confucius) sagt, Cap. 6 § 3 heisst es: Tseng-tseu sagt. Legge meint der Enkel des Confucius Khung-ki oder Tseu-sse sei der Verfasser des Ta-hio, wie des Tschung-yung. So behauptete Kia-kuei aus der Zeit der Han im ersten Jahrhunderte nach Chr.; das ist aber etwas spät und es bleibt immer auffallend, dass Sse-ma-tsien, der unter den Han Tseu-sse als Verfasser des Tschung-yung nennt, ihn dann nicht auch für den Verfasser des Ta-hio ausgiebt.

Jedenfalls enthält der Ta-hio nur wenig eigene Worte des Meisters, mehr Reflexionen seiner Schüler und Nachfolger über seine Lehre und Erklärungen derselben. Das zweite Werk der Tschuug-yung, das Beharren in der rechten Mitte, enthält nur Aeusserungen von ihm, die sein Schüler und Enkel Tseu-sse erhalten und erläutert hat. So sagt Sse-ma-tsien und schon 100 Jahre früher ein Nachkomme des Confucius selbst, Khung-fu oder Khung-tschung-tseu; s. Legge Proleg. T. 1 p. 36 fg.

Die wichtigste Quelle dieser Art aber ist das 3. Buch der Lün-iü, bekanntlich eine Sammlung von 497 kurzen Aeusserungen und Aussprüchen von Confucius und seinen Schülern in 20 Capiteln, die auch in 2 Bücher abgetheilt werden. C. 10 schildert wie Confucius leibte und lebte, ass trank, sich kleidete u. s. w.

Da der Lün-iü die meisten und ältesten Aussprüche von Confucius und seinen Schülern enthält, theilen wir hier noch einige genauere Angaben über ihn mit. Als unter der D. Han die Ueberbleibsel der alten Classiker wieder gesammelt und bearbeitet wurden, erschienen 2 Exemplare davon, eines in Lu in 20 Büchern, wie unser jetziges Werk, und eines in Thsi mit 2 weitern Büchern, die übrigen den vorigen gleich, nur mit Zusatz mehrerer Aussprüche. Beide fanden nach Legge verschiedene Patrone. Im J. 153 v. Chr. wurden beim Niederreissen von Confucius Hause in einer Mauer, (worin sie beim Bücherbrande 211 v. Ch. versteckt worden waren) Exemplare des Schu-king, Tschhün-thsieu, Hiao-king und Lün-iü in alten Kho-teu Charakteren geschrieben, entdeckt. Khung-ngan-kue, aus der Familie des Confucius, studirte sie und gab sie mit einer Erklärung, die aber nicht erhalten ist, unter dem Titel Lün-iü Hiün kiai heraus. Dieser heisst der alte Lün-iü. Er stimmte mit dem von Lu überein; die beiden Bücher des Exemplares von Thsi fehlten darin; das letzte Buch war nur in 2 Theile getheilt; Schang-yü (†. 4 v. Chr.)

und Ma-tuan-lin B. 184 f. 3 verwerfen daher das Exemplar aus Thsi, ebenso Tschhing-khang-sching (190—220 v. Chr.), der beide verglich.

Die Geschichte der Literatur aus der Zeit der ersten oder West-Han (Han-schu B. 30 f. 8 v.) sagt, dass nach Confucius Tode seine Schüler zusammengekommen seien und diese Sammlung seiner Aussprüche gemacht hätten; Legge meint aber, sie möchten dergleichen zusammen gestellt haben, der Abschluss des Werkes müsse aber später erst von Schülern seiner Schülern zu Anfange des 5. oder zu Ende des 4. Jahrhundertes v. Chr. geschehen sein. Seine Gründe sind: Lün-iü 8, 3 und 4, erwähne des Besuches von Meng-king bei Tseng-san, als dieser auf seinem Sterbebette lag; der lebte aber nach Li-ki II, 2, 2, 2 noch nach dem Tode Tao- (nicht To-) kung's von Lu, der wie er sagt 490 v. Chr., etwa 50 Jahre nach Confucius Tode, nach Mailla's Tafeln aber 430 v. Chr. starb; B. 19 enthalte nur Aussprüche von Schülern desselben, C. 3, 12 und 18 desselben sprächen von Schulen und Schülern derselben und bei ihrer Lehre beriefen sie sich auf Aussprüche, die sie von den Weisen gehört (die konnten sie aber auch bei Lebzeiten des Confucius oder bald nach seinem Tode haben); B. 11, 2, 2 sei die Charakteristik seiner 10 Haupt-Schüler offenbar vom Compilator des Werkes, wohl erst nach ihrem Tode verfasst, Tseu-hia, der darunter sei, sei aber an 100 Jahre alt geworden und war 406 v. Chr. 75 Jahre nach Confucius Tode am Hofe des Fürsten von Wei und soll ihm einige King übergeben haben. Dies ist aber eine willkührliche Annahme. Die Gründe, warum einige Chinesen die Sammlung den Schülern Yeu-jo's und Tseng-san's, andere B. 5 den Schülern Tseu-kung's, B. 11 denen Min-tseu-khien's, B. 14 dem Yuen-hien zuschreiben, B. 16 aber als aus dem Lün-iü von Thsi interpolirt glaubten, hält Legge selber nicht für stichhaltig. Aus welcher Zeit der Titel stammt, ist auch nicht klar.

Mehrere Aussprüche des Lün-iü finden sich auch in andern der 4 Bücher. So Lün-iü 12, 13 im Ta-hio C. 4; Lün-iü 6, 27 im Tschung-yung C. 3 und Lün-iü 3, 2, 4, abweichend in Tschung-yung 28, 5; Lün-iü 7, 33 bei Meng-tseu II, 1, 2 19; 4, 10 ebenda 7, 2; Lün-iü 8, 18 und 19, 1 bei Meng-tseu III, 1, 4, 11; Lün-iü 11, 16, 2 bei Meng-tseu IV, I, 14, 1; 10, 13, 4 bei Meng-tseu V, 2, 7, 9; 17, 13 bei Meng-tseu 7, 2, 37, 8; 5, 21 und 17, 13 bei Meng-tseu VII, 2, 36, 2; es heisst aber immer nur Confucius oder der Meister sagt, nicht aber der Lün-iü. Ganz ohne jenen Zusatz lautet Lün-iü 4, 3 im Ta-hio 10, 15 und 17, 1 wie Meng-tseu III, 2, 7, 3; 15, 30 findet sich bei Siün-khing B. 1, f. 2; 14, 25 ib. f. 6 und 2, 17 ib. 8, f. 13, aber ohne den Lün-iü anzuführen. Bei Tschuang-tseu fand er nur die Stelle Lün-iü 18, 5 aber mit vielen Zusätzen und ohne den Lün-iü zu nennen Aber in allen diesen Werken, wie auch bei Lie-tseu und Me-tseu[1]), sind viele Umstände, die sich auf Confucius und seiner Schüler Leben beziehen, aber es giebt auch viele, welche nicht im Lün-iü aber im Tschung-yung, bei Meng-tseu und Tschuang-tseu gefunden werden. Sie beweisen aber alle nicht die Existenz eines besonderen Werkes Lün-iü vor der Zeit der D. Thsin. Sie und der Li-ki und Kia-iü zeigten aber, dass unter den Han Stoff genug da war, ein weit grösseres Werk unter demselben Titel zu compiliren, wenn sie nicht blos ein älteres Werk herausgeben wollten.

Einige Nachrichten über Confucius enthält auch noch das 4. Buch des Sse-schu, die Denkwürdigkeiten Meng-tseu's. Er war, wie er selbst IV, 2, 2, 2 (II, 8, 2, 2) sagt, kein unmittelbarer Schüler des Confucius, sondern lebte nach VII, 2, 38 (II, 13, 38) etwas über 100 Jahre nach ihm. Sein Grossvater Meng-tsün war Zeitgenosse des

---

1) Me-tseu namentlich erwähnt mehrere charakteristische Züge des Confucius wörtlich wie im Lün-iü C. 10.

Confucius und er starb 288 v. Chr., 84 Jahre alt nach Legge Prol. T. II p. 17, aber als ein Schüler von Tseu-sse, Confucius Enkel, besass er die geschichtliche Ueberlieferung jedenfalls ununterbrochen. Es fragt sich freilich, ob das Werk unter seinem Namen von ihm selber verfasst ist,[1]) wie Sse-ma-tsien und Kao-khi sagen oder erst von seinen Schülern nach seinem Tode; s. Legge T. II Prol. p. 11 und unten Abth. II bei Meng-tseu.

Der Hiao-king oder das klassische Buch von der Pietät, welches nach Ma-tuan-lin B. 185 erst unter der D. Thang 713—755 aufgefunden wurde, enthält einen angeblichen Dialog von Confucius mit seinem Schüler Tseng-tseu über die kindlichen Pflichten und wird diesem zugeschrieben.[2]) Weniger zuverlässig sind schon die Nachrichten über Confucius bei den sog. Philosophen (Tseu), deren Schriften selbst uns leider nicht zu Gebote stehen, sondern nur in zum Theil reichen Auszügen im I-sse.

Wir wollen sie hier nach Morrisons Chin. Dictionary unter Cl. 39 T. 1 V. 1 p. 107, vgl. Julien's Tao-te-king par Lao-tseu. Paris 1842. 8. Introduct. p. I sq. und den Auszug des Katalogs von Khien-lung's Bibliothek, kurz anführen. Man nennt sie wohl die 10 Autoren (schi-tseu); sie sind theils von der Sekte der Literaten, theils von der der Tao-sse. So gleich der erste Lao-tseu, ein Zeitgenosse des Confucius, der aber nichts über ihn enthält; dann Tschuang-tseu ein Tao-sse (Tao-kia), aus der Zeit von Kaiser Hien-wang 368—320 v. Chr. Er schrieb 2 Stücke Yü-fu, der fischende Patriarch (Vater) und Tao-tschi, der Räuber Tschi, in der Absicht Confucius Schüler herabzusetzen und lächerlich zu machen, s. Katalog K. 14 f. 41 und die Auszüge im I-sse K. 112, 1 f. 23—40 u. 2 f. 1—39. Siün-tseu oder Siün-khing aus der Schule der Litteraten (Jü-kiao), aus der Zeit der streitenden Weise (Tschen-kue) 375—230 v. Chr.; er bekleidete nach Legge ein Amt unter Thsi Siang-wang (271—264) und lebte bis unter der 4. D. Tshin; er wurde längere Zeit neben Meng-tseu genannt. Sein Werk wird dem Sse-schu gleich nachgesetzt, obwohl er verschiedene Principien über die Natur des Menschen hatte. Er handelt von Politik und Moral

---

1) Die Eintheilung der 4 Bücher ist bei den verschiedenen Herausgebern und Uebersetzern sehr verschieden; wir citiren nach Legge. Die früheren Ausgaben und Uebersetzungen des Sse-schu sind in m. Abh. Ueber die Religion der alten Chinesen. München 1862. 4., a. d. Abh. d. Ak. 1863. B. 9 Abth. 3 S. 741 angegeben.

2) Zur Zeit des Bücherbrandes soll Yen-tschi von Ho-kien es verborgen und sein Sohn Tsching soll, als das Edict widerrufen wurde, es wieder hervorgezogen haben. Es bestand aus 18 Kapiteln (tschang); später fand man in der Mauer von Confucius Hause ein Exemplar in alten Characteren in 22 Capiteln. Dieser heisst der alte, jenes der neue Text. Die Authenticität gilt nicht für so sicher; s. Wylie p. 7 u. m. Abh.: Die Quellen der alten chin. Gesch. München 1870, a. d. S. d. Ak. Anm. 69, und eben da über die Folgenden. Jenen hat P. Noel (Sinensis imperii libri classici sex. Pragae 1711 8 p. 474—484), diesen P. Amiot (Mém. c. la Chine T. IV p. 28—76) übersetzt. Lieu-hin's Katalog im Han-schu B. 30 f. 4 hat Hiao-king ku kung schi 1 Phien (Schol. 18 Tschang) und Hiao-king 1 Phien (Schol. 18 Tschang) und nennt 4 Erklärer.

s. Katalog K. 9 f. 1, Auszüge im I-sse K. 89 f. 22—33 v. Lie-tseu, aus Tschhing, wieder ein Tao-sse, vor Tschuang-tseu, der ihn oft citirt, publicirte sein Werk nach Julien unter Tscheu Ngan-wang 398 v. Chr. Die Angaben weichen aber sehr ab; Gaubil sagt 300, Morrison 585 v. Chr., s. Katalog K. 14 f. 40; Auszüge aus Lie-tseu im I-sse K. 112 f. 1—22 vergl. 86. 4. f., 38 v. - 41. Ein Kapitel von ihm spricht über Confucius Aussprüche und Thaten (Legge T. II Prol. f. 96). Kuan-tseu gehört nicht, wie Morrison sagt, zu der Klasse der Schriftsteller über Militairwesen (Ping-kia), sondern zu der über die Strafgesetze (Fa-kia); er war aus dem Reiche Thsi und blühte nach Morrison im 3. Jahrh. v. Chr., nach Julien aber 480 v. Chr. Er schrieb nach ihm 389 Abhandlungen über Gesetze, Regierung und Krieg s. Katalog K. 10 f. 1, Auszüge im I-sse K. 44, 1, f., 1—24 u. 4 f. 1—29 v. Han-fei-tseu oder Han-tseu, ein Tao-sse nach Julien unter Tscheu-ngan-wang, der ihn im 5. Jahre (397 v. Chr.) als Gesandten nach Thsin schickte; Morrison macht wohl irrig daraus, dass er unter der Dynastie Thsin, 200 v. Ch. gelebt habe. Er gehört zu der Klasse der Schriftsteller über Gesetze, Auszüge im I-sse K 147 f. 1—47. Hoai-nan-tseu, eigentlich Lieu-ngan, der Enkel des Gründers der D. Han Kao-ti's, blühte unter Kaiser Hiao-wen-ti (179—156 v. Chr.) und hatte den Titel „König von Hoai-nan.“ Er gehört zur Klasse der Polygraphen (Thsa-kia), s. Katalog K. 13, f. 2 v.; sein Werk in 21 K. ist in der Sammlung Han Wei thsung schu III, 6. Yang-tseu, von der Sekte der Litteraten, lebte unter Han Tsching-ti 32—7 v. Chr. und schrieb ein Werk Fa-yen; vgl. I-sse K. 103. 1 f. 1—9, Auszüge aus ihm bei Legge Prol. T. II f. 95—102. Wen-tschung-tseu, von der Sekte der Litteraten, gilt einigen für ein Schüler Meng-tseu's. Ho-kuan-tseu aus Tshu, ein Anhänger der Tao-sse, soll Zeitgenosse von Yang-tseu und Me-ti (tseu) gewesen sein, deren heterodoxen Sekten Meng-tseu bekämpft. Der I-sse K. 128 hat seine Aussprüche: Ho-kuan tseu-tschi-yen. Von Me-tseu werden im I-sse B.103 f. 10 fg. auch Aeusserungen über Confucius angeführt, es wird aber wohl nicht ein ächtes Werk von dem sein, dessen Lehren Meng-tseu bekämpft. Er war nach Legge T. II Prol. p. 103 aus Sung, nach dem Sse-ki ein Zeitgenosse des Confucius, an einer Stelle aber erwähnt er Wen-tseu, den Schüler Tseu-hia's; darnach lebte er kurz vor Meng-tseu. Im Katalog von Lieu-hin werden ihm 71 Bücher (Phien) zugeschrieben, von welchen aber 18 verloren sind, s. Katalog, K. 13 f. 1 u. im I-sse K. 103, 1 f. 10—32 u 2, f. 1 v.—17 Auszüge daraus.

Die Anhänger der Tao-sse scheinen dem Confucius nachtheilige Anekdoten aufbehalten oder ersonnen zu haben; so Tschuang-tseu im I-sse B. 86, 1 f. 26, Lie-tseu im I-sse 86, 4 f. 37 v. und 38 v., auch Me-tseu im I-sse 86, 1, 26. Sehen wir nun, wie z. B. Tschuang-tseu, Siün-tseu u. a. uns unbedenklich Gespräche zwischen Yao und Schün, von Hoang-ti (I-sse K. I f. 70 u. s. w.) auftischen, als ob sie selber dabei zugegen gewesen wären, so muss man wegen der angeblichen Gespräche, welche sie von Confucius und seinen Zeitgenossen anführen, an deren Authenticität wohl einigen Zweifel hegen, ob nicht auch diese Gespräche von ihnen gemacht sind. Auch die Amplification Tschuang-tseu's B. 3 Cap. Thien-yün f. 57—59 bei Julien Tao-te-king p. XXVIII von Sse-ki B. 63 f. 10 und die ungeschichtliche Angabe daselbst, dass Confucius Lao-tseu erzählte, dass er den Tschhun-thsieu verfasst habe, was doch erst am Ende seines Lebens geschah, während sein Besuch bei Lao-tseu bereits in

seinem 36. Jahre stattgefunden haben soll, bestärkt uns im Zweifel an die Zuverlässigkeit seiner geschichtlichen Angaben.

Dieselben Bedenken über die Aechtheit derselben drücken nun auch die angeblichen Gespräche von Confucius mit seinen Schülern und Zeitgenossen, welche die folgenden Werke enthalten. Es sind dies zunächst der Li-ki, der Ta-tai Li-ki und dann der Kia-iü.

Unser Li-ki ist bekanntlich nicht der alte, ächte Li-ki, dessen Studium Confucius (Lün-iü 16, 13) empfahl. Dieser ist verloren gegangen, sondern es ist eine Sammlung über alte Sitten und Gebräuche aus der Zeit der D. Thsin und Han.[1]) In diesem Li-ki, der jetzt aus 47 Cap. besteht, enthalten nun 10 Cap. ausschliesslich angebliche Gespräche des Confucius mit seinen Schülern und Zeitgenossen, andere aber auch noch einzelne Aeusserungen derselben. Wir haben in unserer Abhandlung S. 9 fg. sie speciell durchgenommen: es wird hier genügen, nur jene hervorzuheben und ihren Gegenstand zu bezeichnen. Es ist zweckmässig, die Titel dieser Cap. herzuschreiben, um sie in chinesischen Ausgaben finden zu können; Cap. 3 und 4 Tan-kung schang und hia; Cap. 7 Tseng-tseu wen, Fragen Tseng-tseu's; Cap. 27 Ngai-kung wen, Fragen von Ngai-kung, Fürsten von Lu; Cap. 28 (23 b. Callery) Tschung-ni yen-kiü; Cap. 29 (24) Kung-tseu hien-kiü; Cap. 30 (25) Fang-ki; Cap. 32 (26) Piao-ki; Cap. 33 (27) Tsche-i und Cap. 41 (29) Jü-hing. Die Erklärung der Titel und den genaueren Inhalt der Cap. habe ich meiner Abh. angegeben, auf welche ich verweise. Die ersten 5 Cap. enthalten Gespräche über Gebräuche (Li) im Allgemeinen und Einzelnen, die beiden ersten speciell über Trauer und Leichengebräuche. Cap. 29 (24) enthält angebliche Unterhaltungen des Confucius mit seinen Schülern Tseu-hia über verschiedene Gegenstände, namentlich die Regierung, Cap. 30 (25), 32 (26) und 33 (27) mehr allgemeine Maximen und Aussprüche. — Die Aechtheit einzelner Aussprüche im Cap 32 wird schon von den Scholiasten f. 38 v. und 39 v. bezweifelt. Cap. 41 (29) Jü-hing, das vollendete Betragen eines Literaten oder Philosophen (Jü), stellt das Ideal eines solchen auf; aber der Scholiast und der des I-sse 86, 1 f. 31 bemerken schon, dass dieses Cap. nicht von Confucius sei. Es wird eine spätere Deklamation sein. Auch der Ta-tai Li-ki, eine grössere, ältere Sammlung über die Gebräuche, von der Auszüge im I-sse, die uns aber jetzt in der Sammlung Han Wei tshung[2]) schu I n. 11 ganz zu Gebote steht, enthält noch viele angebliche Aeusserungen und Gespräche des Confucius; so nach Legge T. I Proleg. p. 119 — 10 Bücher von Tseng-tseu oder Tseu-yü, vgl. Katal. 9 f. 10; einige Abschnitte sind auch in unsern Li-ki, z. B. Cap. 27 aufgenommen. Uebersieht man alle die Aeusserungen und Aussprüche, die von Confucius im Li-ki und Ta-tai Li-ki angeführt werden, so zeigt sich eine bedeutende Verschiedenheit von denen im Lün-iü, sowohl dem Inhalte, als der Form nach. Wenn nämlich auch einige moralische Aussprüche darin

---

1) Meng-tseu citirt indess einige Stellen daraus: II, 2, 2, 5 die Stelle Li-ki I, 1, 3, 4 u. XIII, 3, 2 u. Meng-tseu III, 2, 3, 3 Li-ki XXV, 2, 5 u. 7 u. V, 3, 9, immer mit den Worten: Li yu e i.

2) S. u. Abh. über diese Sammlung. München 1868, a. d. S. B. d. Ak. I, 2. Da wir da die Uebersicht der einzelnen Abschnitte, darunter auch die auf Confucius u. Tseng-tseu sich beziehen, im Einzelnen angeführt haben, verweisen wir der Kürze halber darauf. Der Katalog Lieu-hin's im Han-schu B. 30 f. 8 v. hat noch Kung-tseu (Confucius) Han (3) tschao 7 Pien. Nach d. Schol. (Sse-ku) enthält jetzt der Ta-tai Li-ki dessen 1 Pien.

vorkommen, so sind doch viele Kapitel, wie schon bemerkt, blos rituellen Inhalts und die ganze Darstellung nicht in abgerissenen einzelnen Aussprüchen, wie im Lün-iü, sondern in zusammenhängender Gesprächsform, zeigt eine mehr künstliche, mitunter auch eine philosophirende Richtung.

Diess gilt noch weit mehr von den s. g. Hausgesprächen des Confucius oder Kia-iü. Die Urtheile über diese lauten sehr verschieden. P. Amiot in seiner Vie de Koung-tsée, in den Mém. c. la Chine T. XII. Paris 1786 4⁰ hält sie p. 255 und 457 freilich für ächt und hat sie bei seinem Werke vornehmlich benutzt. Er sagt: sie datirten aus der 3. D. Tscheu, Kung-fu-kia, ein Nachkomme des Confucius in der 9. Generation, habe sie beim Bücherbrande unter Thsin Schi-hoang-ti in einer Mauer verborgen. Für unächt aber hält sie P. Cibot Mém. c. la Chine T. I. p. 120. Nach P. Gaubil Traité de Chronol. Chin. Mém c. la Chine T. XVI p. 122 ist das Werk aus der Zeit der D. Han und er meint, es könne uns wohl die Vorstellungen der Chinesen aus der Zeit nach dem Bücherbrande geben und P. Premare Disc. prél. zum Chou-king p. LX sagt: man schreibe es dem Wang-su, einem Literaten aus der D. Han zu und es sei von geringem Ansehen. Nach Bazin Nouv. Journ. As. 1839 Ser. III T. 8 p. 356 geben die Tao-sse es für alt aus; es solle mit dem Lün-iü, dem Tao-te-king und einem Theile des alten Wörterbuches Eul-ya bei der Zerstörung des Hauses von Confucius gefunden und dem Kaiser Han Hiao-wu-ti (140—87 v. Chr.) von Kung-ngan-kue überreicht sein, vielen gelte es für ein altes, aber unter den Han interpolirtes Buch; die meisten hielten es aber für untergeschoben. Lieu-hin's Katalog im Han-schu B. 30 f. 8 v. hat unter dem Artikel Lün-iü: Confucius Kia-iü 27 Kiuen; die Note von (Yen) Sse-ku (aus der D. Thang) bemerkt dazu aber: es ist nicht das jetzt noch vorhandene Werk Kia-iü. Das ursprüngliche Werk fand nach Legge Prol. I p. 133 Khung-ngan-kue mit andern in der Mauer des alten Hauses von Confucius, entzifferte es und gab es heraus; das jetzige ist von Wang-su aus d. D. Wei auf das ältere gegründet, dessen Holzblöcke im Laufe der Zeiten sehr verfallen waren. Auch dieses hat aber nach Su's Zeit mehr als ein anderer Klassiker gelitten, ist aber immer ein sehr schätzbares Fragment aus alter Zeit. Seine Ausgabe[1]) von Li-yung ist vom J. 1780, unsere aus Kia-king's Zeit; s. Khien-lung's Katalog 9 f. 1 u. B. Wylie's Notes on Chinese Literature Shang-hae u. London 1867 4⁰ p. 66 sagt: Es gab ein solches Werk vor Christi Geburt, das aber längst verloren ist. Das jetzige mit dem Commentar Wang-su's nimmt man an, ist von ihm, der zu Anfange des 3. Jahrhunderts gegen die Lehren Tschhing Khang-tching's schrieb und seinem Werke ein grösseres Ansehen zu geben, angab, er habe es von einem Nachkommen des Confucius in der 22. Generation empfangen; doch schätze man es wegen der Menge traditionellen Stoffes, die er der Zeit aus verschiedenen Quellen gesammelt habe. Das Wahre scheint zu sein nach dem I-sse 86, 4 f. 24, dass es ein solches ächtes Buch in 27 Cap. gab, welches aber eben so wenig erhalten ist als der ächte Li-ki und das was wir haben, ein späteres Werk aus der Zeit der Wei zu sein, welches zuverlässige und unzuverlässige Nachrichten gesammelt hat. Dies ergiebt sich auch aus der näheren Analyse des Inhalts. Wir haben in unserer Abh. S. 12—36 den genauen Inhalt der 4 Abtheilungen (Kiuen) in 44 Cap. (Ti) dieses Werkes detaillirt angegeben; wir müssen darauf verweisen und können nur das Resultat unserer Analyse hervorheben. Es ist darnach eine wenig geordnete Sammlung von Anekdoten und angeblichen Gesprächen des Confucius mit seinen Schülern und Zeitgenossen. Wenn mehrere Capitel, namentlich die, in welchen von den San-(3)hoang und U-ti (den 5 Kaisern) die Rede ist, wie namentlich Cap. 23, 24 und 25, offenbar den Geist einer spätern Zeit athmen und jedenfalls apokryphisch sind, so muss man bei der von uns nachgewiesenen Uebereinstimmung einzelner Erzählungen mit dem Tschung-yung, dem Li-ki, dem Ta-tai

---

1) Unsere Ausgabe des Kia-iü ist leider voll sinnentstellender Druckfehler, die Auszüge im I-sse erlauben viele zu verbessern. So ist in unserer Abh. S. 44 der Titel von C. 21 statt Pa-kuan zu lesen Ji-kuan und zu übersetzen: Der Eintritt in ein Amt.

Li-ki, dem Sse-ki, Siün-tseu, den Biographien zu den Gedichten des Reiches Han (Han-schi uai tschuen) u. s. w. den Hausgesprächen wohl ebensoviel Autorität beilegen, als den zuletzt angezogenen Schriften, was freilich noch nicht viel sagen will.

Einzelne historische Nachrichten über Confucius, namentlich seine Geburt, seinen Tod und seine Aemter in Lu finden sich noch in seines jüngeren Zeitgenossen Tso-kieu-ming, — den Confucius Lün-iü 5, 24 erwähnt, — seinem Tso-tschuen, dem s. g. Commentar zu dessen Tschhün-thsieu und in seinen Kue-iü — diese seine Reichsgespräche enthalten vornehmlich die Wundergeschichten — weniger in den Commentaren — von Kung-yang, der unter Han Wu-ti (140 v. Chr.) an's Licht trat, und Kao-leang's aus Han Siuen-ti's Zeit (73 v. Chr.) Unzuverlässiger sind die einzelnen Nachrichten in der Chronik von Liü-pu-wei, (aus der Zeit Thsin Schi-hoang-ti's), der 235 v. Chr. vergiftet wurde (de Mailla T. II p. 383), dem Liü-schi Tschhün-tshieu. Wir kennen sie nur aus den Auszügen im I-sse. Die Chronik der Reiche U und Yuei (U Yuei Tschhün-thsieu) erwähnt des Confucius nur gelegentlich einmal. Sie rührt von einem Tao-sse Tschao-y aus der Zeit der Han (25—220 v. Chr.) zu Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. her und ist nach Legge T. III Prol. p. 67 voll lächerlicher Geschichten.[1])

Als die erste geschichtliche Darstellung seines Lebens muss unstreitig die Sse-ma-tshien's in seinem grossen Geschichtswerke, dem Sse-ki, gelten, wo er ein eigenes Buch 47 hat: Kung-tseu schi-kia, von Confucius Geschlecht und Haus und dann Buch 67: Tschung-ni Ti-tseu lie-tschuen, die Geschichte der Schüler des Confucius. Der Verfasser hat vornehmlich den Lün-iü benutzt, dessen historische Stellen wörtlich aufgenommen sind.

Sehr weitläufige Sammlungen aller möglichen glaubwürdigen und unglaubwürdigen Nachrichten über Confucius enthält die schon erwähnte grosse Compilation über die alte Geschichte China's, der I-sse, von Ma-so, die unter Khang-hi Ao. 9 (1670) erschien; s. Katalog K. 5 f. 2 v., auch Wylie p. 23 und jetzt meine Abh.: Die Quellen der alten

---

1) Wir haben sie in der Sammlung Han Wei thsoung-schu II, 4, s. m. Abh. über diese a. d. S. B. 1868 S. 286 fg. u. vgl. Wylie p. 32.

chin. Geschichte nebst einer Analyse des Sse-ki und I-sse. München 1870 8, a. d. S. B. d. Ak. Hieher gehören B. 86 und 95; man kann auch B. 106 noch dazu rechnen. Das erstere B. 86 in 4 Abtheilungen von 57, 32, 39 und 32 Blättern führt den Titel: Kung-tseu lui-ki, etwa Collectaneen oder gesammelte Berichte über Confucius.

Dazu kommt dann noch im I-sse B. 95 von den Schülern des Confucius, ihren Reden und Thaten. B. 106 handelt von Tseu-sse's, Confucius Enkels und Meng-tseu's Reden (Aussprüchen) und Thaten.

Der anscheinende Reichthum des I-sse schrumpft aber sehr zusammen, wie der aller chinesischen Compilationen, wenn man sie analysirt; so hat er z. B. B. 86 Abth. 2 f. 2—32 die ganzen Commentare des Confucius zum I-king, Abth. 3 f. 3—37 seinen ganzen Tschhün-thsieu, der über sein Leben nichts enthält, aufgenommen; nimmt man dazu, dass er ebenso den Li-ki, z. B. Abth. 4 f. 4—15 drei ganze Capitel, Abth. 1 f. 30—31 v. das ganze Capitel Yü-hing (Li-ki Cap. 41) und B. 95, 3 f. 12 v.—18 das ganze Capitel Li-yün; 95, 1 f. 20 v.—23 v. den ganzen Hiao-king mitaufnimmt, dann auch den Sse-ki und Kia-iü fast ganz ausschreibt, so bleibt nicht allzuviel Raum übrig. Doch habe ich an 70 Werke vorzeichnet, aus welchen er Stellen, die den Confucius und seine Schüler betreffen, auszieht oder abschreibt. Ausser den obengenannten Werken möchte das bemerkenswertheste noch sein der oft citirte Kung-tschung-tseu, ein Nachkomme des Confucius, angeblich in der 8. Generation, der unter Thsin Schi-hoang-ti Confucius Bücher in der Mauer des Hauses verbarg und in die Wüste floh (nach andern aber aus viel späterer Zeit ist); s. Wylie p. 67. P. Premare l. c. p. CIV und Amiot Mém. T. XII p. 457, stimmen aber nicht zusammen. Dieser nennt ihn Kung-fu-kia; er barg nach ihm in der Mauer seines Hauses den Schang-schu, Lün-iü, Hiao-king, Kia-iü und andere Werke und floh in die Berge Hu-kuang's und Kung-tschung-tseu ist nach P. Amiot der Titel eines seiner Werke in 20 Artikeln, welches die Haupt-Begebenheiten von Confucius Nachkommen bis auf seine Zeit, ihn mit inbegriffen, enthält; P. Premare dagegen nimmt letzteres für den Namen des Autors. Wir haben dieses Werk jetzt in der Sammlung Han Wei thsung-schu III, 1; s. m. Abh. darüber a. d. S. B. 1868 I, 2 p. 293 fg. Indess bemerkt der I-sse B. 106 f. 8, nachdem er vieles über Confucius Enkel Tseu-sse aus ihm ausgezogen hat, was Kung-tschung erzählt, ist nicht ganz richtig (Schin-schin-i); daher Tschu-tseu (Hi) sage: sein Buch bringe Falsches (Wei-tso). Ti 1—4 enthalten Anekdoten von Confucius und angebliche Unterhaltungen desselben mit seinen Schülern Tseu-tschang, Tseu-hia, Tsai-ngo, Tschung-kung, auch mit Ngai-kung von Lu, Meng-hi-tseu und andern Grossen, die der I-sse K. 86 und 95 aufgenommen hat; Ti 5—10 viele Nachrichten über seinen Enkel Tseu-sse und dessen Schüler Meng-tseu, auch im I-sse K. 106; Ti 11—19 solche über spätere Nachkommen; Ti 20 Khie Me, d. i. der tadelnde Me, enthält die Verunglimpfungen des Confucius durch Me-tseu und eine Widerlegung derselben; da nennt sich der Vf. Kung-fu aus Lu unter d. D. Han. Aus dem Pe-hu-thung, welcher dem Geschichtsschreiber der Ost-Han Pan-ku zugeschrieben wird, und Fung-so-tung, von Yng-tschao aus der Zeit der Han (168—190 n. Chr.), werden nur einige Stellen[1]) angeführt, mehr aus

---

1) Wir haben beide in der Sammlung Han Wei thsung-schu, jenen I, 13, diesen III, 14; s. m. Abh. a. d. S. B. 1868 I, 2 p. 278 u. 306 und Wylie p. 127 u. 131. Aus dem Fung so-thung sind die Wundergeschichten K. 2 und K. 71, die Anekdoten von Confucius in seiner Bedrängniss zwischen Tsin und Tsai; 7, 2 eine Anekdote von Meng-tseu.

dem Sin-iü[1]), dem Sin-siü[2]) und besonders dem Schue-yuen[3]), auch dem Lün-heng[4]) u. dem Sin-lün.[5]) Die Sammlung des I-sse wird dadurch schätzbarer, dass viele dieser Werke wenigstens in Deutschland fehlen; sonst geht man besser auf die Werke selber zurück, da hier alle Erläuterungen dazu fehlen. Auch die Eintheilung des Werkes ist nicht besonders. Wir verweisen darüber aber nur auf unsere obige Abh. S. 38 fg.

Der Katalog citirt K. 9 f. 13 auch noch Kung-tseu Tsi-iü. Legge benutzte nach T. 1 Prol. p. 132 noch ein Werk Hiang-tang tu-kao über das 10. Buch des Lün-iü (nach den Anfangsworten genannt) mit Tafeln von Kiang-yung, herausgegeben unter Khien-lung Ao. 21 (1761). Es erläutert das Buch in 10 Sectionen, die erste enthält die Holzschnitte und Tafeln, die zweite das Leben des Confucius.

Ueberblicken wir nun das ganze Material der Nachrichten über Confucius, so zeigt sich bei allem anscheinenden Reichthum doch ein vielfacher Mangel. Ueber Confucius ganze Jugend erfahren wir so gut wie nichts; die chronologische Tafel im I-sse vor B. 86 Sien-sching nien-pu, die Tafel über die Jahre des frühern Heiligen, lässt diese Jahre fast ganz leer. Wir wissen zwar die verschiedenen Aufenthaltsorte des Confucius, aber da die ältesten und zuverlässigsten Quellen nur einzelne abgerissene Nachrichten, höchstens eine Angabe der Regierung geben, ohne alle genaueren chronologischen Data, so lässt sich eine sichere

---

1) Der Sin-iü von Lo-ku aus der D. Han ist auch in obiger Sammlung III, 2; s. m. Abh. S. 294.

2) Der Sin-siü von Lieu-hiang aus d. D. Han (Saec. 1 v. Chr.) ist in derselben Sammlung III, 4; s. m. Abh. S. 296 und Wylie p. 67; er zeigt nach ihm wenig Urtheil, mancherlei Widersprüche und Anochronismen.

3) Dieser ist ebenfalls in obiger Sammlung III, 5; s. m. Abh. S. 297 fg. u. Wylie p. 67. Er ist auch von Lieu-hiang, dem Vf. des Sin-siü. K. 1 f. 20. v. enthält Coufucius Gespräch mit Ngai-kung von Lu, K. 3 eine Aeusserung des Confucius wie Lün-iü 2, 2; f. 7, 2 Aussprüche von Meng-tseu, die in dessen Denkwürdigkeiten fehlen; K. 6 einen Spruch des Confucius, der auch im Lün-iü 4, 25, K. 18 ein Gespräch desselben mit Yen-yuen.

4) Auch dieser ist in obiger Sammlung III, 10; s. m. Abh. S. 302 fg. Er ist von Wang-tschung aus der Zeit der spätern Han. Gespräche und Aeusserungen des Confucius enthält K. 9; zu f. 2 v. vgl. Lün-iü 2, 5; zu f. 5 vgl. Lün-iü 5, 8; zu f. 13 vgl. Lün-iü 11, 8; K. 10 P. 2 Tadel Meng-tseu's.

5) Dieser ist auch in obiger Sammlung III, 16; s. m. Abh. S. 308 u. von Lieu-hin unter d. D. Liang. Ti 55 charakterisirt Ngan-yng, Tseu-sse, Meng-tseu und Siün-khing. Wir übergehen den Po-voe tschi, von Tschang-hoa — aus der D. Tsin — in der Sammlung IV, 2; s. m. Abh. S. 313 vgl. noch Wylie p. 153. Aus dem Ho — (oder Schi-) i-ki — in der Sammlung IV, 7; s. m. Abh. S. 316 und Wylie p. 154 — erst von Wang-kia aus d. D. Tsin, sind die Wundergeschichten bei Confucius Geburt.

und genaue chronologische Darstellung seines Lebens kaum geben.[1]) Ebenso grosse Schwierigkeiten bietet die Darstellung seiner Grundsätze und Lehrmeinungen. Da sich nicht läugnen lässt, dass die späteren Chinesen ihm allerlei Meinungen untergeschoben und ganze Gespräche wohl erdichtet haben, so ist schwer zu sagen, was nun eigentlich ächt confuceisch ist und was nicht. Wollten wir blos das Wenige in seinen Schriften enthaltene und die kurzen Sprüche im Lün-iü und darnach im Sse-ki, wie Legge meist, als ächt zum Grunde legen, so würden wir offenbar von seiner Wirksamkeit eine viel zu beschränkte Ansicht erhalten, da er die Sitten, Gebräuche, Einrichtungen seines Volkes auch nach diesen Quellen lange und gründlich studirte und solche rituelle Responsa, wie der Li-ki und Kia-iü vielfach sie enthalten, ihm im Allgemeinen nicht abgesprochen werden können. Es scheint unter diesen Umständen nichts anders übrig zu bleiben, als die Hauptdata mit Angabe der Quellen in ihrer historischen Folge mitzutheilen, indem wir gewisse allgemeine Abschnitte, seinen Aufenthalt in Tscheu, dann in Thsi, Lu u. s. w. annehmen. Was die Zuverlässigkeit der Angaben über seine Lehrmeinungen und Aussprüche betrifft, so sind seine eigene Schriften, dann die Aeusserungen von und über ihn bei seinen Schülern die zuverlässigsten; weniger zuverlässig ist, was die Philosophen (Tseu), der Li-ki, Kia-iü, und die übrigen Autoren im I-sse, soweit sie sich nicht auf obige Quellen oder Tso-kieu-ming, seinen Zeitgenossen und den zuverlässigen Sse-ma-tsien im Sse-ki stützen, zumal wenn sie diesen oder dem Geiste des Weisen widersprechen. Die Philosopheme die ihm im Anhange Hi-tse zum I-king und im Kia-iü beigelegt werden, sowie die über die historischen Zeiten des Schu-king hinausgehenden Angaben bei jenen beiden, möchten den letzten Grad der Glaubwürdigkeit an sich tragen oder gänzlich apokryphisch sein.

Was die Schriften der Europäer über das Leben des Confucius betrifft, so ist ausser den kurzen Nachrichten über ihn nach dem Sse-ki vor den Uebersetzungen des Lün-iü bei Couplet, Noel, Schott u. A. von älteren nur Amiot in Mém. c. la Chine T. 12 zu erwähnen. Panthier (Chine p. 121—183) u. Thornton (History of China I p. 151—215) folgen ihm nur. Wir haben in u.

1) Der Katalog K. 6 f. 9 v. hat ein Werk darüber Kung-tseu pien-nien nach Wylie p. 28. von Hu-tseu aus d. D. Sung, der die Begebenheiten aus Confucius Leben chronologisch zu bestimmen sucht, aber öfters sehr problematisch; s. auch Amiot T. 12 p 404—29.

Abh. S. 419 aber schon bemerkt, er konnte in China alle Hauptquellen benutzen, es geschah aber ohne Kritik. Er citirt nur im Allgemeinen den Sse-ki und Kia-iü, ohne im Einzelnen anzugeben, welcher Quelle die einzelne Angabe entnommen ist, behandelt die chin. Texte sehr frei und sein Werk gewährt doch keine rechte Einsicht über Confucius Stellung und Wirksamkeit. Wir haben in dieser unserer Abh. die Stellen, die seiner Darstellung zum Grunde liegen, aufgesucht und bis auf ein Paar im Einzelnen nachgewiesen. Das Beste über Confucius Leben hat neuerdings James Legge T. I Prol. p. 56—113 geliefert, ohne aber sämmtliche Nachrichten zu sammeln und zu discutiren. Sein späteres Werk Thelife and Teachings of Confucius, with explanatory notes by J. Legge. London 1867. 338 S. 8 ist aber bloss eine Täuschung des Publikums, nämlich ein blosser Wiederabdruck seiner Uebersetzung des Lün-iü, Ta-hio u. Tchung-yung, in s. chin. Classics T. I, nur ohne den chin. Text, mit obigem kurzem Leben des Confucius.

2. Ursprung der Familie des Confucius.

Der Sse-ki B. 47 f. 1 v. sagt blos, dass Confucius Vorfahren Leute aus Sung waren und nennt nur die 3 letzten. Der Kia-iü Cap. 39 Pen-sing-kiai, die Eröffnung über den Ursprung (der Familie des Confucius), lässt seine Familie von einer Seitenlinie der Fürsten von Sung abstammen, eine Genealogie, die schon bei Tso-tschuen (Lu Yn-kung Ao. 3 und Lu Wen-kung Ao. 2 f. 6, S. B. B. 13 p. 429 sich findet und das Geschlecht des Confucius wird so von dem letzten Kaiser der 2. D. durch Wei-tseu und zwar 1113 v. Chr. von Ti-i, dem ältern Bruder von Scheu, 1191—54, hergeleitet. Tso-schi nennt Ti-i den Ahn der Sung; so auch der Sse-ki Sung Wei-tseu Schi-kia B. 38 f. 1. Man führt die Genealogie wohl auch noch weiter hinauf, bis auf Sie, den Minister Schün's, von dem der Stifter der 2. Dynastie abstammen soll, dessen Familie Genealogen, die aber wenig sicher sind, selbst bis zum Kaiser Hoang-ti 2637 v. Chr. hinaufführen (s. de Guignes z. Chou-king p. CXXXIII fg.), so dass Confucius Familie zu den ältesten der Erde gehören würde und unter Khang-hi gab es, 2150 Jahre nach Confucius Tode, noch 11,000 männliche Nachkommen desselben.

Wir geben nun die Folge der Fürsten von Sung, wie der Kia-iü sie hat, mit dessen Auszuge auch der I-sse B. 86 f. 1 fg. beginnt. Sie beginnt mit Wei-tseu Khi, dem ältesten Sohne von Ti-i, dem vorletzten Kaiser der 2. D. Schang oder Yn. Er war der ältere Bruder von Scheu,[1]) dem letzten Kaiser dieser D. 1153—1122 v. Chr. von einer Beifrau, die erst später Kaiserin wurde. Im Schu-king Cap. IV, 11 Wei-tseu beklagt er das Loos der D. Schang, vgl. Lün-iü 18, 1. Als dieser Tyrann von Wu-wang, dem Stifter der 3. D., besiegt worden war, gab dieser dessen Sohne Wu-keng ein kleines Land in Kuei-te-fu in Ho-nan als Lehnreich und hiess ihm Thang die

1) Meng-tseu VI, 1, 6, 3 macht ihn irrig zum Oheim Scheu's.

(Ahnen-) Opfer darbringen. Nach Wu-wang's Tode empörte sich dieser aber mit dessen 3 Oheimen, Kuan, Tsai und Ho, die ihn bewachen sollten (Schu-king V, 7). Tscheu-kung, Wu-wang's Bruder, der für dessen Sohn Tsching-wang die Regierung führte, schlug und tödtete Wu-keng und gab sein Fürstenthum an dessen Oheim Wei-tseu. Darauf bezieht sich Schu-king V Cap. 8: Wei-tseu tschi-ming, Erlass an Wei-tseu. Wei-tseu heisst Fürst 4. Ranges (Tseu) von Wei. Dieses lag im Kaisergebiete, in Lu-sching in Lu-ngan in Schan-si; später erhielt er das Fürstenthum Sung, jetzt Schang-khieu in Kuei-te fu in Ho-nan.[1]) Er hinterliess keinen Sohn und es folgte ihm daher sein Bruder Wei-tschung-sse mit dem Namen (Ming) Yen, nach Andern J oder Sie. Sein Nachfolger war der Graf von Sung, Sung-kung Ki, dessen Sohn Ting-kung Schin. Dieser hinterliess zwei Söhne Min-kung Kung und Siang-kung Hi; die auf einander folgten; dieser 908 v. Chr. Der erstere hatte wieder zwei Söhne Fo-fu Ho und Li-kung Fang-sse[2]). Jener verzichtete auf den Thron. Von Li-kung stammten die spätern Fürsten von Sung ab: Hi-kung 858—830, Hoei-kung 830—800, Ngai-kung 800—799, Thai-kung 799—765, Wu-kung 765—747, Siuen-kung 747—728, Mu-kung. sein Bruder 728—719, Schang-kung 719—709, Tschuang-kung. 709—691.

Von dem älteren Bruder Li-kung's (—858) Fo-fu Ho soll nun nach dem Kia-iü die Familie des Confucius abstammen. Dieser erzeugte den Sung-fu Tscheu, der den Sching, dieser den Tsching-khao-fu. Dieses war ein ausgezeichneter Beamter unter den 3 Fürsten von Sung Thai-, Wu- und Siuen-kung (799—728); s. Tso-tschuen Tschao-kung Ao. 7 f. 45, S. B. 21 S. 180, daraus Sse-ki B. 47 f. 3. Er war demüthig, trat in Verkehr mit dem Grossannalisten (Thai-sse), des Reiches und forschte schon nach alten Gedichten nach den (Kue) Lu-iü und Schang-yung's Schi-siü (Vorrede zum Schi-king), die Kiang-yung im Leben des Confucius vor dem Hiang-tang tu-khao 1761 citirt. Sein Sohn war Khung-fu-kia. Da nun bereits 5 Generationen verflossen waren, seit sein Ahn den Thron einnahm, galt die Familie für nicht mehr zur Fürstenfamilie gehörig und bildete nun einen neuen Clan (tso) Khung, daher seine Nachkommen die Familie (Schi) Khung hiessen. Er war Ta-sse-ma in Sung, bekannt durch seine Loyalität und Rechtschaffenheit. Der Sse-ki B. 38 f. 10 erzählt seine Unterhaltung mit Mu-kung Ao. 9 (719), die mit Uebergehung von dessen eigenem Sohne die Thronfolge des Sohnes seines Bruders und Vorgängers Siuen-kung's Schang-kung zur Folge hat. Unglücklicher Weise hatte er eine schöne Frau, die der Premier-Minister (Thai-tsai)

---

1) So der Sse-ki und die Vorrede des Schu-king § 41. Nach Li-ki C. Yo-ki 19 f. 35 v. (16 p. 106), belehnte Wu-wang schon, als er nach Besiegung Yn's vom Wagen stieg, unter andern den Nachkommen d. D. Yn mit Sung.

2) Nach Sse-ki 38, 9 v. tödtete Min-kung's Sohn Fu-sse (sic!) Siang-kung und bestieg den Thron als Li-kung, ihm folgte sein Sohn.

Hoa-tu auf dem Wege sah. Sie zu besitzen, begann er allerlei Intriguen, die 709 v. Chr. mit der Ermordung Kia's und des Fürsten Schang-kung Ao. 9 endeten, S. Tso-schi Huan-kung Ao. 2 f. 1, S. B. B. 13 S. 411 auch Kung-yang und Ko-leang tschuen (alle 3 auch im I-sse B. 34 f. 4) und Sse-ki B. 38 f. 10 v., B. 37 f. 4 u. B. 35 f. 7 v. Er bemächtigte sich dann der Geliebten und eilte mit ihr in seinen Palast, aber sie erdrosselte sich unterwegs mit ihrem Gürtel. Der Minister setzte dann Mo-kung's übergegangenen Sohn Tschuang-kung auf den Thron. Kia's Sohn war Tseu mo kin fu, dessen Sohn J-i und dessen Sohn Fang-scho. Die Feindschaft unter den Familien Khung und Hoa hatte fortgedauert und da diese die mächtigere war, wanderte Kia's Urenkel aus nach Lu, wurde hier Befehlshaber der Stadt Fang, und heisst daher Fang-scho. Dessen Sohn war in Lu Pe-hia und dieser erzeugte den Schu-leang Ho oder Hi, den Vater des Confucius. Er zeigte sich als tapferer Soldat bei der Belagerung von Pi-yang 562 v. Chr. Ein Theil der Belagerer drang durch ein absichtlich offen gelassenes Thor ein; kaum drinnen, so liess man die Fallgitter fallen, Hi aber, der mit eingedrungen war, fasste mit beiden Händen die massive Structur, hob sie mit gewaltiger Kraft nach und nach in die Höhe und hielt sie fest bis seine Freunde entkommen waren. Diese Angabe hat Legge p. 50 ohne Angabe seiner Quelle.

Was nun die Glaubwürdigkeit dieser Abstammung des Confucius von den Fürsten von Sung und die angegebene Genealogie betrifft, so erwähnen weder der Lün-iü noch Meng-tseu sie; sie hatten aber auch keinen Anlass dazu. Der Sse-ki sagt erst nur, dass die Familie aus Sung stamme und nennt blos die 3 letzten Vorfahren des Confucius; aber mehrere Data unterstützen doch die Richtigkeit derselben. Die wichtigste Stelle ist bei Tso-kieu-ming, dem Zeitgenossen des Confucius, Tschao-kung schang Ao, 7, K. 11 f. 45, S. B. 21 S. 179 (auch im I-sse 86 f. 2 v.), wiederholt im Sse-ki B. 47 f. 3 und im Kia-iü C. 11 f. 1. Meng-hi-tseu, ein Grosser in Lu, sagt da: Khung-khieu (Confucius) ist ein Nachkomme heiliger Männer (Sching-jin), die in Sung erloschen sind: sein Ahn war Fo-fu-ho,[1]) dem eigentlich als ältestem Sohn Siang-kung's, Sung zukam, der es aber (seinem jüngeren Bruder) Li-kung († 858) überliess. Er erwähnt dann auch noch (des 3. Nachkommens von Fo-fu-ho), Tsching-khao-fu, der bei der Regierung die 3 Fürsten Thai- (799—765), Wu- (765—747) und Siuen-kung (747—728) unterstützte. Bei jeder der 3 Bestallungen (Ming, nach d. Schol. 1) als Sse, 2) Ta-fu uud 3) Khing,) vermehrte er die (zeigte er grössere) Ehrfurcht. Daher besage die Inschrift auf seinem Dreifusse (Ting, im Ahnensaale.) Bei der

---

[1]) Auch im Kia-iü K. 39, f. 6 nennt Nan-kung king Confucius einen Nachkommen von Heiligen (Sching); von Fo-fu-ho bis zu den kommenden Geschlechtern hatten sie Tugend

1. Bestallung verneigte ich mich (leu); bei der 2. Bestallung verbeugte ich mich (yü); bei der 3. Bestallung bückte ich mich bis auf die Erde (fu). Ich wand mich vorbei an der Mauer (siün-tsang), und eilte fort (ehrfurchtsvoll) und so wagte keiner mich anzutasten. Reisschleim (oder Grütze, tschen) war in diesen Töpfen, Reiswasser (tscho) war darin, abzuspülen (hu) seinen Mund. So war er ehrerbietig und sparsam. Tschang-sün hi ho hat einen Ausspruch: heiliger Männer Nachkommen (wie Fo fu ho's) wenn sie nicht einen Platz fanden (nicht Fürst waren) im Geschlechtsalter, dringen sicher später durch. Er geht also bis auf den Urheber der Seitenlinie, von der Confucius abstammte, zurück. Weniger möchte darauf zu geben sein, wenn im Kia-iü Cap. 39, f. 5 v., als Confucius Vater um eine zweite Frau sich bewirbt, der künftige Schwiegervater seinen Töchtern, ihn empfohlen haben soll als den Nachkommen früher heiliger Könige (Sien sching wang tschi-i); s. S. 19. Erheblicher ist, dass nach dem Li-ki Cap. Tan-kung 3 f. 22, auch im Kia-iü Cap. 40 f. 7 und im Sse-ki 47 f. 28 v. sq. Confucius kurz vor seinem Ende auf seine Abkunft von der zweiten Dynastie selbst angespielt haben soll; wir werden unten die Stelle besser im Zusammenhange mittheilen, vgl. Amiot p. 390. Amiot p. 188 hat noch eine Notiz, die für seine Abkunft von Sie, dem Minister Kaiser Schün's, 2357 v. Chr. sprechen würde, wenn sie begründet wäre. Als nämlich der Fürst von Thsi dem von Lu 3 Städte, die lange zwischen beiden streitig gewesen waren, zurückgab und der Fürst von Lu auf Confucius Rath sie Ki-sse zu Lehen gab, soll dieser eine neue Stadt erbaut haben und sie aus Dankbarkeit Sie-tsching, die Stadt Sie's, zu Ehren des Ahnen von Confucius genannt haben. Ich habe bis jetzt aber nicht gefunden, welcher Quelle Amiot diese Notiz entnommen hat.

3. Confucius Geburt und Namen.

Der Sse-ki f. 1 v. sagt blos (Confucius Vater) Hi verband sich mit einer Frau im (?) Lande aus der Familie Yen. Das Detail, welches Amiot p. 9 über seine Eltern gibt, ist aus dem Kia-iü Cap. 39 f. 5 v. und lautet im Wesentlichen so: Scho-leang-hi hatte, von seiner ersten Frau 9 Töchter, doch keinen Sohn; seine Beifrau (Tsie) gebar ihm den Meng-pi, dessen Name (Tseu) Pe-ni war; Pe ist der ältere vgl. Pe-kue, Pe-ta im Lün-iü 18, 4. (Der Scholiast des I-li im I-sse 86, 1, 2 nennt diesen älteren Halbbruder des Confucius Pe-kiü)[1]. — Da dieser aber fusskrank, ein Krüppel (tsu-ping) war, (Amiot sagt und bald starb) suchte sein Vater, obschon 70 Jahre alt, noch eine Tochter aus der Familie Yen zu heirathen. In dieser waren 3 Töchter; die jüngste hiess Tsching-tsai. Ihr Vater fragte nun die 3 Töchter: da ist ein Grosser (Ta-fu) von

[1]) Nach Lün-iü 5, 1, 2 verheirathete Confucius die Tochter seines ältern Bruders mit Nan-yung oder Nan-kung-tao, seinem Schüler nach Kia-iü C. 38 f. 3. Der Kia-iü C. 42 f. 20 nennt auch Nan-kung-tao's Frau Confucius ältern Bruders Tochter (Khung-tseu hiung niü). Dieselbe Geschichte im Li-ki C. Tan-kung 3. f 12, s. unten bei der Trauer. Meng-pi's Sohn soll der Schüler des Confucius Khung-tschung, Tseu-mie genannt, gewesen sein. Legge T. I. Prol. p. 127.

Tseu [1]), obwohl sein Vater und sein Grossvater (seine Ahnen) nur Unterbeamte (Sse) waren, ist er doch Nachkomme früher heiliger Könige. Er ist 10 Fuss (Tschi) gross[2]), von kriegerischer Kraft (wu li), von rauher Art (tsiue lün) schon bejahrt und von strengem Naturell (sing yen). Er wünsche die Heimath sehr, sei aber im Zweifel, welche der 3 Töchter er ihm zur Frau geben solle. Zwei Töchter erwiederten nichts, Tsching-tsai aber sagte: sie folge dem was der Vater bestimme, wie er noch fragen möge. Der Vater sagte, ich kenne dein Vermögen (Tsi eul neng) und verheirathete sie mit ihm. Diese Erzählung, dass der Vater seine Töchter befragt, wer den alten Mann heirathen wolle, ist, so viel wir die chinesischen Sitten kennen, etwas befremdlich; indessen haben wir in u. Abh. üb. die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen S. 27 fg. schon darauf aufmerksam gemacht, dass auch nach dem Liederbuche die wirklichen Verhältnisse des Mädchens und der Frau im Leben vielfach verschieden und natürlicher waren, als der strenge Brauch (Li) es vorschrieb und auch Tso-schi Tschao-kung Ao. 1, f. 7 v., S. B. 20, S. 524 fg. erzählt eine Geschichte, wie ein Vater seiner Tochter die Wahl unter 2 Bewerbern lässt, s. u. Abh.: Gesetz und Recht in d. Abh. d. Ak. X. 3. S. 784. Die Anekdote kann also desshalb nicht verworfen werden.

Die Ehe wurde geschlossen, aber — fährt der Kia-iü fort, — bei des Mannens Jahren fürchtete die junge Frau sehr, dass sie nicht zeitig einen Knaben gebären möchte, wandte sich an den (Geist) des Berges Ni (Ni-khieu) und betete zu ihm um ein solchen, und es wurde dann Confucius geboren. Eine Beziehung auf diesen Berg liegt schon in Confucius Namen.

Zum Verständniss des Folgenden müssen wir bemerken, dass die Chinesen 3 Namen haben, den Familiennamen (Sing); dieser war bei

---

[1]) Im Lün-iü 3, 15 heisst daher Confucius selber ein Mann von Tseu Dieser Ort wird verschieden geschrieben. S. Legge I. Prol., p. 59, not. 7.

[2]) Zum Verständnisse dient, dass die gewöhnliche Grösse eines Menschen nach Tscheu-li 40 f. 16 acht (kleine) Füsse der D. Tscheu oder 1 Metre 60 betrug, die eines jungen Mannes nach 11 f. 2 sieben Fuss (1 M. 40); s. da d. Schol. Lün-iü 8, 6 spricht von einem Waisen (15jährigen) von 6'. Auch Confucius Nachkomme in der 9. Generation Khung-teng soll nach Amiot Mém. T. 12, p. 458: 9' 9" gross gewesen sein. Dies ist nach dieser Erklärung nicht so unwahrscheinlich, als es ohne Kenntniss der alten chinesischen Masse erscheint.

Confucius Khung; — Confucius, entstanden aus Khung-fu-tseu, heisst er im Chinesischen nie. Fu-tseu heisst Meister oder Lehrer, also Khung fu-tseu der Lehrer, (aus der Familie) Khung, man verbindet dieses Compositum aber nicht mit dem Familiennamen, sondern sagt nur Khung tseu oder blos Tseu der Meister; Tseu heisst Sohn, war dann aber auch, wie wir in der Histor. E. in d. Abh. d. Ak. XI. 2, S. 394 sahen, der Titel eines Adeligen und zwar des der vorletzten Klasse. — Der zweite Name oder der Rufname Ming, auch Ju-ming (Milchname) genannt, ist der Name, den das Kind, wenn es 3 Monat alt ist, empfängt. S. m. Abh. über die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen S. 32. Den dritten Namen Tseu empfing der junge Mann im 20. Jahre, wenn ihm der männliche Hut feierlich aufgesetzt wurde. Specielle Anlasse und Verhältnisse bestimmten die Wahl des einen oder des andern. Confucius Kindername (Ming) besteht nun aus dem Charakter Hügel, der gewöhnlich Khieu ausgesprochen wird, nach den Chinesen bei Morrison Dict. II., 1 p. 457 und so auch in D. Collie's englischer Uebersetzung des Sse-schu hier Meu ausgesprochen wird, was aber andere, wie Amiot, Medhurst, Legge nicht beobachten; auch Khang-hi's Tseu-tien sagt nichts davon. Er soll den Namen nach dem Kia-iü eben von diesem Gebete seiner Mutter auf dem Ni-khieu erhalten haben, der Sse-ki f. 2 aber erklärt ihn daher, weil er einen Art Hügel auf dem Kopfe gehabt habe. Sein Mannesname, bei dem er sich auch gewöhnlich nennt, (obwohl auch bei dem ersteren) Tschung-ni[1]) wird auch von jenem Berge Ni abgeleitet; Tschung, der mittlere, heisst er im Gegensatze zu seinem älteren Bruder Pe-ni; aber wenn der Pe-ni und nicht Pe-kiü hiess, wird die Erklärung etwas unwahrscheinlich und bezweifelt sie daher auch Legge, p. 59; doch mag auch für dessen Geburt der Schutzgeist des Berges Ni angerufen sein.

Amiot p. 13—16 gibt nun noch allerlei Legenden über die Wunder bei seiner Geburt mit 3 Abbildungen nach chinesischen Originalen, wie vor seiner Geburt das Wunderthier Ki-lin erschienen sei

---

[1]) Tschung-ni nennt Confucius sich im Lün-iü 19, 22—25, b. Meng-tseu I, 1, 46 u. im Tschung-yung 2, 1 m. Not. In seiner Leichenrede nennt ihn Ngai-kung Ni-fu, Vater Ni im Li-ki II, 1, 3, 43. Khieu nennt ihn einer Lün-iü 14, 34, Khung-khieu 18, 6, 2 u. s. w.

mit einem Jaspis (Jüsteine) mit einer Inschrift im Munde, bei der Geburt über dem Gemache aber, wo die Mutter des Kindes genass, zwei Drachen in der Luft erschienen, und dann fünf Greise (die alten fünf Kaiser, U-ti) das Haus betraten, und in den Lüften eine himmlische Musik sich hören liess, 49 besondere Abzeichen aber an dem Körper des Neugebornen sich fanden und dergl. mehr. Diess sind aber spätere Legenden, von welchen weder der Lün-iü, noch der Sse-ki oder auch nur die Kia-iü aus der Zeit der D. Han etwas wissen; sie wurden offenbar erst später erfunden, als nach dem Eindringen des Buddhaismus seit 25 n. Chr. die Buddhaisten das Leben Buddhas und nach deren Vorgange die Tao-sse das Leben Lao-tseu's, — welches in den früheren Geschichten ganz historisch und durchaus noch nicht legendenhaft erscheint, — dessen und ein oder der andere auch Confucius Geburt mit solchen Fabeleien ausschmücken zu müssen glaubte. Man findet die Werke, aus welchen Amiot diese Legenden geschöpft hat, im I-sse 86, 1 f. 2 fg. u. Morrison Dict. I. 1 p. 710 hat sie aus dem Heng-tün-sching-tsie u. Legge T. I. Prol. p. 59 aus dem Lie-kue-tschi B. 78. Es lohnt kaum der Mühe diese Legenden weiter zu berichten. Der christliche Pater freilich, der von solchen Legenden lebt und Legenden und Geschichten nicht zu unterscheiden weis, vermischt beide ohne weiters mit einander.

Wir theilen einige dieser spätern Wundergeschichten aus dem I-sse 86, 1, f. 2, sq. mit. Der Sin-lün sagt: Die Yen-Tsching betete zum schwarzen Kaiser und gebar den Khung-tseu. Der Tschün-thsieu yen Kung-tu sagt: Khung-tseu's Mutter die Yen (schi) Tsching-tsai ging (yeu) an eines grossen Seees Ufer und im Traume erschien ihr ein Bote des schwarzen Kaisers (he-ti)[1]) und überbrachte ihr den Ausspruch: Du musst gebären in der Mitte des hohlen Maulberbaumes und da sie erwacht war und sich bewegte gebar sie den Khieu in dem hohlen Maulbeerbaume[2]). Sein

[1]) Dies hat Amiot nicht. Der schwarze Kaiser kommt neben dem des Nordens (Pe), dem grünen (tsing), dem rothen (tschi), dem gelben (hoang), dem weissen (pe) Kaiser erst im Sse-ki vor und bezeichnet der schwarze Kaiser den der Gewässer und die andern den des Nordpols, des Holzes, des Feuers, der Erde und des Metalles, (der chinesischen Elemente). Sie führen noch fremde Namen (s. Chalmers b. Legge Prol. T. III. 97 sq.). Amiot p. 10 lässt Tsching-tsai fälschlich den Schang-ti um einen Sohn bitten.

[2]) Dies soll der Name einer trockenen Grotte im südlichen Hügel sein, s. Legge Prol. I. p. 59 Der Rev. Williamson, der Confucius Geburtsort und Grab 1865 besuchte (s. Journ. of the N. China branch of the As. Soc. Shanghae 1866 8[0] n. III. p. 23) sagt: Im O. war der Ni-khieu (Hügel), wo Confucius geboren; man zeigt noch die Grotte des hohlen Maulbeerbaumes, wo dies geschehen und zu Ehren seiner Mutter ist da jetzt ein Tempel errichtet.

Kopf war wie der Ni-khieu Berg, daher erhielt er den Namen (ming). Auf der Brust hatte er Charaktere (wen), die besagten: er wird regeln und feststellen das Siegel (fu) des Zeitalters (schi).

Der fabelhafte Sche-i-ki[1]) K. 3, f. 4 sq. sagt: Im 2. Jahre von (Kaiser) Tscheu Ling-wang wurde Khung-tseu geboren. In Siang-kung's von Lu Generation (schi) kamen Nachts 2 azurne Drachen vom Himmel herab nahe zu Tsching-tsai's Zimmer (fang), da sie träumte und als der Meister (fu-tseu) geboren wurde, waren zwei weibliche Geister (schin-niü) da, die erhoben die Hände, (king), ein wohlriechender Thau war mitten in der Grotte und es kam ein Strom warmes Wasser, wie um Tsching-tsai zu baden (mo-yo). Der Himmelskaiser (thien-ti) liess herabkommen und spielen eine Reihe himmlischer Musiker in Yen-schi's Zimmer. Mitten in der Grotte waren (hörte man) Stimmen, die besagten: Den Himmel bewegt (kan) die Geburt eines heiligen Kindes; darum sendet er herab die Harmoniemusik und die Töne der Instrumente Seng und Yung, verschieden von gewöhnlichen des Zeitalters. Auch war da die Reihe der 5 Greise (u-lao) in Tsching-tsai's Halle (ting), die Essenz (tsing) der 5 Planeten (u sing.) Zu der Zeit da der Meister noch nicht geboren war, war da ein (Ki-) lin, der gab von sich (spie aus) das Buch (die Schrift) aus Jaspis (Jü) in ihres Dorfbewohners Hause. Die Charaktere (wen) darauf besagten: Der Sohn der Wasser-Essenz (schui-tsing) soll fortsetzen das verfallende Tscheu und ein einfacher König (su wang, ohne Reich) sein. Da auch die beiden Drachen sich wanden (pao) über dem Hause und die 5 Greise herabkamen in die Halle (ting) war Tsching-tsai weise und einsichtsvoll und wusste, dass es fremdartige Geister waren und band ein gesticktes Tuch (Band, sieu fu), um das Horn des (Ki)-lin. Nachts (so) ging dann der Ki-lin weg. Er erzählt dann noch, wie kurz vor Confucius Tode der Ki-lin wieder erschien; s. unten. Die Note am Schlusse erklärt das aber schon für Erfindungen (wen).

Von Confucius charakteristischen Abzeichen nennt Amiot p. 15 nur ein Paar, Legge noch weniger; der I-sse auch nur einige: Tschung-ni hatte Ochsenlippen (nieu-schün, auch Name einer Wasserpflanze) — Tigers Fussohle (hu-tschang) — einen Mund (wie das) Meer — und dgl.

Confucius wurde nach dem Sse-ki C. 33 f. 17 geboren — in Hiang-schang-ping, in der Stadt (dem Flecken) Tseu (tseu-hien), jetzt Kio-feu-hien, in Yen-tscheu in der Provinz Schan-tung, wo sein Vater Gouverneur war — im 22. Jahre des Fürsten Siang-kung von Lu, 55 v. Chr.; ebenso Tschu-hi in s. kurzen Leben des Confucius vor dem Lün-iü und die Reichs-annalen aus der Regierung Kia-khing's; Kung-yang und Ko-leang in ihrer Erklärung des Tschhün-thsieu setzen seine Geburt aber in das 21. Jahr Siang-kung's, jener im 10., dieser im 11. Monate am Tage Keng-tseu (im 13. des 11 Monats). Es war im 21. Jahre des 23. Kaisers der 3. Dynastie Tscheu Ling-wang's (551 v. Chr.) wie der Sche-i-ki angibt. Der Sse-ki f. 2 hat einen eigenen Ausdruck: Hi (Confucius Vater) vereinigte sich (ho) mit der Frau aus der Familie Yen in der Wüste, (Wildniss, ye) und sie gebar den Khung-tseu. Morrison Dict. 1, I, p. 710 macht diesen darnach zum Bastardsohn; Kiang-yung bezieht den Ausdruck bloss auf ihr ungleiches Alter. Eine solche Heirath war gegen den chinesischen Brauch; s. m.

[1]) Von Wang-kia u. D. Tsin im 4 Jahrh. n. Chr. in der Sammlung IV. 7; s. m. Abh. p. 316 (da steht irrig Ho statt Tschi) u. Wylie p. 154.

Abh. häuslich. Einricht. d. a. Chin. S. B. S. 213; ye müsste da sein auf eine wüste Art, sollte es aber nicht auf die Geburt in der Grotte im Gebirge gehen?

4. Confucius Jugend, früher Tod seines Vaters, seine ersten untergeordneten Aemtern, seine Verheirathung, Geburt seines Sohnes (Li, Pe-iü) und Tod seiner Mutter, Bestattung derselben und Trauer um diese. Seine Studien namentlich in der Musik. Seine angebliche Reise nach Yen.

Ueber Confucius Jugend wissen wir sehr wenig. Sein Vater starb, nachdem er geboren war nach dem Sse-ki; die Kia-iü sagen schon in seinem 3. Jahre und wurde beerdigt am Fang, einem Berge, nach d. Schol. in Yen-tscheu, 25 Li O. von Kio-feu-hien, im östlichen Lu, wie der Sse-ki sagt, von dem sein Ahn Fang-scho den Namen hatte, daher war Confucius zweifelhaft über seines Vaters Grab, das seine Mutter ihm verbarg.

Ueber seine Kindheit sagt der Sse-ki blos: als Confucius klein war, spielte er wie Kinder und gefiel sich darin beständig die Opfergefässe (Tsu-teu) aufzustellen und die Gebräuche zu üben. Hoai-nan-tseu im I-sse 86, 4, f. 38 hat die Notiz: Hiang-tho war 7 Jahre Confucius Lehrer (thsi sui wei Khung-tseu sse) und Confucius hörte auf seine Worte. Amiot p. p. 17—19 lässt seine Mutter seine Erziehung leiten, in seinem 7. Jahre ihn aber bei einem weisen Beamten oder Lehrer Phing-tschung mit Erfolg studieren, bis beim Tode Siang-kung's von Lu 542, wo alle Beamte bei dessen Beerdigung erscheinen mussten, dieser Unterricht (nach p. 405) auf kurze Zeit unterbrochen wurde. Ich habe die Quelle dieser Nachrichten bisher noch nirgends gefunden. Legge sagt: Die Legende nenne Ngan-phing-tschung, die sei aber zu verwerfen, da der Minister in Tshi war. Wenn die chronologische Tafel des I-sse sagt: im 15. Jahre richtete er seine Absichten auf das Studium, so wird diese Notiz auf Confucius Aeusserung im Lün-iü 2, 4 beruhen: "Im 15. Jahre wandte ich mich dem Studium zu; im 30. war mein Sinn fest darauf gerichtet; im 40. hatte ich keinen Zweifel mehr; im 50. verstand ich die Wege des Himmels und im 70. überschritten die Wünsche meines Herzens nicht die Grenzen." Schin-tseu im I-sse 86, 4, f. 20 sagt nur ganz im

Allgemeinen: als Khieu klein war, liebte er zu lernen, strengte sich an, den rechten Weg (Tao) zu vernehmen und erlangte so ein ausgedehntes' Wissen. Im Lün-iü 9, 6, 3 sagt Confucius: Als ich klein war, war ich in geringen Umständen (tsien), daher erwarb ich mir viele Geschicklichkeiten (ton eng), aber von so gemeinen Sachen, braucht davon der Weise viel? er braucht nicht viel.

Sein Schüler Lao (Tseu-kai) sagt §. 4: Confucius sagte: Da ich keine Anstellung hatte, (pu-schi) lernte ich (erwarb ich mir) Künste (i); vgl. i 7, 6, 4; 6, 6; 14, 3, 1. Die sechs freien Künste, die der junge Chinese lernte, waren Ceremonien, Musik, Bogenschiessen, Wagenlenken, Rechnen und Schreiben. Der Sse-ki f. 3 v. lässt ihn frühe in den Bräuchen bewandert sein und die 2 Söhne eines Grossen diese bei ihm studiren, Amiot f. 406 sagt schon in seinem 17. Jahre, aber das muss später gewesen sein; s. unten.

Ueber seine Anstellung in untergeordneten Aemtern in Lu, sagt der Sse-ki B. 47 f. 3 v.: In diesem Jahre starb Ki-wu-tseu; (Ki) Ping-tseu trat an-seine Stelle. Da Confucius arm und unangesehen war und heranwuchs, wurde er ein Beamter der Familie Ki. Er vermass das Korn gleichmässig, dann wurde er (Sse-tschi-li), Aufseher über die Weiden (tscho-fan), (Legge p. 60 sagt ohne Beleg wahrscheinlich im Jahre nach seiner Verheirathung.) Er hatte erst als Wei-li nur mit dem Einsammeln und der Vertheilung des Getreides zu thun und dann war er Inspektor der Felder und Heerden (Tien-tsching). So klein und unangesehen diese Aemter waren, so gewissenhaft suchte er sie zu verwalten. Es heisst bei Meng-tseu V. 2, 5, 4 als Confucius Magazin-Aufseher war (Wei-li), sagte er: halte ich meine Rechnungen in die Ordnung (kuai), so genügt das; als er Aufseher über den Park und Heerden (tsching-tien) war, sagte er: wenn die Ochsen und Schaafe wie das Grass aufschiessen, gross und fett sind, so genügt das. Wer in niedriger Stellung, setzt Meng-tseu hinzu, von hohen Dingen spricht, vergeht sich, wer aber an eines Mannes (Fürsten) Hofe ist, und die rechten Principien (Tao) nicht übt, muss erröthen.

Er heirathete nach dem Kia-iü f. 6 eine Tochter aus der Familie Kien, die Kien-kuang-schi, welche aus Sung stammte. Die chronologische Tafel des I-sse setzt seine Heirath nach dem Kia-iü C. 39 f. 6.

in sein 19. Jahr u. so Amiot p. 22 fg. 400 und 407 u. Legge. Im folgenden Jahre, dem 20. von Confucius, wurde von dieser ihm sein Sohn Li, mit dem Mannesnamen Pe-iü, geboren. Die Erklärung des Namens desselben bei Amiot ist aus dem Kia-iü. Als nämlich Pe-iü geboren wurde, soll Tschao-kung, der Fürst von Lu, zum Festmahle Confucius einen Karpfen (Li) geschenkt haben und Confucius, um des Fürsten Gabe zu ehren, seinem Sohne den Kindernamen (Ming) Karpfe (Li) und später den Mannesnamen (Tseu) Pe-iü, ältester Fisch, gegeben haben. Er setzt gleich hinzu: dieser Sohn des Confucius starb in seinem 50. Jahr (noch vor dem Vater). Von andern Kindern des Confucius ist nicht die Rede, doch hatte er nach Lün-iü 5, 1 wenigstens noch eine Tochter, die er an Kung-ye-tschhang verheirathete.

Confucius Mutter starb nach der chronologischen Tafel des I-sse, vgl. Amiot p. 29—34 und 407, kaum 40 Jahre alt, in seinem 24. Jahre, 528 nach Legge. Er begrub sie nach dem Sse-ki 47, f. 2. v. erst in U-fu an einer Durchfahrt, da er seines Vaters Grab, weil er noch klein war, als der starb, nicht wusste: die Leute von Tseu bemerkten aber seine grosse Sorgfalt bei der Beerdigung und belehrten ihn dann über das Grab seines Vaters und er bestattete sie hierauf gemeinsam wo der ruhte in Fang. Im Kia-iü Cap. 44 f. 27 geht vorher: als Confucius Mutter starb, wollte er sie gleich mit seinem Vater zusammen begraben. Die Alten beerdigten die Eltern nicht zusammen; sie konnten nicht ertragen, dass die früher Begrabenen wieder gesehen würden; aber das Lied sagt: die Todten haben eine gemeinsame Grube; von Tscheu-kung bis jetzt begräbt man sie zusammen. Die Leute in Wei haben die gemeinsame Beerdigung aufgegeben und Zwischenräume zwischen den Gräbern; die Leute in Lu begraben sie aber zusammen und das ist schöner, ich folge Lu und er begrub sie zusammen in Fang, dem ersten Aufenthalte der Familie Kung in Lu. Nun erhob sich aber eine andere schwierige Frage. Der Li-ki Tan-kung schang C. 3 f. 4 u. Kia-iü C. 44 f. 27 lässt ihn darüber zu sich sagen: ich habe gehört, dass die Alten ein Grab (Mu) machten, aber keinen Grabhügel (Fan). Da ich noch keinen festen Wohnsitz habe, (wörtlich als ein Mensch von O. S. W. N.) könnte ich nicht wissen (behalten), wo es ist, desshalb machte ich einen Erdhügel (Fung)von 4 Fuss Höhe, darüber. Confucius kehrte von der

Beerdigung früher zurück, als seine Schüler, die erst später nachkamen. Es regnete stark und der Grabhügel stürzte ein; sie besserten ihn aus. Als sie ankamen, fragte Confucius, warum kommt ihr so spät? sie erwiederten, in Fang sei der Grabhügel (seiner Eltern) eingestürzt. Confucius erwiederte nichts, aber 3 Tage flossen dicke Thränen und er sagte: ich habe gehört, die Alten schmückten die Gräber nicht so (er meinte, das Unglück sei geschehen, weil er gegen den Brauch verstossen habe). So weit der Li-ki l. c. Im Kia-iü und auch im Li-ki C. 3 f. 12 v. und daraus im I-sse 86, 1, f. 3 v. und auch im I-li Cap. Sang-fu 11 f. 44 sind noch mehrere Angaben und Anekdoten, welche sich auf diesen Todesfall seiner Mutter, die Trauer um sie, die Begräbniss-gebräuche, den Todtennamen und die Todtenopfer beziehen; wir werden aber wohl besser in der 4. Abtheilung darauf zurück kommen. Wegen der Trauer um seine Mutter musste er, wie das in China noch üblich ist, seine Stelle niederlegen und er widmete die vollen 3 Jahre der Trauer, (eigentlich nur 27 Monate) seinen Studien.

Nachdem Confucius das Todtenopfer Tsiang dargebracht hatte — das kleine wurde ein Jahr, das grosse im 25. Monate nach dem Tode dargebracht, — legte er die Trauerkleider ab. Den 5. Tag darnach, heisst es im Li-ki Cap. 3, f. 12 v. und Kia-iü Cap. 44, f. 27 v. vgl. Amiot p. 37, „spielte er die Laute (Kin), konnte aber den 5. Tag (vor Trauer) noch keine vollen Töne herausbringen; erst den 10. Tag (der Kia-iü setzt hinzu: nachdem das Opfer Schang vorbei war) brachte er volle Töne auf einer Orgel (Seng) hervor und sang dazu“. Wie Yang-hu Confucius condolirte, nachdem die kleine Trauer vorbei war, nach Kia-iü l. c. und Sse-ki 47 f. 2 v. s. unten S. 33. Die chronologische Tafel im I-sse lässt ihn nach Ablegung der Trauer in seinem 27. Jahre dann die Gebräuche studiren beim Fürsten von Than (Than-tseu) und sich auf der Laute (Kin) üben bei (einem berühmten Musiker) Sse-siang, nach Legge beides wenig glaublich. Der Tschhün-thsieu unter Tschao-kung Ao. 7 (524) sagt: Der Fürst (Tseu) von Than kam an den Hof (von Lu) und diskurirte nach Tso-kieu-ming Ao. 7 f. 9, S. B. 25, S. 76 fg., Kia-iü 16 f. 19 und Ma-tuan-lin 47 f. 1 über die wunderlieben Aemter-Namen, welche die alten Kaiser von Hoang-ti abwärts ihren Beamten gegeben; er wollte von Schao-hao, dem Nachfolger Hoang-ti's, abstammen.

Confucius, der davon gehört, soll ihm aufgewartet und von ihm gelernt und sich dann gegen die Menschen erklärt haben: Ich habe es gehört, wenn der Himmelssohn die Aemter vergessen hat, so lernt man sie bei den Barbaren der 4 Gegenden. Dieses Wort möchte ich glauben." Wir haben in u. Abh. Vf. u. Verwaltung des chin. Reiches unter der ersten D., a. d. Abh. d. Ak. X., 2., S. 481 die Nachricht schon als wenig verlässig bezeichnet; so auch Legge p. 63; Pauthier Journ. As. 1868 Ser. VI, T. 11, p. 381—92 hält die Angabe Tso-schi's indess für alt und glaubwürdig. Die Legendenschreiber haben dann daraus eine Reise des Confucius nach Than gemacht.

Was Sse-siang betrifft, so wird dieser Musiker im Lün-iü 18, 9, 5 erwähnt als Schläger des Klingstein's, (Khi-khing), den Confucius nach 14, 42, 1 in Wei spielte; es wird aber nicht gesagt, dass er Confucius Lehrer darin war. Nachdem der Sse-ki 47, 16 die letzte Stelle des Lün-iü ausgezogen, mit Weglassung der Worte „in Wei" fährt er fort, Confucius lernte die Trommel (Ku) und Laute (Kin) bei Sse-siang-tseu, wozu der Schol. bemerkt: es sei derselbe, der in der ersten Stelle des Lün-iü erwähnt werde. Der Sse-ki hat dann eine Unterhaltung des Confucius mit ihm, die, aber mit bedeutenden Abweichungen, auch im Kia-iü K. 3 cap. 35 f. 25 fg. und ausgeschmückt b. Amiot. p. 42 u. 409. Das ganze Kapitel über Musik s. unten.

Amiot p. 39 und 408 setzt in Confucius 27. Jahr, 525 v. Chr. noch eine Gesandtschaft des Fürsten von Yen in Pe-tschi-li an Confucius; dieser wünschte von ihm zu erfahren, wie er sich zu benehmen habe, um gut und leicht zu regieren. Confucius soll erwiedert haben, er kenne ihn und sein Volk nicht, und könne ihm nur mittheilen, was in diesem oder jenem Falle die alten Fürsten thaten. Er soll dann das folgende Jahr sich selbst dahin begeben, die Gesetze und Sitten da reformirt und die Bräuche (Li) von Lu daselbst eingeführt haben. Ich weiss nicht, woher Amiot diese Nachrichten entnommen haben will und finde keinen Beleg dafür. Auch die chronologische Tafel des I-sse enthält unter diesen Jahren nichts der Art. Ist dies etwa seine obige angebliche Reise nach Than?

Amiot p. 96, und 413 spricht noch von einer Reise des Confucius in seinem 45. Jahre (507) nach Tschin; ich finde indess keine solche erwähnt, nur Khung-tschung-tseu im I-sse 86, 1, f. 17 erwähnt seines Gespräches mit Tschin Hoei-kung, der 533—505 regierte, aber Amiot S. 333--336 und 422 setzt diese Geschichte viel später Ao. 490 Ao. 62.

Der Kia-iü Cap. 41 f. 8 v., auch der Tso-tschuen Tschao-kung Ao. 7 f. 45, S. B. B. 21, S. 179—181, vgl. mit Sse-ki B. 47 f. 3, erwähnen wie Confucius früh die Bräuche studirt hatte und deshalb be-

fragt wurde. Der Tso-schi erzählt: Der Fürst (von Lu Tschao-kung) kam 17 Jahre vorher zurück aus Tshu und Meng Hi-tseu, der 1. Minister, der ihn begleitet hatte, kränkte sich sehr, dass er nicht im Stande gewesen, die Bräuche zu beobachten. Er trachtete sie zu lernen; war Jemand, der die Gebräuche verstand, so richtete er sich nach ihm. Als er sterben sollte (diess war aber erst unter Tschao-kung Ao. 24 (517) in Confucius 34. Jahre) berief er die Grossen des Reiches und sprach: die Gebräuche sind die Seitenbalken (Kan) der Menschen; ohne die Gebräuche lassen sich die Endbalken nicht aufstellen. Ich habe gehört, es gibt einen darin bewanderten Mann, Namens Khung Khieu, er gehört zu den Nachkommen eines höchstweisen Mannes, dessen Linie in Sung vernichtet wurde (nun folgt die Stelle über die Ahnen des Confucius, die wir schon S. 17 mitgetheilt haben.) Sang-sün-ho, d. i. Meng-hi-tseu, pflegte zu sagen: die höchst weisen Menschen mit glänzender Tugend, die in ihrer Generation ihren Platz nicht finden, haben gewiss unter ihren Nachkommen ausgezeichnete Menschen, ein solcher wird Confucius sein. — Wenn ich mein Ende erreicht haben werde, müsst ihr meine Söhne(Yüe und Ho-ki) zu dem Meister bringen; man heisse sie ihm dienen und von ihm die Gebräuche lernen, damit sie ihre Würde behaupten, desshalb dienten Meng-i-tseu (d. i. Ho-ki) und King-scho (d. i. Yüe) — vom südlichen Pallaste, den er später bewohnte, Nan-kung King-scho genannt, — Confucius als ihrem Lehrer. Confucius sagte: wer seine Fehler verbessern kann, ist ein Weiser. Im Gedichte heisst es: „als Muster dient wohl mit Recht der Weise", Meng-hi-tseu lässt sich jedenfalls zum Muster nehmen.

Der Kia-iü Cap. 41, f. 8 v., erzählt die Sache so: als Nan-yung-yüe (sic) und Tschung-sün Ho-ki die Trauer (für ihren Vater (Meng) Hi-tseu nach den Schol.) ablegten, standen sie noch ausserhalb (fern) von Tschao-kung und hatten von ihm kein Mandat (keine Stelle); Khi-sün war damals Minister. Als Ting-kung (509) den Thron bestieg, gab er ihnen eine Anstellung; sie entschuldigten sich aber und sagten: früher (unter Meng-hi-tseu) sei die Anstellung unterblieben; der sagte: die Bräuche seien der Menschen Seitenbalken; ohne Bräuche könne das Haus nicht bestehen und einem anvertraut werden (tscho). Der Alte habe den beiden Beamten (Dienern) befohlen Confucius zu dienen und unter ihm die Bräuche zu lernen, um ihre Würde zu befestigen. Der Fürst billigte es und die beiden Söhne studirten unter Confucius. Confucius sagte: wer seine Fehler verbessern kann, ist ein Weiser, das Lied sagt: „Der Weise dient als Muster und Regel"; Meng-hi-tseu kann als Muster und Regel gelten. Der Kia-iü führt dann noch eine Stelle aus dem Schi-king Ta-ya (B. 3) an. Der Sse-ki B. 47, f. 3 und so Amiot p. 406, der auch auf diese Geschichte anspielt, scheint weniger correkt. Es heisst da: im 17. Jahre des Confucius erkrankte der

Ta-fu von Lu Meng Hi-tseu und starb. Er ermahnte (kiai) seinen Erben I-tseu und sagte: Confucius ist ein Nachkomme heiliger Männer, die in Sung erloschen sind. (Nun folgt die Genealogie.) Jetzt liebt Confucius, obwohl an Jahren jung, die Bräuche und durchdringt sie; wenn ich gestorben bin nehmt ihn zum Lehrer. Nachdem er gestorben war, ging dann I-tseu mit einem Manne aus Lu Nan-kung King-scho, von ihm die Bräuche zu lernen. In dem Jahre, schliesst er, starb Khi Wu-tseu und sein Sohn Ping-tseu trat an seine Stelle. Dies war aber nach Sse-ki K. 33 f. 17 v. unter Tschao-kung Ao. 7 (535). — Wir brauchen die Abweichungen vom vorigen nicht hervor zu heben; der Schol. bemerkt: Hi-tseu starb erst im 24. Jahre Tschao-kung's, da Confucius 34 Jahre alt war, die Zeitangabe muss also unrichtig sein. Nan-kung King-scho wird auch im Kia-iü Cap. 39 f. 6, Cap. 11, 18 f, 17 und 42 f. 17 erwähnt.

5. Confucius Besuch in Tscheu und Zusammenkommen mit Lao-tseu.

Confucius Besuch in Tscheu wird von Allen, im Sse-ki B. 47, f. 4, Kia-iü Cap. Kuan Tscheu, sein Besuch in Tscheu, 11, f. 1—3, im I-sse 86, 1 f. 4—6 und von Amiot p. 58—75 und 355—359 erzählt, aber wegen der Zeit, wann er vor sich ging, findet keine Uebereinstimmung statt. Amiot lässt ihn zweimal Tscheu besuchen, zuerst in seinem 34. und 35. Jahre (518 und 517 v. Chr.) und dann nochmals in seinem 64. (488 v. Chr.), durch Tso-kieu-ming veranlasst. Ich finde aber für diese Annahme gar keinen Beleg; nur das Gespräch des Confucius mit Lao-tseu bei Tschuang-tseu, B. 3 Thien-yün f. 57 und 59, auch bei Julien Tao-te-king p. XXVIII, wo Confucius dem Lao-tseu sagt, dass er den Schi-king, den Li-ki, den Yo-ki und den I-king geordnet und den Tschhün-thsieu verfasst habe, (s. S. 32) was erst in seinem Alter geschah, wiese auf eine spätere Zeit hin, und der Scholiast des Sse-ki B. 47, f. 4 bemerkt, dass Tschuang-tseu sage, dass Confucius in seinem 51. Jahre den Lao-tan (tseu) besucht habe; im 17. Jahre könne es nicht gewesen sein. Bei der Unsicherheit der chronologischen Bestimmung scheint uns nichts übrig zu bleiben, als nur die Sache im Auge zu behalten und die Zeitbestimmung in der Schwebe zu lassen.

Der Sse-ki f. 4 gibt den Anlass zur Reise so an: Nan-kung King-scho — (einer der 2 Söhne des Ta-fu (Grossen) Meng Hi-tseu, mit dem Confucius, wie eben erzählt, in Verbindung gekommen) — sagte zu Lu's Fürsten, ich bitte mit Confucius nach Tscheu gehen zu dürfen. Lu's Fürst gab ihm einen Wagen mit 2 Pferden und einen Diener (Schu-tseu) mit; sie gingen nun nach Tscheu, Confucius fragte nach den Gebräuchen, besuchte Lao-tseu u. s. w.

Die Residenz des damaligen Kaisers King-wang war in Lo, jetzt Ho-nan-fu in Ho-nan. Confucius hatte aber keinen Verkehr mit dem Hofe oder einem der Minister da.

Der Kia-iü 11 f. 1 schmückt diess etwas mehr aus. Da heisst es: Confucius sagte zu Nan-kung King-scho (Meng Hi-tseu's Sohn): ich habe gehört, dass Lao-tan ein tiefer Kenner des Alterthums ist, die Quelle der Bräuche und der Musik durchdringt und den rechten Weg und die Tugend klar einsieht, dann ist er mein Lehrer und ich will daher zu ihm gehen. Der erwiederte, er wolle mit dem Fürsten von Lu sprechen, erzählte ihm nun von Confucius Geschlecht — was oben S. 17 schon ausgehoben ist, — wie er besonders die Gebräuche (Li) studirt habe und nun Tscheu besuchen wolle, um die Anordnungen der früheren Kaiser zu ersehen, die Grundlage der Gebräuche und Musik zu erforschen, er bat mit ihm gehen zu dürfen. Der Fürst habe ihm dann einen Wagen mit zwei Pferden und einen Diener, zu dem Zwecke gegeben und nun sei Confucius mit King-scho nach Tscheu gegangen, um Lao-tan nach den Gebräuchen zu fragen, bei Tschang-hung, einem Ta-fu in Lu, die Musik zu studiren und die Ceremonien beim Opfer Kiao und die Anordnung im Ming-tang zu untersuchen.

Confucius Besuch bei Lao-tseu, bei Tschang-hung und im Ming-tang, werden die Gegenstände sein, auf die wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben. Der erstere ist besonders wichtig; Legge p. 65 meint aber, wir hätten keinen zuverlässigen Bericht über ihre Unterhaltungen. Julien in der Einleitung zum Tao-te-king p. XIX. hat nur die Stelle aus dem Sse-ki B. 63 f. 1 v.: Confucius ging nach Tscheu, Lao-tseu über die Gebräuche zu befragen (Lao-tseu scheint aber nach solchen alten Einrichtungen nicht viel gefragt zu haben) und erwiederte: „Die Menschen, von welchen du sprichst sind todt und ihre Gebeine sind längst vermodert (Hiao, wie faules Holz); blos ihre Reden (Yen, Maximen) sind noch übrig. Wenn der Weise die (rechte) Zeit trifft, steigt er empor (erlangt er Aemter und Ehren); trifft er nicht seine Zeit, so schweift er umher, wie die (Wüstenpflanze) Pung (die der Wind umher treibt.)“ Ich habe gehört, ein guter Kaufmann verbirgt sorgfältig seine Reichthümer, als ob er leer (arm an Gütern) wäre; der Weise von vollendeter Tugend thut äusserlich wie ein Stumpfsinniger (Yü); lass' ab von dem hochfliegenden Geiste, von den vielen Wünschen, entsage dem glänzenden Aeusssern und den tiefen (ehrgeizigen) Absichten, das ist Alles was ich dir sagen kann“. Als Confucius wegging, sagte er zu seinen Schülern: „von den Vögeln weiss ich, wie sie fliegen, von den Fischen weiss ich, wie sie schwimmen können, von dem Wilde weiss ich, wie es laufen kann; die Laufenden kann man in Netzen und Schlingen

fangen; die Schwimmenden kann man mit der Leine (Angel) fangen; die Fliegenden kann man mit Pfeilen schiessen, aber den Drachen weiss ich nicht zu fangen; er fährt auf dem Winde und den Wolken daher, er steigt auf gen Himmel, ich habe am heutigen Tage Lao-tseu gesehen; er ist wie der Drache". P. Amiot p. 69 verwässert dies.

Eine zweite Stelle ist noch im Sse-ki B. 47 f. 4 Khung-tseu schi-kia: Confucius ging nach Tscheu, Lao-tseu über die Gebräuche zu befragen. Er besuchte Lao-tseu, Lao-tseu gab ihm nachher das Geleite, als er Tscheu verliess und sagte, ich habe gehört: der Reiche und Geehrte geleitet die Menschen mit Geschenken; der humane Mann (Jin) geleitet sie mit Worten (Yen, einem Spruche, oder einer Maxime). Ich vermag nichts durch Reichthum und Ehren, aber nehme den Ruf eines humanen Mannes in Anspruch; ich gebe dir daher einen Spruch mit auf den Weg und sage dir: der Verständige und Einsichtsvolle forscht tief bis nahe zum Tode; wer die Menschen zu befragen liebt, der unterscheidet tief das Weite und Grosse (Kung, Ta); wer seine Person in Gefahr bringen will, der liebt der Menschen Fehler kund zu geben; wer des Menschen Sohn (Kind) ist, schreibt nicht sich die Verdienste zu, sondern seinen Eltern (Wu i yeu ki); wer eines Menschen Unterthan (Diener) ist, der gibt nichts auf sich; hört der Fürst auf ihn, so dient er ihm, braucht er ihn nicht, so geht er fort. Der Kia-iü Cap. 11, f. 1, v. hat diese Stelle mit einigen Varianten und daraus der I-sse 86, 1 f. 4 v.; auch der Ming-sin-pao-kien Cap. 10, f. 26 v. hat diese Sprüche Lao-tseu's aufgenommen, Amiot und Julien aber nicht; sie sind indess für die Charakteristik des Lao-tseu bezeichnender, als für Confucius.

Julien p. XXVII. gibt dafür noch eine Stelle aus Ko-hong (350 n. Chr.) nach Tschuang-tseu B. 3 Cap. Thien-yün f. 57: Confucius ging Lao-tseu über die Gebräuche zu befragen und sandte seinen Schüler Tseu-kung voraus. Lao-tseu sagte ihm: euer Lehrer nennt sich Khieu (Meu), wenn er mir 3 Jahre gefolgt ist, kann ich ihn unterweisen. Als Confucius dann vor Lao-tseu erschien, sagte er ihm — was oben S. 30 aus der ersten Stelle des Sse-ki angeführt ist. Da Confucius mit Lesen beschäftigt war und Lao-tseu das sah, fragte er ihn, welches Buch er lese? Confucius sagte: es ist der I-king; die heiligen Männer des Alterthumes lasen ihn auch. Die heiligen Männer, erwiederte Lao-tseu, konnten ihn lesen, aber in welcher Absicht liesest du ihn? welches ist der Grundgedanke des Buchs? Der resumirt sich, sagte Confucius, in Humanität und Recht. Gerechtigkeit und Humanität, erwiederte Lao-tseu, sind heutigen Tages nichts als leere Worte, dienen nur die Grausamkeit zu maskiren, beunruhigen das Herz des Menschen und die Unordnung war nie grösser. Indess die Taube badet sich nicht täglich, um weis zu sein; der Rabe färbt sich nicht täglich, um schwarz zu sein; der Himmel ist von Natur hoch; die Erde von Natur

dicht; Sonne und Mond glänzen von Natur; die Planeten und Sterne sind von Natur an ihren festen Platz gereihet; Pflanzen und Bäume von Natur in Gattungen abgetheilt; darum wenn du Meister den Tao kultivirst, mit ganzer Seele zu ihm hinstrebst, wirst du selbst zu ihm gelangen. Wozu dienen Humanität und Gerechtigkeit? du scheinst mir einem Manne zu gleichen, der die Trommel schlägt, um ein verlaufenes Schaaf zu suchen. Besitzest du den Tao? Fragte Lao-tseu den Confucius. — Ich suchte ihn seit 20 Jahren und kann ihn nicht finden. — Wenn der Tao, sagte Lao-tseu, dem Menschen dargebracht werden könnte, würde es keinen geben, der ihn nicht seinen Brüdern verkündete; wenn er dem Menschen überliefert werden könnte, so würde es keinen geben, der ihn seinen Kindern nicht überlieferte. Warum kannst du ihn denn nicht erlangen? der Grund ist, weil du unfähig bist, ihm im Grunde deines Herzens ein Asyl zu bereiten. Ich habe, sagte Confucius, den Schi-king, den Schu-king, den Li-ki, den Yo-ki und den I-king geordnet, den Tschhün-thsieu verfasst; ich habe die Maximen der alten Kaiser gelesen; ich habe die schönen Handlungen der Weisen in's Licht gestellt, und keiner hat mich brauchen (anstellen) wollen; ich sehe es ist schwer, die Menschen zu überzeugen. Die 6 freien Künste, erwiederte, Lao-tseu, sind ein altes Erbtheil der früheren Kaiser; das womit du dich beschäftigst, beruht nur auf verjährten Beispielen und du thust nichts, als die alten Pfade der Vergangenheit betreten, ohne etwas Neues hervorzubringen [1])."

Nachdem Confucius zu seinen Schülern zurückgekehrt war, sprach er 3 Tage lang kein einziges Wort. Tseu-kung betroffen, fragte ihn nach der Ursache. Wenn ich einen Menschen sehe, sagte Confucius, der sich seiner Gedanken bediene, um mir wie ein fliegender Vogel zu entschlüpfen, so bediene ich mich der meinigen, wie eines Bogens, der mit einem Pfeile bewaffnet ist, um ihn zu treffen, und ich verfehle nie ihn zu erreichen und seiner Herr zu werden. Wenn ich einen Menschen seiner Gedanken sich bedienen sehe, um mir wie ein flüchtiger Hirsch zu entschlüpfen, so bediene ich mich der meinigen, wie ein Jagdhund, um ihn zu verfolgen und ich verfehle nie ihn zu fassen und niederzuwerfen. Wenn ich einen Menschen sich seines Gedankens bedienen sehe, um mir zu entschlüpfen wie der Fisch in die Tiefe, so bediene ich mich der meinigen, wie einer Angel, und ermangle nie, ihn zu fangen und in meine Gewalt zu bekommen. Aber den Drachen, der sich in die Wolken und Lüfte erhebt, vermag ich nicht zu erreichen. Heute habe ich Lao-tseu gesehen; er ist wie der Drache; bei seiner Stimme blieb mein Mund wie aufgesperrt und ich vermochte ihn nicht zu schliessen; meine Zunge trat vor Staunen heraus und ich vermochte sie nicht zurückzuziehen, mein Geist wurde verwirrt und konnte seine erste Ruhe nicht wieder erlangen". Wir haben diese Stelle ausführlich mitgetheilt, um an einem Beispiele zu zeigen, wie die Späteren frühere Aussprüche erweitert haben: denn die letzte Stelle ist offenbar nur eine Amplification der oben angeführten des Sse-ki.

Diess ist Alles [2]), was über die Zusammenkunft der beiden merkwürdigen Männer uns etwa Sicheres überliefert ist. Ich dachte noch im I-sse

---

[1]) Der Kia-iü Cap. 11, f. 2 v. hat noch ein Gespräch, wo es heisst: Confucius besuchte Lao-tan, befragte ihn und sagte: Der Tao ist jetzt schwer zu üben. Ich wähle (pi) zu erreichen den Tao und jetzt vertraue ich (wei) der Sache (tschi) und suche die Fürsten (dieser) Zeit auf, aber man nimmt ihn nicht an. Der Tao ist jetzt schwer zu üben. Lao-tseu sagte: Der Redner ermangelte der Unterscheidung (pien), der Hörende regele sich, das Wissen auszudrücken. Wenn beides da ist, kann der Tao nicht vergessen werden.

[2]) Der Kia-iü Cap. 12, f. 6 v. hat noch ein Urtheil des Confucius über Lao-lai-tseu; der I-sse 95, 1 f. 4 hat dafür irrig Lao-tseu. Liü-schi's Tschhün-tshieu im I-sse B. 146 Schang f. 8 hat nur: Khung-tseu studirte unter Lao-tan.

B. 83 Lao-tseu Tao-kiao, d. i. die Lehre Lao-tseu's vom Tao, vielleicht etwas weiteres zu finden, aber nach der Notiz aus dem Sse-ki B. 63 und den Legenden aus dem Schin-sien-tschuen, d. i. der Ueberlieferung von heiligen Einsiedlern, vgl. Julien p. XXIV und XXVI gibt er nur den ganzen Text des Tao-te-king mit einigen Parallelstellen von Anhängern desselben und noch einige Stellen aus Tschuang-tseu, Lie-tseu u. s. w., die nur für Lao-tseu'sLeben etwa von Wichtigkeit sind. Der Gegensatz zwischen beiden berühmten Männern, wonach Confucius nur in der Gegenwart lebte, am Leben der Gegenwart Theil nehmen, und sie nur nach den weisen Satzungen des Alterthum's wieder restauriren wollte, während Lao-tseu offenbar missmuthig aus dem Treiben der Welt sich zurückzog, das Studium des Alterthum's gering achtete, und auf die Einfachheit des ursprünglichen Menschen zurückging, spricht sich schon in obigen Fragmenten von Gesprächen zwischen beiden ziemlich deutlich aus; mehr über diesen Gegensatz können wir aber erst dann sagen, wenn wir Confucius System genauer kennen gelernt haben werden.

Auffallend ist, dass während Lao-tseu nach diesen Gesprächen und auch nach dem Tao-te-kung von solchen Forschungen über das Alterthum nichts wissen will, Confucius gerade zu ihm hingeht, um über alte Gebräuche (Li) sich bei ihm zu unterrichten. Hatte er früher diese Sachen betrieben, und war später ihrer überdrüssig geworden? Er war nach dem Sse-ki, vgl. Julien p. XIX, Vorsteher des Archiv's am Kaiserhofe der Tscheu. Wenn dieses, so begriffe es sich, wie im I-sse B. 85, 3, f. 28 nach dem Sin-siü und Han-schi Wai-tschuen Tseu-hia sagen kann: Tschung-ni (Confucius) lernte von Lao-tan und wie im Li-ki, z. B. Cap. Tseng-tseu wen Cap. 7, f. 25, 23 v., 11 v. u. 12 bei den Fragen über Beerdigung und Trauer Lao-tan von Confucius als Autorität angeführt werden kann und ähnlich bei Khung Tschung-tseu, auch im I-sse 86, 4 f. 28 u. b. Tschuang-tseu ib. f. 42 v., so auch im Li-ki C. 7 f. 26 v., vgl. mit Kia-iü 43 f. 23 v., dessgl. über Pe-kin von Lu im Kia-iü 43 f. 22 v.; s. m. Abh. 4. Doch will im Kia-iü Cap. 24, f. 1 Confucius von Lao-tan auch gehört haben, was er da über die 5 Kaiser (U-ti) als Vorsteher der 5 Elemente (U-hing) sagt und ebenso Cap. 25, f. 5 v., was er dort philosophirt. Da er aber dort schon das Buch von den Bergen (Schan-schu), d. i. wie Bazin Nouv. Journ. As. 1839. 3, Ser. 8, p. 356 meint, das Buch

Schan-hai-king citirt, wird dies wohl aus dem unechten Lao-tseu sein. S. m. Abh. über die Quellen zum Leben des Confucius S. 12 und 26.

Was Amiot p. 62 fg. über Confucius Besuch bei Tschang-hoang sagt, ist aus Khung Tschung-tseu im I-sse 86, 1 f. 4 v.: „Der Meister (Confucius), da er nach Tscheu gegangen war, besuchte dann Tschang-hoang. Als er weggegangen war, sagte dieser zu Lie-wang-kung (einem Grossen am Kaiserhofe); ich habe Khung Tschung-ni (Confucius) gesehen; er hat das Aeussere eines heiligen Mannes, Augen wie der (Hoang-) ho, eine Stirn wie ein Drache (oder hoher Hügel, lung), das Ansehen des (alten Kaisers) Hoang-ti, einen verzierten Oberarm, den Rücken einer Schildkröte; er ist 9′ 6″ (nach dem Masse der Tscheu, das ist nach Amiot 6′ 7″) gross, hat (des alten Kaisers Tsching-) thang Gestalt; seine Worte preisen die früheren weisen Könige; er ist nachgiebig, fragt viel, um sich zu unterrichten, und sucht den Wandel der alten, heiligen Männer wiederherzustellen. Lieu-tseu sagte, wenn jetzt das Haus Tscheu vergeht und die Vasallen-Fürsten mit Gewalt einander bekämpfen, was wird dann Khung Khieu (Confucius) ohne Rang und Amt als Heiliger überliefern? Tschang-hoang sagte, wenn Yao's, Schün's, Wen- und Wu-wang's Weg (Lehre, Tao) verfallen, wenn die Bräuche (Li) und die Musik zusammenstürzen und vergehen, und ihre Einrichtungen vergangen sind, wird er sie erhalten. Als der Meister das hörte, sagte er: wie kann ich ein solches Lob ansprechen (wagen), ich liebe bloss die Bräuche (Li) und die Musik.“

Confucius Besuch im Ming-tang, wörtlich der lichten Halle [1]), bei Amiot p. 63 fg. 355 und 443 fg. mit 2 Abbildungen, angeblich bei seinem 2. Besuche im Kaiserlande der Tscheu (Ao. 488 A. aet. 64) auf Einladung Tso-kieu-ming's, findet sich nur im Kia-iü Cap. 11 f. 2 und daraus auch im I-sse 86, 1 f. 5.

---

[1]) Amiot p. 63 fg. phantasirt wieder, wenn er übersetzt: der Tempel des Lichts oder dessen der das Licht geschaffen habe; es ist nur von einem Ahnentempel der Tscheu die Rede. S. Li-ki Cap. Ming-tang-wei Cap. 14, Cap. Yo-ki 19, f. 36 (16 p. 107) und Cap. Tsi-i 24 (19, T. p. 60, 124), Tscheu-li B. 43 f. 30 und m. Abh. über die Religion und den Cultus der alten Chinesen II S. 52 und 54. Sie dienten auch zu Audienzen der Kaiser und es gab daher solche auch in einzelnen Reichen für die Visitationsreisen der Kaiser; s. Meng-tseu I, 2, 5, 1, 2.

Es heisst da: er besuchte den Ming-tang und sah da 4 Thore und an einer Mauer die Bildnisse (Siang, der alten Kaiser) Yao, Schün, Kie und Tscheu und jeder von diesen soll das gute oder schlechte Aussehen gehabt haben, welches seinem Thun und Unterlassen entsprach. Auch war da angeblich ein Gemälde von Tscheu-kung, Minister(oder Stütze, Siang) von Tsching-wang, wie er ihn auf dem Arme trug, in der Hand die Axt (fu) und den Schirm (J), das Gesicht nach Süden gewandt, als er zur Cour die Vasallen-Fürsten (Tschu-heu) empfing, vgl Li-ki Ming-tang-wei Cap. 14 zu Anfange. Confucius ging umher und es (diess Gemälde) betrachtend, sagte er zu seinem Gefolge, diess ist der wahre Tscheu-kung, ein klarer Spiegel, aus dem man seine Gestalt und Thun (hing wang) ersehen kann u. s. w.) Diese Erzählung bei Amiot S. 355 mit Abbildung. Amiot amplicirt sie aber sehr, ich weis nicht auf welche Autorität hin.

Confucius besuchte dann auch noch den Ahnentempel (Miao) des Urahnen der D. Tscheu (Thai-tsu) Heu-tsi. Vor der Treppe, rechts von der Halle (Thang) des Miao stand (vgl. die Abbildung bei Amiot p. 358) ein metallener Mann (Kin-jin, d. h. die metallene Statue eines Mannes), dessen Mund mit 3 Nadeln verschlossen war. Sein Rücken hatte eine Inschrift, die besagte: „Im Alterthume waren die Menschen sehr sorgsam in ihren Reden. Hütet euch wohl, redet nicht viel; viele Worte werden verderblich. Seid nicht vielgeschäftig; Vielgeschäftigkeit macht nur Verdruss (hoan). Hütet euch vor Ruhe und Freude, damit nicht Pein nachfolge. Redet nicht was verletzt; das Unglück wird sonst bald zunehmen. Sagt nicht was schadet; das Unglück wird bald gross. Sprecht nicht: man hört es nicht; die Geister sehen es. Ein lange verborgenes Feuer wird nicht gelöscht; ein hellaufloderndes Feuer löscht man leicht. Mehrere Bäche vereint bilden am Ende einen Kiang und einen (Hoang-) ho. (Mehrere) Seidenfaden (vereint) reissen nicht; man kann daraus Netze machen. Zarte Bäume haben keine tiefen Wurzeln, man kann sie noch leicht ausreissen; es bedarf aber des Spatens, wenn man sie gross werden lässt. Wahrhaftigkeit (Tsching) kann die Wurzel der Sorgfalt und des Glückes heissen. Der Mund ist die Pforte, von der Verwundung und Unglück ausgeht. Der Starke (Kiang) und Kräftige erreicht nicht seinen (natürlichen) Tod. Wer andere zu überwinden liebt, trifft (findet) gewiss seinen Gegner. Räuber (oder Diebe) hassen ihren Herrn; der gemeine Mann hasst seinen Obern. Der Weise weiss, dass er im Reiche nicht der Obere sein kann, drum weiss er in niedriger Stellung, dass er nicht der Vordere sein (voranstehen) kann. Darum folgt er dem Mitleidigen, Ehrfurchtsvollen, Tugendhaften; die lassen die Menschen sie verehren, von dem untern Volke übertrifft sie keiner, alle eilen ihm nach. Ich allein bewahre dies; wenn alle Menschen es bezweifeln, so folge ich allein ihnen nicht Inwendig verberge ich mein Wissen und zeige nicht dem Menschen mein Talent. Obwohl ich geehrt und hochgestellt bin, schaden die Menschen mir nicht. Wer vermag das so? Der Kiang und das Meer, obwohl sie so voll sind, nehmen doch die hundert Flüsse auf ohne überzutreten. Der Himmelsweg kennt keine Verwandten (tsin) und zeigt seine Macht. Ihr Leute da unten, scheuet dies.“

Nachdem Confucius diese Charaktere gelesen hatte, sagte er zu seinen Schülern: Kinder (Siao-tseu) merkt euch diese; wer diese Worte versteht, hat die Hauptsache und die Mitte und das Rechte, dem er folgen kann und citirt dann noch eine Stelle des Schi-king dazu. Legge p. 66, der dies nur kurz anführt, scheint die Inschrift für ächt zu halten.

Die Chinesen pflegen allerdings noch jetzt, wie schon vor Alters, allerlei moralische Inschriften auf Dreifüssen u. s. w. einzugraben; nach dem Ta-hio C. 2, 1 hatte Tsching-thang an seiner Badewanne (puan) den Spruch eingegraben, sich täglich zu erneuen und Tseu-tschang, ein Schüler des Confucius, schrieb nach Lün-iü 15, 5, 4 einen Ausspruch des Confucius auf seinen Gürtel, indessen ist es wohl sehr zweifelhaft, ob eine solche Statue mit diesen Inschriften vor dem Ahnensaale Heu-tsi's zu Confucius Zeiten gestanden hat und ebensowenig sind Gemälde und Abbildungen der alten Kaiser im Ming-tang wahrscheinlich, da solche den alten Chinesen durchaus fremd waren, indem der Verstorbene beim Ahnendienste nur durch ein Kind, gewöhnlich den Enkel des

Verstorbenen, dargestellt wurde. S. m. Abh. über die Religion und den Cultus der alten Chinesen II. S. 98 und m. Abh. über die Quellen zum Leben des Confucius S. 17; dergleichen kann wohl erst nach Einführung des Budhaismus erfunden sein, obwohl eine Abbildung oder ein Portrait von einer Person, wie namentlich vom Minister Fu-yue, schon unter der 2. Dynastie unter Wu-ting (1324—1266) im Schu-king Cap. Yue-ming IV, 8, 1 vorkommt. Wir haben die Inschrift aber angeführt, da in Spruchsammlungen, wie im Ming-sin-pao-kien Cap 7, 60, f. 14 v. diese Sprüche, als von Tscheu-kung herrührend, der Jugend noch eingeprägt werden.

Amiot p. 70 fg. setzt noch in diese Zeit von Confucius Aufenthalt in Tscheu Confucius Unterhaltung mit Tseu-kung, als er das fliessende Wasser betrachtete, bemerkt aber selbst, dass Andere diese Anekdote während seines Aufenthaltes in seinem Vaterlande Lu ansetzen. Die Anekdote hat der Kia-iü Cap. 9, f. 23 und Siün-tseu im I-sse 95, 2 f. 12 ganz ebenso, aber keiner setzt sie während Confucius Aufenthaltes in Tscheu. Die Anekdote von dem Brunnen, und dem weidenen Zieheimer, welche Amiot S. 72 — 75 noch in die Zeit während seines Aufenthaltes in Tscheu setzt, habe ich noch gar nicht gefunden.

5. Confucius erste Bekanntschaft mit King-kung von Thsi in Lu, seine Reise nach Thsi, sein Aufenthalt daselbst und Verkehr mit dem dortigen Fürsten King-kung[1]).

Nach Amiot's chronologischer Tafel p. 409 fg. geht Confucius in seinem 31. Jahre (521), vom Fürsten von Thsi eingeladen, nach Thsi, hält sich da bis in sein 33. Jahr (519) auf, geht dann von hier in seinem 34. Jahre(518) nach Tscheu, wo er in seinem 35. Jahre (517) bleibt, kehrt dann im 36. Jahre (516) von da nach Thsi zurück, hört hier die Musik Schün's und kommt in seinem 37. Jahre (515) in sein Vaterland Lu zurück, wo er 10 Jahre bleibt. Später lässt Amiot p. 413 in seinem 46. Jahr (506) auf seiner Reise nach dem Thai-schan ihn nochmals nach Thsi kommen. Dies stimmt nicht ganz mit der chronologischen Tabelle im I-sse; nach dieser kommt er im 31. Jahre nach Thsi, bleibt da im 32, geht im 34. nach Tscheu, kehrt aber von da nach Lu zurück, geht in seinem 35 wieder nach Thsi, ist da in seinem 36 und hört die Musik Schao und kehrt in seinem 37 nach Lu zurück; von einer 3. Reise im 46. Jahre, die Amiot hat, weis die chronologische Tafel nichts. Nach Legge p. 63 und 67 war Confucius nur einmal in Thsi an 2 Jahre 516 und 515; Kiang-yung widerlege die gegentheiligen Angaben[2]). Nach dem Sse-ki B. 47 f. 4 v. geht Confucius von Tscheu zunächst nach Lu zurück. — Um diese Zeit, sagt er, war Tsin's Fürst Ping-kung ausschweifend (531) und die 6 Minister (King) dort usurpirten die Gewalt (vgl. Pfitzmaier Geschichte von

---

[1]) Vgl. Sse-ki B. 47 f. 4 v. u. I-sse B. 86, 1, 6—8 Ti-thsi.

[2]) Meng-tseu V, 2, 4, 6 sagt Confucius blieb (in keinem Staate) volle 3 Jahre und giebt den Grund an, allein auf diese so allgemeine Behauptung ist auch nicht sicher zu bauen.

Tschao S. 9) und schlugen im Osten die Tschu-heu. Thsu's Fürst Ling-wang war in den Waffen mächtig. Thsi war gross und Lu nahe, Lu klein und schwach; stützte er sich auf Thsu, so zürnte Tsin; stützte es sich auf Tsin, so kam Thsu und griff es an und es war nicht vorbereiteit gegen Thsi. Thsi's Heer fiel in Lu ein.

Unter Lu's (Fürsten) Tschao-kung, da Confucius 30 Jahre alt war, kam Thsi's Fürst King-kung mit Ngan-yng nach Lu) und hier soll die erste Unterhaltung dieses Fürsten mit Confucius stattgefunden haben. King-kung fragte nach dem Kia-iü Cap. 13, f. 9 vgl. Amiot p. 98, nach der Regierung. Confucius erwiederte: die Regierung besteht in der Sorge für Reichthum (Tsai). Dem Fürsten gefiel die Antwort und er fragte weiter (das Folgende auch im Sse-ki): Mu-kung von Thsin's Reich war doch nur sehr klein und unbedeutend und doch brachte er es bis zum Pa (Gewaltherrscher); (s. m. histor. Einl. z. Leb. des Conf. S. 408), wie geschah das? Confucius erwiederte: obwohl sein Reich nur klein war, hatte er doch grosse Intentionen; obwohl er nur ein kleiner Herr war, ging er doch mit ganzem Leibe darauf aus, sich zu erheben. Amiot ergänzt die Stelle aus der Geschichte; wir haben sie in u. Hist. Einl. S. 408 schon im Detail angeführt. Der Fürst von Thsin zog bedeutende Männer an sich, löste sie aus, gab ihnen Aemter, befreite sie aus dem Gefängnisse und vertraute ihnen die Regierung an; er hätte ein ideeller König (Wang) werden können, war aber als Gewaltherrscher (Pa) nur klein. 3 Tage unterhielt King-kung sich mit Confucius über die Regierung[1]).

Auf diesen Besuch Ngan-tseu's mit King-kung in Lu geht wohl in Han-schi uai-tschhuen, auch folgende Geschichte im I-sse 77 schang f. 20.

Als Ngan-tseu in Lu aufwartete (ping) lief er in der obern Halle (ting), überlieferte den Yütein und verbeugte sich tief, Tseu-kung fand das sonderbar (kuai) und befragte Confucius desshalb: Kennt Ngan-tseu denn die Bräuche? Er kommt aufzuwarten in Lu; in der obern Halle, da läuft er, übergibt den Yü und verbeugt sich tief. Wie ist das?

Confucius sagte: er ist correct (fang le. 70). Warte, wenn er mich besucht, will ich ihn fragen. In dem Momente (ngo) kam Ngan-tseu und Confucius befragte ihn. Ngan-tseu erwiederte und sagte: das ist der Brauch (li) in der obern Halle. Geht (thut) der Fürst 1 Schritt, so macht sein Diener (tschin) 2; nun ging der Fürst schnell, konnte der Diener sich da unterstehen nicht zu laufen; nun übergab der Fürst das Seidenzeug sich erniedrigend (pi), konnte da der Diener sich unterstehen, sich nicht tief zu verbeugen? Confucius sagte: er ist mitten in einem guten Brauche, auch ist es Brauch zu beschenken (geben) einen geringen Abgesandten; es genügt,

---

[1]) Nach Sse-ki B. 33 f. 18 kam unter Tschao-kung Ao. 20 Thsi's Fürst King mit Ngan-tse bei einer Herbstjagd an die Grenze, trat in Lu ein und erkundigte sich nach den Gebräuchen.

bekannt zu sein mit dem Brauche. Er citirt dann noch eine Stelle des Schi-king, die Ngan-tseu erwähnte. Aus aus dem Werke Ngan-tseu (s. S. 48) folgen dann noch Unterhaltungen dieses mit Tschao-kung von Lu.

In Confucius 35 Jahre, fährt der Sse-ki fort, stritt Ki Ping-tseu (wie wir aus u. hist. Einl. S. 438 wissen, einer der Grossen, die sich der Herr schaft bemächtigt hatten), in Lu und verging sich gegen den Fürsten Tschao-kung. Dieser führte ein Heer gegen ihn und schlug Ping-tseu. Der verband sich nun aber mit (den beiden anderen herrschenden Familien) Meng- und Scho-sün. Die drei Familien griffen zusammen Tschao-kung an, Tschao-kung's Heer wurde geschlagen und er floh nach Thsi; Thsi gab ihm eine Wohnung in Kan-heu. Wegen dieser Unruhen ging nun auch Confucius nach Thsi.

Nach diesem wird man sich Confucius Verhältniss zum Fürsten von Thsi so zu denken haben. Der Fürst von Thsi King-kung wird zuerst mit Confucius bei einem Besuche in Lu bekannt, Confucius geht dann von hier nach einer Rücksprache mit dem Fürsten von Lu erst nach Tscheu, von da zurück nach Lu, wird aber dann durch die dortigen Unruhen veranlasst, seinem Fürsten nach Thsi zu folgen.

Wir wissen, dass auch in Thsi einige übermächtige Familien waren; s. m. hist. Einl. S. 434, darunter war die Familie Kao. Als Confucius nach Thsi kam, fährt der Sse-ki fort, machte er sich zum Diener (Tschin) von Kao Tschao-tseu; er wünschte durch diesen zum Fürsten King-kung zu gelangen. Der Sse-ki gibt nur kurz die Hauptbegebenheiten während seines Aufenthaltes in Thsi an, die bei andern weitläufiger ausgeführt und durch einige Anekdoten vermehrt werden. Wir werden auch hier am besten die einzelnen Vorkommnisse berichten, die sich chronologisch schwerlich bestimmen lassen.

Amiot q. 49—53 erzählt erst noch eine Anekdote, wie er an der Grenze von Thsi einen Mann trifft, der sich erdrosseln will, vom Wagen steigt, sich nach der Ursache erkundigt, von ihm erfährt, dass er Tsieu (sic!) u-tseu heisst und der ihm dann sein verschiedenes Unglück erzählt, den Verlust seiner Frau, wie sein Sohn ungerathen sei u. s. w., Confucius tröstet ihn, so lange einer lebe, müsse er nicht verzweifeln. Die Anekdote bei Amiot ist wohl nach dem Kia-iü Cap. 8 f. 19. Es heisst hier: Als Confucius nach Thsi ging, hörte er mitten auf dem

Wege die Stimme eines Weinenden, die sehr traurig klang. Confucius sagte zu seinen Genossen. Die Trauer des Weinenden ist eigener Kummer und nicht der Kummer bei einem Trauerfall. Er trieb sein Pferd an (kiü), schritt ein wenig vor und sah einen fremden Mann (J) der hielt in der Hand ein Messer (Kien) und ein Seil (um sich zu erdrosseln). Confucius stieg vom Wagen herab, ging vor und fragte ihn: wer er sei? Er erwiederte und sagte: ich bin Khieu-u-tseu. Confucius sagte: dein Weinen rührt nicht von Kummer (Pei) von wegen eines Trauerfalls her. Khieu-u-tseu sagte: ich hatte dreierlei Verluste — — — (Confucius) sagte: kann ich die drei Verluste wohl hören? ich wünschte dich aufzurichten; ich bin nicht versteckt. Khieu-u-tseu sagte: als ich klein war, liebte ich das Studium und streifte dann im ganzen Reiche umher; da bekam ich Trauer um meine Eltern (Tsin); das war mein erster Verlust. Als ich erwachsen war, diente ich dem Fürsten von Thsi, aber der Fürst war hochmüthig und ausschweifend, vernachlässigte die Sse und Beamten und folgte ihnen nicht, diess war mein zweiter Verlust. Endlich hatte ich mein lebelang (Ping-seng) eine dicke Freundschaft (viele Freunde) und jetzt haben mich Alle verlassen und sie abgebrochen und diess ist mein dritter Verlust. Mein Spross (Sohn) schweift umher und hält nicht an (thing); ich wünschte, dass er mich ernährte, aber er kommt nicht; ich habe ihn das Jahr über schon nicht mehr gesehen und er sagt: ich sei in das Wasser gestürzt (tseu) und gestorben. Confucius sagte: Kinder (meine Schüler) wisst es; man muss davor genügend sich hüten. Seitdem kehrten seine Schüler an 13 zurück, ihre Eltern zu ernähren.

Ein anderes Geschichtchen, das Amiot p. 102—104 erzählt und das sich begeben haben soll, als er mit Tseu-kung und ein Paar andern Schülern bei seiner angeblichen 3. Reise im 47. Jahr p. 413 nach Thsi ging, das aber Legge p. 68 Ao. 516 setzt — findet sich im Kia-iü Cap. 41 f. 12 v. und im Li-ki Tan-kung hia Cap. 4, f. 82, nur fehlt hier im Anfange die Bestimmung: als er nach Thsi ging und Confucius sendet nicht Tseu-kung, sondern Tseu-lu zu der Frau.

Die Geschichte lautet im Kia-iü im Wesentlichen so: Confucius ging nach Thsi und kam an der Seite des Berges Thai-schan vorbei, da war eine Frau, die weinte auf dem Felde tief bekümmert. Der Meister hörte es und sagte: diese Klagende muss einen tiefen Kummer haben

und sandte Tseu-kung hinzugehen und sie (nach der Ursache) zu fragen. Sie sagte: mein Schwiegervater kam durch einen Tiger um; mein Mann (starb) auch; jetzt ist nun auch mein Sohn gestorben. Tseu-kung sagte: Warum gehst du denn nicht fort von hier? Die Frau sagte: hier ist keine drückende Regierung. Tseu-kung meldete es Confucius und der Meister sprach: Kinder (Siao-tseu) merkt es euch, eine drückende Regierung ist schlimmer als ein grausamer Tiger.“ Amiot hat wie gewöhnlich diese Geschichte sehr ausgeschmückt.

Ungewiss ist, ob die folgende Anekdote, die auf Confucius Reise zum Berge Thai-schan — an der Gränze von Lu und Thsi im Distrikte Thaingan, Dep. Tsi-nan in Schan-tung — sich bezieht, zu dieser Reise nach Thsi gehört. Amiot erwähnt zweier Reisen zum Thai-schan; die erste Amiot p. 413 und 102, da er nach Thsi ging 506 (A. a. 46) und die zweite 482 (Ao. a. 70) bei seiner letzten Rückkehr nach Lu p. 426. Die Geschichte im Kia-iü Cap. 15, f. 16, auch bei Lie-tseu im I-sse 86, 4, f. 38 v. ist diese: Confucius reiste nach den Thai-schan und sah den Yung-sching-khi, der ging auf dem Felde vor der Stadt in einem Pelzkleide aus Hirschfell mit einem Gürtel (Stricke, so), schlug den Khin und sang dazu. Confucius fragte ihn und sagte: Meister, warum bist du so vergnügt? Khi erwiederte, dass meine Freude so gross ist, hat drei Ursachen: als der Himmel alle Dinge schuf, war unter diesen der Mensch das Geehrteste (Kuei) und ich bin ein Mensch geworden; das ist meine erste Freude. Beim Unterschiede von Mann und Frau ist der Mann das Höhere (Tschün), die Frau das Niedrige, daher hält der Mensch den Mann für den Geehrtesten (Kuei); dass ich nun als Mann geboren bin, ist meine zweite Freude. Wenn der Mensch geboren wird, sieht (erkennt) er Sonne und Mond nicht, er muss auf dem Rücken der Amme getragen werden (Kiang-pao) und ich bin nun 95 (Lie-tseu hat 90) Jahre alt geworden. Das ist meine dritte Freude. Dass ich arm bin, ist das beständige Loos eines Sse; dass man stirbt, wenn der Mensch am Ende sein Ziel erreicht hat, warum sollte ich desshalb Kummer haben? Confucius sagte: gut (der Gute); er kann selbst ? nachsichtig (weit, khuan) sein.

In Thsi, fährt der Sse-ki fort, unterhielt Confucius sich mit dem Tai-sse über die Musik (Schüns) Schao, er studirte sie und 3 Monate

kannte er nicht den Geschmack des Fleisches; Thsi's Leute rühmten ihn. Dies ist aus Lün-iü 7, 13 entnommen, wo Confucius noch hinzusetzt: ich hätte nicht gedacht, dass die Musik es so weit hätte bringen können und 3, 25 sagt er, die Musik Schao ist vortrefflich und äusserst milde, die Wu-(wang's) ist auch schön, aber nicht so milde; auch 15, 10 empfiehlt er die Musik Schün's, im Gegensatze der damals üblichen wollüstigen Musik im Reiche Tschhing.

Der Schue-yuen K. 19, f. 13, b. Legge p. 68, auch im I-sse 86, 1 f. 6 v. schmückt diese einfache Notiz dann weiter so aus: Als Confucius nach Thsi kam, begegnete er vor dem Thore der Vorstadt (Ko) einen Buben (Yng-ni), der schlug auf einen Topf, um die mit ihm zusammengehenden anzureizen, ihr Herz zu reinigen und ihren Gang zu richten (auf den rechten Weg zu leiten). Confucius sagte zum Kutscher: eile, treibe die Pferde an, dass ich die Musik Schao höre. Als er dann die Musik Schao's gehört hatte, kannte er 3 Monate nicht den Geschmack des Fleisches. So (setzt der Verfasser hinzu) erfreut die Musik nicht allein einen selbst, sondern sie erfreut auch die Menschen; sie bringt nicht nur einen selbst auf den rechten Weg, sondern auch andere. Gross ist, wer so musicirt!

Man sieht aus diesem Beispiele, wie Spätere kleine Notizen ausgeschmückt haben. Amiot p. 75 fg. lässt diese Musik dann gar in einem Hofconcerte, bei welchem der Fürst zugegen, und zu welchen Confucius eingeladen war, aufführen! Amiot p. 411 setzt dieser A. 516 aet. 36; s. oben S. 36.

Confucius erhielt dann eine Audienz bei King-kung. S. Amiot p. 104 fg. Seine Nachricht über diese ist aus Khung Tschung-tseu im I-sse 86, 1, f. 6 v. entnommen, und folgt gleich auf der vorigen aus dem Schue-yuen; sie lautet im Wesentlichen so: Als Confucius nach Thsi kam, empfing Thsi's Fürst King-kung ihn (am Pallasteingange) und weigerte sich (zuerst) die Stufen hinaufzusteigen. Der Meister stieg eine Stufe hinab; King-kung weigerte sich dreimal (so verlangt es das chinesische Cerèmoniell) und stieg dann erst hinauf. Nachdem sie sich gesetzt hatten, sagte er, des Meisters herablassende Tugend beschämt mich, wenn ich auf meiner Wenigkeit (Kua-jin) sehe. Meiner Wenigkeit rechnete es sich zum Ruhme an, eine Stufe hinabzusteigen, um meiner Wenigkeit zu entfernen. Meiner Wenigkeit weiss noch nicht, wodurch ich gefehlt habe. Confucius erwiederte und sprach: Dass der Fürst so wohlwollend auf einen äussern (fremden) Diener herabblickt, ist seine Güte, aber wenn ein Privatmann einem Reichsfürsten entgegen geht, so unterstehe ich mich nicht, so zu verfahren (diess anzunehmen). Der Fürst hat immer dem Unterthan gegenüber seinen Stand zu be-

haupten (der Fürst wollte ihm als Weisen den Vortritt gewähren, den er aber nicht annahm).

In eine frühere Zeit Ao. 33 bei seinem ersten Besuche in Thsi, setzt Amiot p. 56 u. 410 das Geschichtchen, wie Confucius, als der Brand eines Ahnentempels in Tscheu dem Fürsten gemeldet wird, errathen haben soll, dass dieses der Kaiser Li-wang's (878—827 v. Chr.) gewesen sein müsse; wir wissen aus der hist. Einl. S. 401, vgl. Sse-ki B. 35 f. 3, dass von diesem Kaiser vornehmlich der Verfall der D. Tscheu datirte. Die Geschichte findet sich im Kia-iü 15, 13 und mit einigen Varianten aus dem Schue-yuen im I-sse 86, 1 f. 6 v. (den Kia-iü führt er nicht an). Der Scholiast bemerkt aber hier dazu, dass nach Tso-tschuen als Confucius in Tschin war und dass Abbrennen eines Ahnentempels in Lu berichtet wurde, Confucius auf die Frage, welcher das sein möge, aus ähnlichen Gründen erwiedert habe, es müsse der von Huan- und Li-kung sein (S. unten). Das habe einer fälschlich auf diesen Brand übertragen. Amiot p. 57 will obigen Vorfall gelten lassen; Legge scheint die Geschichte ganz fabelhaft. Sie lautet im Schue-yuen im Wesentlichen so: Confucius sass bei King-kung von Thsi — der Kia-iü hat statt dessen als Einleitung. Da Confucius in Thsi war, wohnte er in einem äusern Hôtel (Kuan), King-kung berief ihn zu sich und empfing ihn als Gast — da kam eine Botschaft aus Tscheu, die meldete, in Tscheu brennt der Ahnentempel (früherer Kaiser). King-kung ging hinaus und fragte, was für ein Ahnentempel? Confucius sagte: Diess ist Li-wang's Ahnentempel. King-kung sagte, woher er das wisse? Confucius erwiederte: Der Schi-king sagt: der erhabene Himmel — im Kia-iü Hoang-hoang Schang-thien, der Schue-yuen hat für Schang-thien die bemerkenswerthe Variante Schang-ti; — sein Mandat (ist nicht zweifelhaft) wechselt nicht (Thi), der Himmel vergilt dem Menschen nach seiner Tugend und mit dem Unglücke ist es ebenso. Dieser Li-wang änderte Wen-wang's und Wu-wang's Einrichtungen, machte (zuerst, setzt der Kia-iü hinzu,) blaue und gelbe (Kleider) mit allerlei Verzierungen, baute Palläste und hatte Karossen und Pferde in solcher Menge, dass sie nicht zu fassen waren, daher vernichtet der Himmel jetzt seinen Ahnentempel und aus diesem Grunde weiss ich, (der Kia-iü hat dafür errieth ich) das. King-kung sagte, warum vernichtete denn der Himmel aber nicht seine Person (der

Kia-iü setzt hinzu und bestrafte seinen Ahnentempel)? Confucius erwiederte: Wen-wang's wegen, that der Himmel das nicht: wenn das Unglück seine Person betroffen hätte, wären da die Wen- und Wu-wang dargebrachten Opfer nicht abgebrochen (unterbrochen) worden? Der Kia-iü hat dafür: wäre da nicht Wen-wang's und Wu-wang's Erbfolge (Tse) vernichtet worden? drum traf das Verderben seinen Ahnentempel, um sein Vergehen (seine Schuld) zu offenbaren. Gleich darauf sagt der Kia-iü, traten rechts und links (Hofbeamte) ein und meldeten; es sei allerdings (Tscheu) Li-wang's Ahnentempel. Da ergriff King-kung eine grosse Ehrfurcht; er stand auf, verbeugte sich vor Confucius und sagte, gut ist doch eines (solchen) Heiligen Einsicht; ist die nicht gross (Kia-iü übertrifft die andern Menschen weit)? Das Geschichtchen ist wenigstens im Confuceischen Geiste gedacht.

Der I-sse gibt dann die Anekdote aus dem Kia-iü Cap. 42 f. 17 v.: Als Confucius in Thsi war, war in Thsi eine grosse Dürre und im Frühlinge eine Hungersnoth. King-kung fragte Confucius: was da zu thun sei? Confucius erwiederte: in Jahren der Noth spannt man nur die schwächsten Pferde vor (kia-ma[1]); die Frohnden (Li-ye, Gewaltdienste) werden nicht auferlegt; die Fürstenwege (Tschi-tao) nicht ausgebessert, man bringt nur Seidenzeuge und Yüsteine dar, es werden keine Musik-Instrumente aufgehängt, (keine Musik gemacht), nur geringere Opferthiere dargebracht, so ist der Gebrauch eines weisen Fürsten, der sich etwas entzieht, um dem Volke zu Hilfe zu kommen. Auch diese angebliche Antwort des Confucius ist wenigstens im altchinesischen Geiste gehalten. In Jahren der Noth, sagt Confucius Li-ki Cap. Tsa-ki hia 21, f. 83 v. und im Cap. Kiao-te-seng (11) (10, p. 64, T. 32) und Li-ki (10) (9 T. 26 und p. 52) opfert man ein geringes Opferthier. S. m. Abh. über die Religion und den Cultus der alten Chinesen II S. 24 und 83 fg.

Bei seinem ersten Aufenthalte in Thsi lässt Amiot p. 54 Confucius mehrmals sich mit dem Fürsten unterhalten und dieser ihm eine Stadt

---

[1]) Der Scholiast sagt nach Tscheu-li Hiao-jin B. 32, f. 39 die unterste Classe der sechs Pferdearten.

zum Unterhalte anbieten. Die Geschichte findet sich im Kia-iü Cap. 15, f. 13 und mit einigen Varianten aus dem Schue-yuen im I-sse 86, 1, f. 8; es ist hier das letzte, was von seinem Aufenthalte iin Thsi erzählt wird; sie lautet so: Confucius besuchte Thsi's (Fürsten) King-kung. King-kung erfreuet, bot ihm die Stadt Lin-[1]khieu zum Unterhalte an, Confucius schlug sie aus und nahm sie nicht an. Als er hinausging, sagte er zu seinen Schülern: ich habe gehört, ein Weiser muss ein Verdienst haben, um Einkünfte (von einem Fürsten) anzunehmen. Ich habe nun wohl mit dem Fürsten von Thsi gesprochen, aber King-kung hat meine Vorschläge noch nicht ausgeführt und nun will er mir Lin-khieu geben; er kennt mich (Khieu) noch gar nicht, ich entschuldigte mich daher und ging fort.

Diess Capitel, ob ein Weiser von einem Fürsten, wenn er ihn nicht anstellt und seine Dienste braucht, Einkünfte und Geschenke annehmen dürfe, wird von der confuceischen Schule, namentlich von Meng-tseu öfter besprochen; s. Abth. 4. Amiot stellt dieses Vorkommniss frei dar.

Der I-sse hat kurz zuvor noch mehrere Unterhaltungen des Confucius mit King-kung, der ihn wegen der Regierung befragt. Zuerst antwortete Confucius, wie im I-king Cap. 37 Toen II, p. 174 und Lün-iü 12, 11 und im Sse-ki f. 5 v.: „Der Fürst sei Fürst, der Unterthan, Unterthan, der Vater Vater, der Sohn Sohn." King-kung sagte: sehr gut, denn wahrlich, wenn der Fürst nicht Fürst, der Unterthan nicht Unterthan, der Vater nicht Vater, der Sohn nicht Sohn ist, wenn man da auch Reis hat, wie erlange ich es, ihn zu essen!

Ein andermal, fährt der Sse-ki fort, fragte er wieder wegen der Regierung und da erwiederte Confucius: die gute Regierung besteht im (richtigen Vertheilen) der Reichthümer. Diese Antwort auf dieselbe Frage hat auch der Kia-iü Cap. 13 f. 9, vgl. Amiot p. 98 sq.; aber er setzt diese, wie schon S. 37 bemerkt früher, angeblich bei King-kung's Aufenthalte in Lu. Wir werden sehen, dass Confucius nach der ver-

---

[1]) Amiot hat irrig Ling.

schiedenen Individualität und den verschiedenen Umständen verschiedene Antworten auf dieselbe Frage, z. B. wegen der Regierung, gab. Darauf bezieht sich Kia-iü Cap. 14 Pien-tsching, wo sein Schüler Tseu-kung Confucius darüber zu Rede stellt: Einst habe er dem Fürsten von Thsi, als der nach der Regierung fragte, geantwortet: Die Regierung bestehe in der richtigen Vertheilung der Reichthümer, anders dem Fürsten von Lu und dem Fürsten von Sie. S. unten und Amiot p. 266. Wir heben hier nur hervor, was Thsi betrifft. Thsi's Fürst, rechtfertigte sich Confucius, war sehr verschwenderisch in der Anlage von Thürmen und Terrassen (Siai), in der Anlage von Lustgärten und Park's und er hielt viele Musikanten und tausend Wagen; daher erwiederte er ihm: eine gute Regierung bestehe in der richtigen Vertheilung der Reichthümer (Mittel).

Confucius fand keine Anstellung in Thsi und ging daher zurück nach Lu, vgl. Amiot p. 106—108. Der Sse-ki f. 5 v. schliesst die Erzählung der näheren Umstände gleich an die obige Unterhaltung King-kung's mit Confucius an. Erfreut über jene, wollte King-kung ihn mit dem Felde von Ni-khi belehnen; aber Ngan-yng, den wir schon in d. hist. Einl. S. 435 kennen gelernt haben, trat zu ihm und sagte: Dieser Literat (Yü) räsonirt gewandt (hoa), vermag aber das Gesetz nicht auszuüben; hochmüthig (Kiü-ngao) folgt er nur sich und kann sich nicht unterordnen, er gibt viel auf die Trauer und gibt sich hin (seinem) Kummer; er vergeudet (zerschlägt) sein Patrimonium für ein grossartiges; aber das kann man nicht zur gewöhnlichen Sitte machen. Er geht herum (yen schue) und will mittheilen (geben), aber er kann kein Reich zu Stande bringen. Ein grosser Weiser fühlt er den Verfall des Hauses der Tscheu und das Hinschwinden und Vergehen der Gebräuche (Li) und der Musik. Jetzt will Confucius den Schmuck der Haltung vervollkommnen (tsching yung schi) reichlich (fang) auf- und abwärts gehend die Gebräuche und sich beeilen zu erforschen die Ordnung; aber in einer Reihe von Generationen (Geschlechtern), vermöchte man nicht sein Studium zu erschöpfen, in einem Jahre vermöchte man nicht zu ergründen seine Gebräuche. Wünschte der Fürst ihn zu gebrauchen, so müsste er erst Thsi's Gewohnheiten verändern und er müsste vorher das Volk brechen. Nach diesem fürchtete King-kung Confucius weiter

zu sehen, und fragte ihn nicht weiter nach den Gebräuchen (Li). An einem andern Tag blieb King-kung stehen bei Confucius und sagte, ich kann ihn nicht wie Ki-schi behandeln, zwischen Ki und Meng will ich ihn stellen. Thsi's Ta-fu wünschte Confucius zu schaden. Confucius hörte, dass King-kung sagte: ich bin zu alt, ich kann ihn nicht brauchen, So ging denn Confucius weg und kehrte nach Lu zurück.“ Der Sse-ki setzt hinzu, Confucius war damals 42 Jahre alt. In Lu starb Tschao-kung und es folgte Ting-kung 509. Der letze Satz ist aus Lün-iü 18, 3: King-kung von Thsi berieth mit seinen Ministern, wie er Confucius behandeln solle und sagte, ich will ihn nicht so respektvoll behandeln, wie Ki-schi (den ersten Minister (Khing) in Lu), sondern bei meiner Behandlung die Mitte halten zwischen Ki und Meng (den untersten, dritten Minister in Lu), aber fügte er endlich hinzu; ich bin jetzt (zu) alt, ich kann ihn überhaupt nicht brauchen. Darauf ging Confucius fort (aus Thsi).“ Diese Notizen werden der letzten Erzählung des Sse-ki zu Grunde liegen. Eine weitere Ausführung aus Ngan-tseu gibt der I-sse 86, 1 f. 7 v., eine Note am Schlusse bemerkt aber, diese Erzählung ist ursprünglich eine Verläumdung (Pang) von Me-tseu und nicht von einem Literaten (Yü). Des heiligen Mannes Worte gingen nicht richtig ein in Ngan-tseu's Buch, und wenn der Tai-sse-kung ihm auch glaube, so sei er ebenfalls irrig. Wir übergehen daher diese. Es kommen noch einige Gespräche mit King-kung und Ngan-tseu vor, die wir am besten wohl hier anschliessen. So die Anekdote im Kia-iü Cap. 41 f. 8. Als Confucius in Thsi war und Thsi's Fürst ausging über Feld zu jagen[1]), berief er den Yü-jin, — nach den Scholiasten den Aufseher über die Berge und Seen[2]) — mittelst eines Bogens. Der kam aber nicht. Der Fürst (Kung) sandte Leute aus, ihn zu ergreifen; der erwiederte aber und sprach: vordem wenn die früheren Fürsten über Feld jagen wollten, so beriefen sie einen Ta-fu (einen Grossen) mittelst der Fahne Tschen, wenn einen Sse (Beamten) — mittelst eines Bogens, den Yü-jin mittelst eines Hutes aus Fellen, (oder einer ledernen Kappe). Da dein Diener diese lederne

---

[1]) Tien für Tien-lie.

[2]) Vgl. Tscheu-li B. 29 f 29 und 2, 22.

Kappe nicht sah, so wagte er nicht zu kommen, und er unterliess es. Als Confucius das hörte, sagte er, das ist gut. Den rechten Weg (Tao) einhalten, ist nicht wie (gilt mehr als) sein Amt behalten. Der Weise thut nur, was recht ist. Offenbar dieselbe Geschichte hat Meng-tseu I, 6, 1, doch mit erheblichen Varianten. Da heisst es: Einst wollte Thsi's (Fürst) King-kung über Feld jagen und berief den Yü-jin mittelst der Fahne Tsing, da der nicht kam, wollte er ihn tödten. — (Statt Sche hat er Scha; die Charaktere sind sehr verschieden, aber der Laut beider ist ähnlich —). Ein entschlossener Sse (Beamter) (sagte Confucius) vergisst sich nicht und würde er auch in einen Graben (Abgrund) geworfen; ein muthiger Sse vergisst sich nicht, und hätte er auch seinen Kopf zu verlieren. Woher entnahm Confucius das? weil es nicht sein Ruf war, ging er nicht. Nun erst seinen (gehörigen) Ruf nicht abwarten und doch gehen, setzt Meng-tseu hinzu, was wäre das erst?

Der Han-schi-wai-tschuen im I-sse 95, 2, f. 17 und ebenso der Schue-yuen ib. f. 17 v. hat noch eine Anekdote, wie Thsi's (Fürst) King-kung Tseu-kung fragt, wer sein Lehrer sei, der erwiedert ihm Tschung-ni (Confucius) aus Lu. (Der Fürst) spricht: ist denn Confucius ein Weiser (Hien)? Jener erwiedert: er ist ein höchst weiser (Heiliger, Sching-jin), wie sollte er ein blosser Weiser sein! King-kung erfreut, lächelte und sprach, wie steht es denn mit seiner Heiligkeit? Tseu-kung sagte, das weis ich nicht. King-kung verwundert sprach: anfangs sagtest du, er ist ein Heiliger und jetzt sagst du, du wissest es nicht, wie ist das? Tseu-kung sagte dann, er kenne wohl den Himmel, aber nicht seine Höhe; wisse, dass die Erde unter seinen Füssen (niedrig) sei, kenne aber nicht ihre Tiefe u. s. w. Wir können bei den Aeusserungen der Schüler des Confucius über ihren Lehrer noch auf diese Aeusserung zurückkommen.

Wir haben S. 37 schon gesehen, wie Ngan-yng mit King-kung nach Lu kam und da Confucius Unterhaltung mit diesem erwähnt und S. 45 wie Ngan-tseu Confucius in Thsi zuletzt dann entgegen war. Hier Näheres über ihn und sein Verhältniss zu Confucius, das sich nicht damit reimt. Er war einer der bedeutensten Männer in Thsi. Der I-sse hat ein ganzes Buch in 2 Abtheilungen B. 77 Ngan-tseu Siang Thsi über

ihn; die meisten Stellen sind aus einem Werke von ihm oder nach ihm Ngan-tseu benannt, genommen, das aber wohl unächt ist, s. Katal. d. Bibl. Khien-lung's K. 6, f. 10. Prémare Disc. prélim. z. Chou-king p. LXXXII. sagt: Yen-tseu, ein Staatsminister unter 3 Fürsten von Thsi, Zeitgenosse Kuan-tseu's, war Verf. eines Tschhün-thsieu. Der Sse-ki sagt ib. hia f. 80 v. Ngan-ping-tschung (oder Yng[1]) war eigentlich vom Stamme der Barbaren Lai in Thsi und er diente drei Fürsten von Thsi, nämlich Ling-kung (581—553), Tschuang-kung (553—547) und King-kung (547—489); sein Tod erfolgte nach dem Sse-ki B. 32, f. 22 v., S. B. 40 S. 687 unter King-kung Ao. 48 (500 v. Chr.). Wir können nur die Stellen, wo Confucius seiner erwähnt, hervorheben. Die Hauptstelle ist aus Ngan-tseu im I-sse B. 77 hia f. 21 v., abweichend auch aus Me-tseu bei Khung-Tschung-tseu ib. Tschung-ni (Confucius) rühmt ihn da: Ling-kung 581—53 war unfläthig (wu); Ngan-tseu diente ihm, indem er ihn ordnete (tsching[2]). Tschuan-kung von Thsi (553—47) war stark (tschuang[3]); Ngan-tseu diente ihm, indem er Krieg verbreitete (siuen-wu[4]). King-kung (547—489) war verschwenderisch (tschai); Ngan-tseu diente ihm, indem er ehrerbietig auf Sparsamkeit hielt (Kien). Er war ein Weiser, der Minister von drei Fürsten, aber sein Gutes drang nicht abwärts; Ngan-tseu ist ein feiner Mann (si).

Als Ngan-tseu diess hörte, besuchte er Confucius und sagte: ich höre der Weise hat unter mir (Yng) Hunger; daher komme ich dich zu besuchen (und zu fragen), wie kann ich nach den rechten Principien (Tao) die Menschen ernähren? Mein geehrter Clan erwartet mich (Yng), um meinen Vordern (Ahnen) zu opfern. Von an hundert Häusern innerhalb des Reiches Thsi erwarten mich die Sse, um das Feuer herbei zu bringen (Kiü-ho); die Diener von an hundert Häusern führen ein Amt, wie kann ich auf die rechte Art die Leute ernähren? Als Ngan-tseu hinausgegangen war, gab Confucius ihm das Geleite, wie es bei Gästen

---

[1]) Pfizmaier nennt ihn Yen-ying hier 678 und 685 u. s. w.; so auch Amiot Yen-yng.

[2]) Tsching; Me-tseu hat dafür Kie, mit Reinheit.

[3]) Me-tseu hat dafür Kie, furchtsam.

[4]) Me-tseu hat dafür mit Tapferkeit (Yung).

Brauch ist, verneigte sich und verschämt zurückgekehrt, sagte er zu seinen Schülern: den Familien des Volkes zu Hülfe kommen und doch nicht aufgeblasen sein, drei Fürsten unterstützen (eigentlich ausbessern) und nichts haben (besitzen); Ngan tseu ist in der That ein Weiser (Kiün-tseu).

Eine zweite Stelle aus Me-tseu bei Khung Tschung-tseu ib. f. 21 v. erzählt: Confucius besuchte King-kung. Der Fürst sagte: besuchte mein Lehrer zuvor Ngan-tseu nicht? Er erwiederte und sprach: Ngan-tseu diente drei Fürsten und erhielt sie folgsam (te-schün), das heisst drei Herzen (drei verschiedene Gesinnungen) haben; daher besuchte ich ihn nicht. Der Fürst erzählte es Ngan-tseu und Ngan-tseu sagte: die drei Fürsten wünschten alle die Ruhe ihres Reiches; daher erreichte ich (Yng) die Folgsamkeit. Ich habe gehört, der Weise, der allein steht, schämt sich (tschan) nicht der Schattenseite (Yng); jetzt (?) haut Confucius den Baum um, vernichtet (haut ab, sio) die (Wirkung) Fussspur (tsi) und schämt sich dessen selbst nicht. Seine Person kam in Noth (wurde reducirt) in Tschin und Tsai, er hielt sich aber dadurch nicht für gebunden (beengt, tscho). Als er zuerst mich den Literaten (Jü) zu sehen begann, ehrte er ihn; jetzt zweifelt er an ihm. Er fragte ihn und sagte: wie kommt (ist) das? Wenn Confucius und Ngan-tseu mit einander verkehren und sie tadeln (vernichten sich, hoei), so thun das kleine Menschen wohl, aber Weise nicht. Nun kommt die obige Stelle, wo er ihn rühmt und dann heisst es weiter: Liang-khieu-yü[1]) fragte Ngan-tseu und sagte: drei Fürsten dienen, mit denen man doch nicht gleichen Sinnes (Herzens) ist und so, dass Alle ihm folgen, diess ist für einen humanen (guten) Mann doch sicher viele Herzen haben? Ngan-tseu sagte: mit einem Herzen kann man hundert Fürsten dienen, aber mit hundert (verschiedenen) Herzen (Gesinnung) kann man nicht einem Fürsten dienen; daher war das Herz dreier Fürsten nicht eins und mein Herz nicht dreierlei. Als Confucius das hörte, sagte er: Kinder (meine Schüler) merkt euch das (khi). Ngan-tseu, der mit einem und demselben Herzen drei Fürsten diente, ist ein Weiser. So erhob (rühmte) Confucius den Ngan-tseu und das hiess doch nicht ihn tadeln und ihn nicht besuchen.

King-kung fragte dann Ngan-tseu: ob Confucius ein Mensch sei wie die Menge; er erwiederte und sprach Confucius ist ein Weiser und sein Wandel ist geregelt, Ngan-tseu sagte noch: er erfüllt vollkommen und zeigt recht gegen den Vater Pietät, gegen den älteren Bruder Bruderliebe. Der Vater war Confucius Schüler, der Schüler war geehrt, daher war denn auch sein Lehrer nicht gering geachtet. So erhob (rühmte) denn auch Ngan-tseu den Confucius und man konnte ersehen (wissen), dass es ein Verbrechen sei, seine Tugend nicht zu schmücken (auszubilden). Unglücklicher Weise wurde von den Menschen sein Leben (Ming) gebeugt, man hieb um den Baum, verwischte die Fussspur in Sung, dass die Lebensmittel ihm 7 Tage abgeschnitten wurden. Wenn Ngan-tseu deshalb aber an dem Literaten zweifeln konnte, dann war auch Ngan-tseu nicht weise genug.

Diese Erzählung streitet schon mit der vorigen und die Erwähnung des spätern Bedrängnisses des Confucius in Sung und zwischen Tschin und Tsai (s. unten) zeigt wohl schon, dass diese angeblichen Gespräche gemacht sind.

---

[1]) Ein Günstling des Fürsten von Thsi. S. Tso-tschuen Tschao-kung Ao 20, S. B. 25, S. 91 I-sse B. 77 bis f. 22.

Gelegenheitlich erwähnt Confucius seiner noch öfter. Lün-iü I, 5, 16 sagt Confucius: Ngan-ping-tschung wusste gut einen freundschaftlichen Verkehr mit Menschen zu unterhalten; war die Bekanntschaft auch schon alt, immer zeigte er gleiche Achtung. Im Kia-iü Cap. 12, f. 6 v., auch im Ta-tai Li-ki im I-sse 95 f. 5 v. rühmt ihn Confucius und charakterisirt ihn mit mehreren andern Weisen. S. die Stelle später. Im Kia-iü 14 f. 11 sagt Confucius auf Tseu-kung's Frage nach Tseu-tschan und Ngan-tseu: wer von ihnen vorzüglicher sei? Ngan-tseu war gegen seinen Fürsten ein rechtschaffener (tschung) Diener; in seinem Wandel ehrerbietig (kung) und intelligent, daher diente ich ihm wie einem ältern Bruder und fügte noch Liebe und Achtung hinzu [1]).

Im Li-ki Cap. Tsa-ki hia 21 f. 81 v. sq. auch Cap. Li-ki 10 f. 11 und im Kia-iü 42 f. 18, wo er Kuan-tschung entgegengesetzt wird, wird seine Oekonomie getadelt; s. die Stelle schon in m. histor. Einl. S. 407. Im Kia-iü Cap. 43 f. 25 v. ist endlich noch von seiner strengen Trauer um Ngan-hoang-tseu (seinem Vater) die Rede, vgl. Tso-schi Siang-kung Ao. 17 im I-sse B. 77 schang f. 1; s. die Stelle später bei Trauer. Wie er die Bräuche in der obern Halle nach Han-chi-uai-tschuen, auch im I-sse B. 77 schang f. 20, kannte, s. oben S. 37 auf Tseu-kung's Frage [2]).

Der Schue-yuen im I-sse 95, 1 f. 48 v. hat noch eine Unterhaltung Tseng-tseu's mit Ngan-tseu, die vollständiger mit einigen Abweichungen auch im Kia-iü 15 f. 16 v. steht (der I-sse hat sie nur aus jenem) und der I-sse hat ein ähnliches Gespräch f. 48 v. auch noch aus Siün-tseu und aus Ngan-tseu. Tseng-tseu war Confucius nach Thsi gefolgt. Thsi's (Fürst) King-kung empfing Tseng-tseu nur mit dem Ceremoniel eines untern Minister (hia-khing). Tseng-

---

[1]) Meng-tseu I, 2, 4 erzählt, wie er King-kung über die früheren Besuchsreisen des Fürsten belehrte; s. die Stelle in m. hist. Einl. S, 397.

[2]) Hieher gehört noch Li-ki Tan-kung hia Cap. 4 f. 63 Tseng-tseu sagte: kann man von Ngan-tseu sagen, dass er die Bräuche kenne? Er hat Ehrfurcht und Ehrerbietung (Kung-king). Yeu-jo sagte: Ngan-tseu trägt ein Fuchspelzkleid schon 30 Jahre; er brachte nur einen Wagen (mit Opfergaben) dar, errichtete den Grabhügel und kehrte dann zurück: eines Reiches Fürst bringt aber 7 Wagen voll dar, ein Ta-fu 5; wie kann man also sagen, dass Ngan-tseu die Bräuche kenne? Tseng-tseu sagte: ist das Reich ohne die rechten Principien, so schämt sich der Weise die Bräuche zu erfüllen (yng); ist das Reich verschwenderisch, so sieht er auf Sparsamkeit; ist es sparsam, so sieht er darauf, was Brauch ist.

tseu weigerte sich und wollte gehen. Ngan-tseu geleitete ihn und sagte: ich habe gehört, wenn der Weise einen Menschen (Andern) mit werthvollen Sachen begleitet (erfreut), ist es nicht, wie wenn mit (guten) Worten. Nun begiesst man die Wurzel der (duftenden) Lan Pflanze 3 Jahre mit Hirsch-Lake; ist sie aber vollkommen, dann wechselt man diese mit Pferde-Lake (Pi-ma). Die Wurzel der Lan- (Pflanze) ist nicht schön[1]), man wünscht aber zu erforschen, womit man sie begiesse; hat man erfahren, womit man sie begiessen muss, so sucht man auch sie damit zu begiessen[2]). Ich habe gehört, (wo) ein Weiser weilt, hat er auch eine ausgewählte Wohnung; reiset er wohin, so wählt er sich den Beamten (Sse); verweilt er wo, so wählt er sich den Ort, (wo er den Sse aufsuchen kann); reiset er wohin, so sucht er sich den Beamten, damit er die wahre Lehre (Tao, den Weg) zieren kann. Ich höre er geht beständig darauf zurück, die Natur umzuwandeln; hat er daher einen Wunsch, so kann man nicht sorgfältig genug sein. Der Kia-iü setzt hinzu: als Confucius dies hörte, sagte er: Ngan-tseu's Worte sind die eines Weisen, wer auf Weisheit sich stützt, stützt sich sicher nicht auf Reichthum u. s. w.

Der Kia-iü fügt dann noch einige ähnliche Aeusserungen des Confucius über die Schätzung von Reichthum und Ehren an, auf welche wir im vierten Theile besser zurückkommen. Die ziemlich abweichenden Darstellungen Siün-tseu's und Ngan-tseu's im I-sse f. 48 v., mitzutheilen, würde zu weit führen; es wird da nur Ngan-tseu erwähnt.

Um alle Beziehungen Confucius zu Thsi hier zusammenzufassen, erwähnen wir hier gleich noch die Anekdote, welche Amiot p. 373 hat; sie ist aus Kia-iü Cap. 14 f. 11 v. entnommen und lautet hier im Wesentlichen so: In Thsi war ein Vogel nur mit einem Beine, der flog und setzte sich in des Fürsten Hof, und erschrack nicht vor der Menge, sondern lief mit ausgebreitetem Flügel auf sie zu. Thsi's Fürst war betroffen und schickte einen Boten nach Lu, Confucius darüber zu befragen; Confucius sagte: dieser Vogel nennt sich Schang-yang, und verkündet Regen (Wasser). Als Kinder sprangen wir einst auf einem Fusse die Arme ausgebreitet und sangen; „wenn der Himmel grossen Regen senden will, dann trommelt und tanzt der Schang-yang (Thien tsiang ta yü, Schang-yang ku wu)"; sein Erscheinen ermahne nun das Volk von Thsi die Wassergräben, die Kanäle und Dämme in Ordnung zu halten, da sonst ein grosses Wasser Ver-

---

1) Der Satz fehlt im Kia-iü.

2) S. m. Abh. d. Beschäftigungen der alten Chin.; Ackerbau u. s. w. Abh. d. Ak. B. 12, 1 S. 134.

derben anrichten werde und grosse Regenschauer das ganze Reich überschwemmen und dem Volke Schaden bringen würden. Thsi's (Fürst) King-kung sagte, des heiligen Mannes Wort ist sehr glaublich, und bewahrheitet sich. Legge p. 68 hält dies Geschichtchen durchaus für fabelhaft und erfunden, Confucius Weisheit zu zeigen.

Auf King-kung folgte 489 in Thsi Ngan-iü-tseu, nach einem Jahre schon Tao-kung und 484 Kien-kung. Dieser wurde 481, wie wir sahen, ermordet. Doch diese und spätere Vorkommnisse, die sich auf Thsi beziehen, werden wir besser zu seiner Zeit erzählen, da Confucius dabei in keinem Verkehr mit dem Fürsten von Thsi trat; s. Amiot p. 143—146 nach Kia-iü Cap. 37 f. 29 v. und p. 271—273 386—388 nach Kia-iü Cap. 41 f. 14.

7. Confucius in Lu lange ohne Amt, dann als Beamter unter Fürst Ting-kung Ao. aet. 43—56 (509—496 v. Chr[1]).

Wir haben Confucius frühere erste Anstellung in Lu, aber nur in sehr untergeordneten Aemtern unter der ersten, mächtigen Ministerfamilie Ki-schi schon oben Seite 24 erwähnt. Unter Siang-kung von Lu geboren, brachte er es unter dessen Nachfolgers Tschhao-kung's langer Regierung (541—509) in seinem Vaterlande zu nichts oder nur zu einem geringen Amte; s. Amiot p. 78, und gelangte erst unter dessen Nachfoiger Ting-kung 509—496 dort zu hohen Ehren, und einigem erheblichen Einflusse. Unter Tschhao-kung wird Confucius nur im Kia-iü Cap. 42 f. 19 v. erwähnt in Betreff des Gebrauches beim Condoliren; wir werden im vierten Theile darauf zurückkommen. Legge p. 70 lässt Confucius in Lu nach seiner Rückkehr nach Lu 15 Jahre s. 515—501 ohne Amt sein. Es herrschte da die grösste Unordnung. Tschhao-kung war fortwährend als Flüchtling in Thsi und die Regierung blieb bis zu seinem Tode 509 in der Hand der grossen Familien, die Ting-kung auf den Thron setzten. Die Regierung wurde aber dann noch schwächer und die 3 herrschenden Familien Ki, Scho und Meng konnten sich kaum gegen ihre eigenen Beamten halten.

---

[1]) Sse-ki B. 47 f. 6 fg., I-sse Yung Lu B. 86, 1 fgg.

Yang-hu Minister in Lu und Confucius Verhältnisse zu ihm.

Im 5. Jahre von Ting-kung (504) war nach dem Sse-ki 47 f. 6 Ki Ping-tseu gestorben und Ki Huan-tseu ihm im Amte nachgefolgt.

Eine Anekdote von Confucius hat Khung Tschung-tseu im I-sse 86, 1 f. 8, vgl. Kia-iü 18 f. 17 v. Ki-khuang-tseu (nach Amiot ein Bruder oder Neffe Ki-sün's und wie dieser Ta-fu in Lu), schickte ihm 1000 Tschung (à 64 Teu) oder 700 Pfd., nach andern aber von 80—100 Teu Reis (so); Confucius nahm sie an, ohne etwas zurückzuweisen, vertheilte sie aber. Seine Schüler missbilligten das. Tseu-kung trat zu ihm und sagte; Ki-sün gibt, weil Meiste rarm ist, ihm den Reis; Meister nimmt ihn an, gibt ihn aber weg an die Leute (Andere), gewiss nicht nach Ki-sün's Absicht. Der Meister sagte: Ki-sün wollte wohlwollend sein; ich erhielt die 1000 Tschung. Dass ich sie annahm und nicht zurückwies, ist weil ich Ki-sün's Wohlwollen anerkenne; er wollte mir eine Gunst erweisen. Indem ich den Reichthum (die reiche Gabe) annahm und vertheilte, wollte ich Ki-sün aber andeuten, dass wenn er wohlwollend gegen einen Menschen sei, warum er sein Wohlwollen nicht gegen Hunderte von Menschen zeige? Amiot, der diese Anekdote S. 115—117 sehr ausgeschmückt hat, setzt sie vgl. mit S. 414 etwa in sein 46. Jahr 506 v. Chr. Der I-sse 86, 1 f. 8 hat sie hinter der angezogenen Stelle aus dem Sse-ki über Confucius kleines Amt in Lu und gibt noch eine Anekdote aus Liü-schi's Tschhün-thsieu.

Ki Huan-tseu hatte einen Favorit-Beamten (Pi-tschin) Tschung-leang Hoei. Dieser zerfiel (brach) mit Yang-hu, Minister unter Ki-schi; beide waren eifersüchtig aufeinander. Yang-hu wollte Hoei verfolgen. Kung-schan nicht damit zufrieden, hielt ihn erst zurück. Im Herbste wurde Hoei immer hochmüthiger. Yang-hu nahm Hoei gefangen. Huan zürnte desshalb Yang-hu, Yang-hu sperrte nun Huan-tseu selber ein und regierte unter dem Namen des Fürsten, bis sie sich vertrugen und gemeinsam die Regierung führten. Yang-hu betrug sich fortan sehr leicht gegen Ki-schi und Ki-schi achtete gering des Fürsten Haus. Doppelte Beamte ergriffen des Reiches Regierung und so wichen in Lu vom Ta-fu (Grossbeamten) bis abwärts alle vom rechten Weg ab. Aus diesen Gründen nahm Confucius kein Amt an und beschäftigte sich damit den Schi-king, Schu-king, Li-ki und Yo-ki zu ordnen. Eine Menge Schüler kamen zu ihm aus fernen Gegenden; keiner aber erhielt eine Beschäftigung. Im 8. Jahre von Ting-kung (501) war Kung-schan nicht zufrieden, seine Absicht bei Ki-schi nicht zu erreichen und veranlasste Yang-hu Unruhen zu erregen; er wünschte die drei Kuan zu verdrängen und ihren Platz einzunehmen. Yang-hu versuchte Ki Huan-tseu zu ergreifen, aber dieser täuschte ihn und entging ihm. Im 9. Jahre von

Ting-kung (Ao. 500) war Yang-hu nicht Sieger geblieben und floh nach Thsi[1]). Zu dieser Zeit war Confucius 50 Jahre alt. Kung-schan, wenig zufrieden mit dem Erfolge, bemächtigte sich der Stadt Pe in Lu. Nun berief Ki-schi Confucius.

Confucius hatte, wie es scheint, mit Yang-hu erst in einem ziemlich guten Vernehmen gestanden. Der Kia-iü Cap. 44 f. 27 v. und Sse-ki B. 47 f. 2 v. erzählen: Als Confucins um seine Mutter Trauer hatte (S. 25), A. a. 33, 529 v. Chr.) und die strengere Trauer (Lien) vorbei war, condolirte Yang-hu ihm privatim und sagte: jetzt will Ki-schi bald den Beamten innerhalb der Gränzen ein grosses Gastmahl geben, hast du davon gehört? Confucius sagte: ich habe noch nicht davon gehört, wenn ich aber davon höre, so wünsche ich doch, obwohl ich noch Trauer habe und ein schwarzes Hanfzeug um den Kopf trage, mitzugehen. Yang-hu sagte, sage das nicht. Ki-schi's Gastmahl wird dich nichts angehen. Nachdem Yang-hu hinausgegangen war, fragte der Schüler des Confucius Tseng-san ihn, was sagte er? Der erwiederte: den Trauerkleidern entsprachen seine Worte; er ist mir also nicht entgegen. Der Sse-ki 47 f. 2 v. erwähnt nicht der Condolenz (Beileidbezeugung) Yang-hu's, aber des Gastmahles. Confucius, heisst es da, trug noch das Trauerkleid Tie; Ki-schi gab den Sse eine Mahlzeit; Confucius wollte hingehen, Yang-hu aber hielt ihn ab und sagte: Ki-schi wagte nicht dich mit zu traktiren; auf dieses hin, kehrte Confucius um. Später nach seiner Usurpation scheint Confucius aber mit ihm nichts weiter zu thun gehabt haben zu wollen. So erklärt sich sein auffallendes Betragen, von welchem im Lün-iü 17, 1 die Rede ist. Yang-ho, heisst es da, wünschte Confucius zu sehen. Confucius wartete ihm aber nicht auf. Ihn dazu zu nöthigen, sandte jener ihm ein Schwein zum Geschenke. Nach chinesischer Sitte musste Confucius ihm dafür einen Besuch machen. Confucius wählte nun eine Zeit, wo jener nicht zu Hause war, um ihm seinen Respekt zu bezeigen; er traf ihn aber auf dem Wege. Yang-ho, der ihn an sich zu ziehen und in Dienst

---

[1]) Legge's Zeitangaben T. I. p. 181 — Yang-hu trat zuerst 503 v. Chr. gegen den verbannten Tschhao-kung auf, hielt 504 seinen eigenen Chef Ki Huan gefangen und musste 501 nach Thsi entfliehen — sind offenbar falsch, Tschhao-kung starb ja schon 509 v. Chr.

zu nehmen trachtete, sagte zu ihm: komm, ich will dir etwas sagen. Kann der human (jin) heissen, der seinen Edelstein verbirgt[1]) und den Staat in Verwirrung (mi) lässt? Confucius erwiederte: nein. Kann der weise heissen, der Geschäfte (ein Amt) liebt und die Zeit verpasst, einzutreten? Confucius erwiederte: das kann er nicht. Spricht Jener: Tage und Monate vergehen und die Jahre warten nicht auf uns. Confucius erwiederte: du hast Recht, ich will ein Amt annehmen. Auch Meng-tseu III, 2, 7 erwähnt das Verfahren des Confucius, hat aber nicht das Gespräch am Ende[2]); Amiot hat diese Anekdote, wie gewöhnlich, sehr ausgeschmückt. Nach ihm brachte Yang-hu, nachdem er zu den höchsten Ehren gelangt war, seinen Ahnen ein feierliches Ahnenopfer und sandte Confucius, wie es üblich war[3]), aus Aufmerksamkeit vom Opferfleische. Diesen Anlass finde ich aber nirgends angegeben.

Yang-hu's spätere Schicksale werden im Kia-iü Cap. 16, f. 20 von Tso-schi Ting-kung Ao. 9 f. 19, S. B. 27 S. 131 und im Sse-ki B. 39 f. 40 v. S. B. 43 S. 148 erwähnt: Yang-hu floh 501 nach Thsi und von Thsi nach Tsin und kam zu Tschao-schi. Als Confucius das hörte, sagte er zu Tseu-lu: Tschao-schi's Generation wird Unruhen haben. Tseu-lu sagte: eine Macht besteht da nicht, wer könnte da Unruhen erregen (machen)? Confucius sagte: das verstehst du nicht. Yang-hu liebt den Reichthum und liebt nicht die Humanität (Jin, Tugend[4]). Er erlangte die Gunst von Ki Sün und bald darauf tödtete er ihn; da er aber nicht die Oberhand behielt, entfloh er und suchte eine Zuflucht in Thsi. Thsi's Leute setzten ihn gefangen, aber er entkam und ging nach Tsin. So

---

[1]) Wir schliessen daran die verblümte Frage Tseu-kung's, warum er so oft ein Amt ablehnte im Lün-iü 9, 12: Tseu-kung sagte hier ist ein schöner Yü-Stein, thue ich ihn in den Kasten und bewahre ihn auf oder verkaufe ich ihn? Confucius sagte: verkauf ihn! verkauf ihn! aber ich warte das Preisgebot (Kia) ab.

[2]) Die Chinesen preisen sein Halten am Brauche mit Festigkeit und Nachgiebigkeit. Solche Ausflüchte waren Confucius und auch Meng-tseu geläufig. Lün-iü 17, 20 wünscht Yu-pei Confucius zu sehen. Der entschuldigte sich mit Krankheit. Als der Bote aber eben zur Thür hinaus war, nahm er seine Laute und sang dazu (dass der hören konnte, dass er nicht krank sei). Der Schol. des Y-li III, 1 sagt, er that es, weil jener sich keines Mittelsmannes bedient hatte.

[3]) S. m. Abh. über die Religion und den Cultus der alten Chinesen II, S. 68, Sse-ki B. 32, 22, Thsi King-kung A. 47, B. 43, f. 7 v., B. 39 f. 40 v. S. B. 43. p. 148.

[4]) Vgl. dazu Yang-hu's Aeusserung bei Meng-tseu III, 1, 3, 5 mit d. Schol.

hat er Thsi und Lu beide Reiche verlassen. Tschao Kien-tseu liebt den Vortheil und hat viel Vertrauen, jener wird ihn ertränken durch sein Geschwätz und wenn er seinen Rath befolgt, wird es zum Unglücke ausschlagen. Eine Generation kann das nicht wissen. Confucius Prophezeihung scheint aber nicht in Erfüllung gegangen und Yang-hu's Aufnahme Tschao Kien-tseu nicht verderblich geworden zu sein. S. Pfizmaiers Geschichte von Tschao. S. 10 und oben. Wir finden Yang-hu später noch mehrmals im Sse-ki erwähnt B. 47 f. 17 v., 43 f. 12 v., 37 f. 9 v., aber seine weitere Geschichte gehört nicht hieher.

Confucius will in die Dienste Kung-schan's in Pe treten, lässt es aber auf Tseu-lu's Einwendung. Wenn Confucius in Yang-hu's Dienste nicht treten wollte, so war er sonst darauf ein Amt oder eine Wirksamkeit zu erlangen, so versessen, dass er selbst, als ein kleiner Aufrührer ihn berief, nicht abgeneigt war, in dessen Dienst zu treten und desshalb den Tadel seines Schülers erfuhr; dass Confucius dies nie ernstlich beabsichtigt und nur gescherzt habe, wie Legge meint, scheint doch nicht. Wir haben oben schonKung-schan's (fu yao) erwähnt und wie der sich der Stadt Pe in Lu bemächtigt hatte. Der Sse-ki f. 8 erzählt diess gleich nach Yang-hu's Flucht nach Thsi. Es war im 50. Jahr des Confucius, dass Kung-schan unzufrieden sich Pe's bemächtigte. Der Lün-iü 17, 5 erzählt die Geschichte kurz: Kung-schan fiel ab (rebellirte) in Pe und berief Confucius. Confucius hatte Lust hinzugehen; seinem Schüler Tseu-lu missfiel das und er sagte: das dürfe er nicht, wie er denn zu einen Kung-schan gehen möge? Confucius erwiederte: wenn er mich beruft, ist das ohne Grund? Wenn er mich anstellt, kann ich da nicht ein Ost-Tscheu gründen. (Das alte Tscheu lag im W. von Lu.) Im Sse-ki wird dies weiter so erläutert. Auch Tscheu's Wen-wang und Wu-wang erhoben sich von Fung und Hao und wurden doch Wang's (Könige). Obwohl Pe nur klein und unbedeutend ist, so wünschte ich doch hinzugehen. Die Stadt Pe lag in Lu; eines Angriffes der Leute von Lu auf Pe erwähnt der Schue-yuen im I-sse 95, f. 48. Tseng-tseu ist da beim Fürsten von Pe; es scheint dasselbe zu sein, obwohl es etwas anders geschrieben wird.

Confucius als Gouverneur, Tschung-tu-tsai. Der Sse-ki schliesst gleich an die vorige Erzählung die Notiz an: Ting-kung machte

Confucius zum Tschung-tu-tsai[1]), (wie es scheint, durch Ki-schi veranlasst). In einem Jahre regelte er die vier Gegenden. Vom Tschung-tu-tsai wurde er dann Sse-kung; vom Sse-kung wurde er Ta-sse-keu. Amiot p. 414 setzt die erste Ernennung in sein 47. Jahr (505 v. Chr.) Legge Prol. I. p. 72 500 v. Chr. — wie Amiot auch die chronologische Tafel des I-sse[2]), diese in dasselbe Jahre aber auch noch seine Ernennung zum Sse-kung, Amiot diese dagegen 48 und beide seine Ernennung zum Ta-sse-keu in sein 50. Jahr (502). Der Sse-ki erzählt dies Alles gleich nach dem Aufstande von Kung-schan in Pe, den er in sein 50. Jahr setzt.

Der Kia-iü C. 1 f. 1 gibt einiges Detail über Confucius Wirksamkeit in der ersten Stelle: Er begann seine Beamtenthätigkeit mit der Stelle des Tschung-tu-tsai. Er regelte die Ernährung (den Unterhalt) der Lebenden und die Begleitung der Todten; ordnete den Unterschied der Kost (Nahrung) zwischen Aelteren und Jüngeren — nach dem Schol. war die verschieden vom 15. Jahre an — nach der Stärke oder Schwäche (eines Jeden) unterschied er die Dienste (Pin) (nach den Schol. legte er die Frohnden auf). — Er hielt auf die Trennung von Männern und Frauen, dass sie auf Wegen und Stegen nicht zusammentrafen. Er sorgte, dass die Gefässe nicht (mit Sculpturen) verziert waren, aber auch nicht gefälscht wurden; bestimmte, dass der innere Sarg (Kuan) 4 Zoll (Tsün), der äussere (Kuo) 5 Zoll dick sei; auf Hügeln nnd Anhöhen sollten Grabhügel (Fen) sein, aber keine Erdhügel (Fung) auf den Gräbern gemacht, sie auch nicht mit Bäumen (Fichten und Cypressen nach den Schol.) beflanzt werden. Nachdem dies ein Jahr geübt war, wurde es Regel für alle Fürsten der Westgegend (der Schol. bemerkt Lu lag im Osten); der Sse-ki hat dafür der vier Weltgegenden (Sse-fang); Laut und Charakter für Si West und sse vier sind

---

[1]) Pauthier und Thornton mit Amiot p. 147 nehmen es für Gouverneur der Residenz, Legge Prol. I p. 72 mit Kang-hi's Ausgabe der 5 King Li-ki II. 1, 3, 4 Tschung-tu aber für den Namen einer Stadt in Lu, die später zu Thsi gehörte und Phing-lo hiess; so auch der Schol. des Kia-iü.

[2]) Nach Kia-iü Cap. 43 f. 25 starb Ki Ping-tseu als Confucius Tschung-tu-tsai war, jener starb aber unter Ting-kung von Lu Ao. 5 (504) nach Sse-ki B. 47 f. 6. Confucius eifert im Kia-iü gegen die Edelsteine, welche der Leiche mitgegeben wurden; s. bei Trauer.

zum Verwechseln ähnlich. Ting-kung sagte zu Confucius: ob diese Vorschriften dienen könnten um das ganze Reich zu regieren? Confucius erwiederte und sprach: für das ganze Reich eignen sie sich, warum sollten sie blos für Lu gelten?

Auf diese Zeit geht nach den Anfangsworten auch wohl noch die Stelle aus Liü-schi's Tschhün-thsieu im I-sse 86, 1 f. 14: Als Confucius in Lu gebraucht (angestellt) zu werden begann, sagte der Gesang der wilden Ente, (J, Möwe) der Leute von Lu, das Kleid aus Hirschkalbfellen und die Scheide wirft er weg und er sie verliert sie nicht. Nachdem er drei Jahre gebraucht war, gingen die Männer auf den Wegen zur Rechten, die Frauen auf den Wegen zur Linken; (vgl. Li-ki Wang-tschi 5 f. 37), Werthsachen, die verloren waren, hob vom Volke keiner auf. Da er grosse Einsicht anwandte, waren Uebertretungen schwer. Khung Tschung-tseu sagt ib. nach 3 Jahren machte das Volk noch Lieder auf ihn.

Amiot p. 146 fg. schmückt dies, wie gewöhnlich, sehr aus oder combinirt es mit andern Notizen, z. B. p. 151 mit Lün-iü Cap. 10.

Confucius als Sse-kung in Lu. Amiot p. 414 lässt Confucius, wie bemerkt, noch in demselben Jahre diese Stelle erhalten, der Kia-iü aber erst im zweiten Jahre Ting-kung ihm dieses Amt übertragen. (Sse-kung war nach Tscheu-li B. 4 der Ministerder öffentlichen Arbeiten[1]) Confucius unterschied, sagt der Kia-iü, nun diefünf Naturen oder Arten (Sing) des Bodens. — Diese sind nach den Schol. das Berg- und Waldland, — (?) — Fluss- und Seeland, — Hügel und Höhen, Küsten und niedere Ebenen, Sumpfland u. Niederungen[2]). Jede Sache (jedes Produkt) erhielt die Stelle, die für sie (dasselbe) geeignet war, und Alles wurde zu der gehörigen Zeit gepflanzt. Ki-schi (nach den Schol. Ki Ping-tseu) hatte Tschhao-kung (den Vorgänger des Fürsten) abgesondert von seinem Vorgänger in einem Grabhügel (Mu) südlich vom Wege beerdigt, Confucius machte einen Graben und vereinigte alle Grabhügel mit denen der früheren Fürsten. Zu Ki Huan-tseu (Ki Ping-tseu's Sohne) sagte er: dem Fürsten etwas entziehen, um sich glänzen zu lassen, ist ein Verbrechen[3]) und gegen den Brauch;

---

[1]) Legge p 73 bemerkt, die Stelle des Sse-kung bekleidete die Familie Meng Confucius war also wohl nur ihr Assistent oder verwaltete die Stelle für sie.

[2]) So Tscheu-li 9, f. 6. Amiot p. 148 gibt ganz anders die 5 Bodenklassen an (vgl. Schu-king Cap. Yü-kung I, 3.) und setzt dies in die Zeit, wo Confucius Tschung-tu-tsai war.

[3]) In meinem Kia-iü steht dafür: Fei (Clef. 175), nichts, schlect.

jetzt vereinige ich sie, um (das Vergehen) zu bedecken". So Tso-schi und der Kia-iü.

Zum Verständnisse der Aemter mag hier noch aus dem I-sse 86, 1, 9 v., vgl. mit Li-ki Cap. Wang-tschi 5, f. 6, dieses angeführt werden. Die Vasallen-Fürsten (Tschu-heu) hatten 3 Minister (Khing), einen Sse-thu, einen Sse-ma (Kriegsminister) und einen Sse-kung, Minister der öffentlichen Arbeiten; siehe oben. In Lu bekleideten die drei Kuan diese Aemter. Das Amt eines Sse-keu war nicht unter dieser Zahl. Tsang-sün-tschi bekleidete die Stelle vorher; in den Fürsten-Reichen war sonst eine solche nicht. Wenn nun Confucius vom Sse-kung zum Sse-keu avancirte, so wurde er aus einem Khing (Minister) ein Ta-fu Tso-tschuen lässt die Anlagen der Gräber und Grabhügel ihn als Sse-keu aufführen, dies sei aber irrig. Amiot vermischt die erste und zweite Stelle ganz.

Confucius als Ta-sse-keu[1]) (A. a. 51—56, v. Chr. 501—496.) Diese Stelle bekleidete er am längsten — nach Legge doch nur zwei Jahre — und wir haben aus dieser Zeit die meisten Nachrichten, er behielt sie bis zu Ting-kung's Tode 496.

Als solcher wirkte er nach Amiot in seinem 52. und 53. Jahre; schon in sein 54. Jahr setzt Amiot seine Hinrichtung des Grossen Schao-tching-mao, bemerkt aber p. 416, dass das Buch Lie-kue-tschi sie (?) 10 Jahr früher, der Nien-pu-sie in das 51. Jahr des Weisen setze. In das 55. Jahr setzt er Confucius Entscheidung in der Anklage eines Vaters gegen seinen Sohn und Confucius Unterhaltung mit Ting-kung über das Opfer, welches dem Schang-ti dargebracht wurde. Nach der chronologischen Tafel des I-sse tritt er im 50. Jahre dieses Amt an, in sein 51. Jahr setzt sie die Hinrichtung Schao-tsching-mao's; in seinem 54. Jahre schickt der Fürst von Thsi die Musik-Mädchen an den König von Lu, um ihn zu verführen und Confucius geht fort. Er bemerkt aber beim 56. Jahre, dass der Schi-kia des Sse-ki erst in dieses Jahr die Hinrichtung des Schao-tsching-mao setze, der Zeit Confucius Lu aber schon verlassen habe. Man sieht also wieder, wie unsicher Alles ist, wo es auf chronologische Angaben ankommt. Der Grund ist sehr einfach, weil die ältesten Quellen bei den Anekdoten überall keine Zeitangaben enthalten und diese selbst selten einen festen Anhaltspunkt hinsichtlich der Zeit gewähren. Wir geben also die einzelnen Data, ohne die Zeitfolge zu verbürgen.

Der Kia-iü fährt fort: Vom Sse-kung wurde Confucius Ta-sse-keu. Als solcher gab er Gesetze und liess das Volk nicht ausschweifen (wu).

Confucius rechtfertigt sich gegen Tschung-yeu (Tseu-lu), dass er über sein Amt so erfreut sei. Der Kia-iü Cap. 2 f. 3 setzt dies zur Zeit seines Richteramtes, der Sse-ki B. 47 f. 10 v.

---

[1]) Der Sse-ki nennt ihn öfter Siang, Gehülfe, Minister B. 31 f. 14 v. (Ting-kung a. 12), B. 39 f. 40 v., S. B. 43 p. 148, B. 66 f. 7 Ko-liu a. 15, Sse-ki B. 40 f. 21 v. und Tshu Tschao-wang a. 16 (499). Legge p. 74 bemerkt, Premier-Minister sei Confucius nie geworden; Siang sei nur Assistent bei den Ceremonien (??)

aber unter Ting-kung im 14. Jahre, in Confucius 56. Jahre; Amiot p. 168—171 auch zu Anfange dieser seiner höchsten Stellung. Es heisst: Da Confucius die Stelle als Ta sse-keu bekleidete, zeigte er ein heiteres Antlitz. Tschung-yeu — der Sse-ki hat seine Schüler — fragte ihn und sagte: ich hörte, dass der Weise im höchsten Unglücke keine Furcht (Kiü), beim höchsten Glücke keine Freude (Hi) zeige, dass nun Meister, nachdem er das Amt erhalten hat, sich so erfreut zeigt, was ist das? Confucius sagte: so habe ich gesagt, aber ich habe nicht gesagt, nur ein untergeordneter Mensch freut sich (lo), wenn er einer Ehre theilhaftig wird? Amiot macht ein langes Geschwätz daraus.

Confucius verdankte wohl seine Stelle der Familie Ki-schi; dann gehört auch die Geschichte, Wie Confucius sich wegen seines Besuches bei Ki Khang-tseu gegen Tsai-ngo rechtfertigte, hieher. Amiot p. 165 fg. hat sie aus dem Kia-iü Cap. 19 f. 27 v.; es hat sie auch der Schue-yuen im I-sse B. 86, 4 f. 27 v.; es wird aber nicht gesagt, dass Confucius damals Sse-keu war, und der Schol. bemerkt, dass wenn der Kia-iü ihn damals Sse-keu sein lasse, er bei seinem Besuche bei Ki Khang-tseu es nicht war, sondern zur Zeit Ki Huan-tseu's, wie auch der Schol. des Kia-iü sagt. Wie dem auch sei, der Kia-iü erzählt die Sache so: Als Confucius in Lu Sse-keu war, besuchte er Ki Khang-tseu; Ki Khang-tseu war nicht freundlich gegen ihn. Confucius wartete ihm aber wieder auf. (Sein Schüler) Tsai-iü (Ngo) trat zu ihm und sagte: einst hörte ich Meister[1]) sagen: wenn ein König (Wang) oder ein Kung mich nicht verlangt (ping), dann rühre ich mich nicht; jetzt da Meister Sse-keu ist, verbeugt er sich — der Schue-yuen hat dafür macht er Besuche, — mehrmals in wenigen Tagen, das geht doch wohl nicht? Confucius sagte: das Reich Lu hat schon lange durch mehrerer Minister (Siang) Streit schrecklich gelitten. Wenn die ein Amt haben nicht regieren, so gibt es Unruhen (Verwirrung); dass er mich einladet, was ist da Grosses dabei? Als Lu's Einwohner das hörten, sagten sie: Wenn der Heilige regiert, warum entfernt er zuvor nicht die Strafgesetze; dann wird es im Reiche keine Streitenden geben. Confucius sagte zu Tsai-iü: am Berge Wei hört man 10 Li (chinesische Meilen) weit den Ton der Erd- oder Maulwurfs-Grille, als ob sie vor eines Ohren wäre, drum bei Regierungssachen müssen alle mitsprechen. Der I-sse f. 27 f. führt das letztere Gleichniss des Confucius auch aus einem Buche Schi-han-schin an, da lautet aber der Schluss abweichend. Der Schue-yuen hat hier noch einen Zusatz, der aber wohl nicht hieher gehört.

Zunächst ist dann die Hinrichtung des Schao-tsching-mao, obwohl, wie bemerkt, der Sse-ki B. 47 f. 10 v. diese nicht A. ae. 51, sondern erst später, in sein 56. Jahr (Ting-kung Ao. 14) setzt, und auch der Kia-iü erst in Cap. 2 sie erwähnt; vgl. Amiot p. 156—167. — Für das erste Jahr spricht die Aeusserung Tseu-kung's: Er begann

---

[1]) Mein Kia-iü hat einen Druckfehler Thien-tseu, der Kaiser, für Fu-tseu Meister; beide Charaktere sehen sich sehr ähnlich.

(Schi) seine Amtsführung damit. Ueber das Verbrechen des Mannes erfahren wir wenig oder nichts. Er war ein Grosser (Ta-fu) in Lu. Nach 7 Tagen erfolgte zeine Verurtheilung[1]). Die Anklage lautete: er errege Unruhen oder Verwirrung in der Regierung. Er liess ihn hinrichten unterhalb der beiden Warten (Leang kuan) — nach dem Schol. der Name eines Thorweges — und seine Leiche blieb im Hofe 3 Tage ausgestellt. Der Sse-ki gibt blos das einfache Factum. Der Kia-iü erzählt, wie schon sein Schüler Tseu-kung Anstoss daran nahm. Er trat zu Confucius und sprach: Schao-tsching-mao ist ein Mann von Ruf in Lu. Jetzt da Meister die Regierung führt, beginnt er damit, ihn zu strafen; vielleicht habe er das lassen sollen. Confucius erwiederte: bleibe, ich will dir den Grund sagen. Im Reiche gibt es 5 grosse Uebelthaten (Ngo) und Diebstahl (Tshie, Einbruch) und Raub (Thao) sind noch nicht darunter mitinbegriffen. Das erste heisst ein widersetzliches Herz (Ni), das noch grossthut (hian). Das zweite ein gemeines Betragen und dabei den Weisen machen. Das dritte verläumderische Reden, die aber kunstreich (pien) unterscheiden (gesetzt werden, als ob sie wahr seien). Das vierte abscheuliche (unrechte) Reden und die verbreiten. Das fünfte dem Schlechten folgen und wohlthätig erscheinen. Welcher Mensch von diesen fünfen nur eins hat, ist nicht zu verschonen, und der Weise bestraft ihn; Schao-tsching-mao hat aber alle diese Fehler zusammen. Sein Verhalten (Kiü-tschi) reicht hin alles zu umfassen; sein Sprechen und Reden (Thanschue) reicht hin alle zu blenden, seine Widersetzlichkeit genügt alles umzukehren. Solche Ausschweifungen der Menschen, die darf man nicht hingehen lassen. So strafte (Tsching-) Thang den Yn-hiai, Wen-wang den Fan- (Phuan) tsching, Tscheu-kung (die Prinzen) von Kuan und Tsai (s. Schu-king V, 17), Thai-kung den Hoa-sse, Kuan-tschung (unter Thsi Huan-kung 685—643) den Fu-i, Tseu-san den (Schi) Sse-ho. Alle diese 7 Männer lebten in verschiedenen Zeiten und wurden doch gleich gestraft. Die Männer waren aus verschiedenen Zeiten, aber ihre Schlechtigkeit war gleich; daher konnte ihm nicht verziehen werden. Confucius citirt dann noch eine Stelle aus dem Schi-king, die wenig dahin

---

[1]) Die Worte Tschao tsching thsi ji eul-tschu im Kia-iü sind nicht ganz deutlich; Amiot p. 157 hat: car sept jours après que'il eut été installé dans la charge, il le jugea definitivement.

gehört. Amiot p. 159 fügt diesen dann noch mehreres wieder hinzu, wovon im Kia-iü nichts steht. Die Couplets, die desshalb auf Confucius gemacht sein sollen, habe ich noch nicht gefunden. Da der Lün-iü, Tseu-sse, Meng-tseu und Tso-kieu-ming die Geschichte nicht erwähnen, verwirft Kiang-yung sie, als erfunden, den Weisen zu erhöhen, und mit ihm Legge Prol. T. I p. 75. Das folgende Gespräch mit Jen-yeu bei Amiot p. 161—165 ist aus Kia-iü Cap. 30 f. 15 und daraus auch im I-sse 95, 3, 1. Es findet dort aber keine Beziehung auf Schao-tsching-mao statt. Wir werden daher wohl am zweckmässigsten im 4. Theile, wo von Confucius Grundsätzen über Strafe die Rede ist, darauf zurückkommen; es wäre indess möglich, dass das Gespräch durch diesen Fall veranlasst wäre. Was die Sache betrifft, so haben die Chinesen allerdings vieles zu Verbrechen gestempelt, was bei uns nicht dafür gilt[1]. Wir schliessen daran:

Das Verfahren des Confucius mit einem Vater, der seinen Sohn wegen Impietät bei ihm verklagte, welches im Kia-iü Cap. 2 f. 3 v. gleich auf die vorige Geschichte folgt. Sie findet sich mit einigen Abweichungen und etwas vollständiger auch bei Siün-tseu und Han-fei-tseu im I-sse 86, 1, 10 sq. Dieser hat am Schlusse noch eine, der erstere noch zwei Stellen aus dem Schi-king, so dass man sieht, dass diese wohl willkürlich hinzugesetzt sind. Amiot p. 194—200, vgl. 417, der wieder die Erzählung sehr ausschmückt, setzt die Geschichte, wie bemerkt, in Confucius 55. Jahr und sie ist vielleicht aus späterer Zeit, da wenigstens bei Han-fei-tseu Ki Khang-tseu, Ki Huan-tseu's Nachfolger, erwähnt wird. Der Kia-iü hat dafür aber Ki-sün. Die Entscheidung, bemerkt Legge, ist nach Art unserer Juries.

Der Kia-iü erzählt nun: Als Confucius in Lu Ta-sse-keu war, stellte ein Vater seinen Sohn vor Gericht. Der Meister steckte beide in's Gefängniss (Pi); 3 Monate untersuchte er die Sache nicht. Da bat der Vater, es nur sein zu lassen[2] und der Meister verzieh ihm (Siün-

---

[1]) S. J. J. Ampère: Histoire des lois par les moeurs, in der Revue des deux mondes. 1833 p. 506.

[2]) Tschi (Cl. 77); so Siün-tseu; mein Kia-iü hat irrig Schang, oben; der Charakter sieht dem vorigen ähnlich.

tseu sagt, er entliess ihn.) Als Ki-sün (Han-fei-tseu hat Khang-tseu) das hörte, war er unzufrieden damit, und sagte: der Sse-keu täuscht mich; früher ermahnte er mich und sagte: im Reiche und in der Familie ist sicher das Erste die Pietät (Hiao). Was hindert ihn, den unfrommen Sohn gleich hinrichten zu lassen, dem Volke Pietät zu lehren, wie kann er denn jetzt so verzeihen? Jen-yeu sagte Confucius davon. Confucius seufzte und sprach: ach! wenn der Obere seinen (rechten) Weg verlässt und dann seine Untergebenen hinrichtet (tödtet), so ist das kein Recht; wenn ein Vater seinen Sohn nicht anweiset zur Pietät, dann seine Anklage hören, das heisst einen Unschuldigen tödten. Gesetzt 3 Heere erlitten eine grosse Niederlage, so kann man die Soldaten doch nicht alle tödten! Die Gefangenen, die nicht gut geführt worden, kann man doch nicht alle bestrafen! Wenn die Obern nicht die gehörige Unterweisung ertheilen, so ist der Grund der Schuld nicht beim Volke; übersehen die welche die Befehle führen und sorgsam die Räuber bestrafen, ohne ihnen Zeit zu lassen, sich zu sammeln, ist grausam; sie nicht unterweisen und dann sie anstacheln, vollkommen zu sein, ist ebenfalls grausam. Wenn bei der Regierung diese drei Punkte beobachtet worden sind, dann kann man darnach die Strafe verfügen. Der Schu-king sagt: gerecht sei die Strafe, gerecht sei die Hinrichtung (scha), aber folge nicht deiner Neigung und die Sache sei sorgfältig untersucht, erst belehre man das Volk und darnach bestrafe man es erst. Wenn er 3 Jahre die 100 Familien (das Volk) so zurecht gesetzt (tsching, geregelt) hat und es bleibt dann noch verkehrt und das Volk folgt nicht und bessert sich nicht, dann kann er mit Strafen es ansehen; dann weiss alles Volk, dass es Verbrechen begangen hat. Er citirt dann eine Stelle des Schi-king und fährt darauf fort: Das jetzige Geschlecht macht es aber nicht so. Brechen Unruhen aus, dann belehrt man es über die Strafen und macht, dass das Volk betrogen wird (Me hoe) und in den Abgrund fällt, dann verfolgt man es und straft es mehr und mehr und die Räuber werden nicht überwunden. Die ein Hochufer von 3 Fuss und einen leeren Wagen nicht ersteigen können, die sollen nun einen Berg von 100 Jin (Faden à 8 Ellen) und einen beladenen Wagen ersteigen. Was ist der Grund, dass sie so langsam den Hügel ersteigen? (Von hier an ist Siün-tseu ausführlicher.) Eine Mauer

von einer Anzahl Faden (Jin) übersteigt das Volk nicht, aber einen Berg von 100 Eaden übersteigt ein Knabe (Schu-tseu) und ein lahmes Pferd. Der Grund ist, dass sie den Hügel so langsam ersteigen. — Dass die jetzige Generation so langsam den Hügel ersteigt, ist schon lange; sie machen, dass das Volk nicht hinüberkann, obwohl, setzt der Kia-iü hinzu, Strafen und Gesetze da sind. Die Geschichte könnte wahr sein und findet eine Stütze in Lün-iü 12, 13 und Ta-hio S. 4 (s. Abh. 4), die lange Rechtfertigung ist aber wohl später von Siün-tseu.

Zusammenkunft des Fürsten von Lu mit dem Fürsten von Thsi und die Dienste, die Confucius diesem dabei leistet, als jener diesem mit Verrath droht; Sse-ki B. 47 f. 8 v. und 33 f. 20 v. Ting-kung Ao. 10 f. 20, S. B. 27 p. 133 fg., Tso-tschuen auch im I-sse B. 86, 1 f. 11; vgl. Sse-ki B. 32 f. 22 fg., S. B. 40 S. 686, Amiot p. 171. fgg. Die Grenze von Thsi und Lu bildete nach Amiot damals der Berg Kia-ko. An beiden Seiten lagen Städte, welche der Fürst von Thsi beanspruchte und von welchen er drei eingenommen hatte. Im Sommer des 10. Jahres von Ting-kung sagte der Ta-fu von Thsi Li-tsu zu King-kung nach dem Tso-tschuen und dem Sse-ki: Lu bedient sich jetzt des Khung khieu. Seine Stärke gefährde Thsi, er möge also Gesandte schicken, Lu aufzufordern, eine freundschaftliche Zusammenkunft in Kia-ko, beim jetzigen Tso-khi-hien — Legge p. 73 sagt Kia-ko im jetzigem Lai-wu in Thai-ngan — zu halten. Amiot lässt Confucius den Fürsten von Lu auffordern, erst noch seine beiden Collegen im Ministerium Tschung-sün Ho-ki und Ki Sün-tseu desshalb zu befragen. Der Erstere misstrauisch besorgte Verrath von Thsi; der zweite hielt es auch für feindlich gesinnt, doch dürfe man die Zusammenkunft nicht abschlagen, um Frieden zu erhalten; ersterer rieth ihm aber, sich von Confucius — Legge p. 73 sagt ohne Beleg als Ceremonienmeister, — begleiten zu lassen. Lu's Fürst wollte mit Streitwagen hinziehen, Confucius aber, sagt der Kia-iü 1 f. 1 v., als Minister sagte: dein Diener hat gehört, es gibt Friedensgeschäfte (Wen-sse, eigentlich der Literaten oder Civilbeamten), wobei sie Unterstütung haben müssen von den Kriegern; es gibt Kriegsangelegenheiten, wobei es einer Unterstützung von Seiten der Civilbeamten (Wen) bedarf. — Vor Alters, wenn die Vasallen-Fürsten

über die Grenze hinausgingen, folgten ihnen die Beamten, ich bitte daher, dass alle rechts und links vom Sse-ma (Kriegsminister oder Oberbefehlshaber) sich befinden[1]). Ting-kung befolgte das und es begleiteten ihn alle zur Rechten und Linken des Sse-ma. Er kam zusammen mit dem Fürsten von Thsi in Kia-ko. Man machte einen Altar (Than), der drei Erdstufen hatte und kam zusammen mit den Gebräuchen, die bei gegenseitigen Besuchen stattfinden; man verneigt sich da, entschuldigt sich (wegen des Vortritts) und steigt dann die Stufen hinauf. Nachdem der Brauch der Darbringung des Gasttrunkes (Tscheu) vorbei war, eilte der betreffende Beamte (Yeu-sse, von Thsi) herbei, trat vor und sagte, er bitte die Musik der vier Gegenden[2]) aufführen lassen zu dürfen. King-kung sagte ja. Auf dieses hin traten auf Fahnenträger (Ling), andere mit Kuhschwänzen, Federn und in fremdartigen Anzügen, mit Lanzen, Partisannen. Schwerter wurden gezogen, Trommeln und Musik ertönten — so der Sse-ki. Der Kia-iü sagt nach dem Tso-tschuen: Männer aus Lai[3]) mit Waffen suchten bei Trommelwirbel und Gesang sich Ting-kung's zu bemächtigen. Confucius eilte aber herbei, trat hinzu und stieg die Stufen hinauf; als er noch nicht eine Stufe erreicht hatte, lüftete er den Aermel (Mo) und sagte: Unsere beiden Fürsten haben eine friedliche Zusammenkunft, die Musik der Barbaren (J und Ti), was soll die dabei? So der Sse-ki, abweichend der Kia-iü, f. 2 v. Ich bitte den betreffenden Beamten den (nöthigen) Befehl zu geben; der stieg herauf, aber entfernte sie nicht. Da sah Ngan-tseu (Yen-yng), der Minister von Thsi, rechts und links King-kung an und King-kung beschämt, gab nun

---

[1]) Amiot p. 175 lässt ihn noch hinzusetzen, ohne solche Vorsicht lehre die Geschichte, dass Verrath vorkomme und führt als Beispiel an, wie der Fürst von Thsi bei einer solchen Gelegenheit den von Sung gefangen genommen habe; er möge daher einen Tai-fu (Grossen) mit 300 Kriegswagen voraussenden und zwei andere mit je 5000 nachfolgen lassen, ich weiss nicht aus welcher Quelle er dies hat, seine ganze Erzählung ist wieder sehr ausgeschmückt: er hat auch eine Abbildung der folgenden Scene.

[2]) Barbaren als Leibwächter waren auch am Kaiserhofe nach Tscheu-li 17, 19. 23, 48. 17, 15, 23, 26, fgg. 37, 12.

[3]) Ost-Barbaren aus dem östlichen Thsi. Der Schu-king Yü-kung II, 3, 46 hat die Lai-i in Tsing-tscheu. Sie wurden später von Thsi unterworfen; noch hat Lai-tscheu-fu von ihnen den Namen, wie Lutetia Parisiorum von der gallischen Völkerschaft der Pariser.

mit der Fahne (Hoei) das Zeichen, dass sie abtreten sollten. Plötzlich eilte der das Amt hatte herbei, näherte sich ihm und sagte: ich bitte die Musik mitten im Pallast darbringen (aufführen lassen) zu dürfen. King-kung sagte: ja und Tanzmädchen (Yeu-tschang) und Zwerge (Tschu-jü) führten nun ihre Spiele auf und traten vor. Confucius eilte aber wieder herbei, näherte sich, stieg die Stufen hinauf und nachdem er die erste Stufe noch nicht vollendet (erstiegen) hatte, sagte er: wenn ein Privatmann die Vasallen-Fürsten durch Täuschung gefährdet, so ist dieses ein Verbrechen, auf welches der Tod steht. Ich bitte dem betreffenden Beamten den Befehl zu ertheilen. — Nach dem Kia-iü heisst er den Sse-ma die Strafe vollziehen und dieser tödtet dann die Zwerge. Die Erzählung ist sehr kurz; es ist aber deutlich, dass der Fürst von Thsi verrätherisch die Freiheit oder das Leben des Fürsten von Lu gefährden wollte. Amiot malt dieses weiter aus; ich weiss nicht, ob auf eigener Hand oder aus einer nicht genannten Quelle. Nach ihm sangen sie zuletzt die Scene Pi schün tsche sche, eine Beschreibung der Ausschweifungen einer verwittweten Königin von Lu Wen-kiang. Der Sse-ki fährt fort, King-kung fürchtete eine Bewegung; er wusste, dass das Recht nicht auf seiner Seite sei und sehr besorgt sagte er zu seinen Beamten: In Lu wird der Fürst nach den Principien (Tao) eines Weisen unterstützt und ihr verweiset meiner Wenigkeit allein auf den Weg der Barbaren (J und Ti) hin. Sende hin, dass ich gegen Lu's Fürsten mich vergangen habe; was ist da zu thun?

Der betreffende Beamte trat vor, erwiederte und sprach. Wenn der Weise (Kiün-tseu) ein Vergehen begangen hat, so sucht er es gut zu machen durch etwas Reelles (Tschi); wenn dagegen der Unweise (Siao-jin, der kleine Mensch) ein Versehen begangen hat, so entschuldigt er sich mit Worten (Wen[1]). Ist der Fürst wirklich bekümmert, dann machte er es auf eine reelle Weise wieder gut (J-schi).

Auf dieses hin gab der Fürst von Thsi die Lu abgenommenen Städte Yün, Wen-yang, Kuei und Kuei-yng's Felder ihm zurück, um sein Vergehen

[1]) Wen heisst bunte Stickerei, Verzierung, Literatur; Wen-kuo Versehen, verbrämen, vertuschen.

wieder gut zu machen. Der Kia-iü f. 2 sagt 4 Städte. Der Scholiast nennt auch eine Hu und ist über diesen Vorgang noch etwas ausführlicher. Der zweite Theil ihrer Erzählung ist aus Tso-tschuen Ting-kung Ao. 10, S. B. B. 27 S. 133, darnach Legge p. 74 — Ko-leang, der Sse-ki und Kia-iü, auch im I-sse 86, 1, f. 11 v. sagt er, hätten manche Uebertreibungen.

Wir wollen die Erzählung des Tso-tschuen noch hinzufügen: Im Sommer (von Ting-kung Ao. 10) kam der Fürst von Lu zusammen mit dem Fürsten (Heu) von Thsi in Kia-ko, um ihre Rechte auszugleichen. Khung Khieu (Confucius) war Minister. Li-mi — so heisst er hier statt Li-tsu — sagte zu Thsi's Fürsten: Khung Khieu kennt die Gebräuche wohl, aber er hat keinen Muth: wenn wir Männer von Lai mit Waffen abschicken, Lu's Fürsten zu überfallen, so erreichen wir sicher unsere Absichten. Thsi's Fürst folgte ihm. Confucius errieth aber die List. Vom Fürsten sich zurückziehend, sagte er, mögen die Beamten gegen sie von den Waffen Gebrauch machen. Beide Fürsten wollten friedlich zusammenkommen, dürfen Barbaren von dem Saume der Welt es wagen. mit Waffen die Zusammenkunft zu stören? Thsi's Fürst befiehlt dergleichen den Vasallen-Fürsten nicht und rieth dazu nicht. Die Barbaren Hia's haben nichts mit Hoa (unser grosses blühendes Land) zu thun (ein Reich mitten in Hia nach dem Scholiasten). Streiter gehören nicht bei Eidschwüren; Waffen anwenden, wenn man die Geister liebt, dergleichen bringt kein Glück. Die Tugend verletzen und unter Menschen die Gebräuche vernachlässigen, das gehört sich nicht. Als Thsi's Fürst das hörte, schickte er sie fort und leistete den Eid. Die Eidesformel (Tsai-schu[1]) besagte: wenn Thsi's Heer über die Grenzen geht, aber nur nicht mit Waffen (Panzern), mit 300 Streitwagen uns folgt, sei es wie im Vertrage bestimmt worden; so wurde der Eid geleistet. Confucius sandte den Wu-yuan (nach dem Scholiasten einen Ta-fu in Lu), der sagte, wenn ihr uns nicht zurückgebt das Feld von Wen und Yang, so sei es ebenfalls wie hier — — Später gaben sie aber die vier erwähnten Städte nach dem Tso-tschuen zurück. Dasselbe sagt auch Kung-yang und Ko-leang-tschuen. Amiot p. 188 sagt noch: — ich weis nicht nach welcher Quelle, — dass der Fürst von Lu auf Confucius Rath die drei Städte Ki-tseu zu Lehen gab; er war nämlich Nachkomme Ki-yeu's, welcher sie früher von König Hi-kung (659 — 626 v. Chr.) zu Lehen erhalten hatte. Aus Dankbarkeit baute der Besitzer eine neue Stadt und nannte sie Sie-tsching (Sie's Stadt), zu Ehren Sie's, des Ministers von Kaiser Schün, des angeblichen Ahnen der zweiten Dynastie und also auch des der Familie des Confucius.

Auf Confucius Rath lässt der Fürst von Lu die Mauern der Städte der 3 Grossen des Landes niederreissen. Der Tso-tschuen Ting-kung Ao. 12 f. 13 und der Sse-ki B. 33, f. 20 v. setzen dies unter Ting-kung Ao. 12, der Sse-ki B. 47 f. 9 v. aber im Sommer seines 13. Jahres, die chronologische Tafel des I-sse in Confucius 54. Jahr. Im Sse-ki B. 47 und Kia-iü 1, f. 2 v., ganz wie im Tso--tschuen Ao. 12 f. 23, lautet die Erzählung:

[1]) S. m. Abh über die Religion und den Cultus der alten Chinesen II. S. 12.

Confucius sprach zu Ting-kung und sagte: Ein Unterthan oder Beamter (Tschin), — der Kia-iü hat dafür Kiai, eine Familie — darf sich nicht hinter Panzer bergen, ihre Städte — der Sse-ki hat die Tafu — sollen nicht Mauern von 100 Tschi (eine Mass von 30 Fuss) Höhe haben, das ist eine Verordnung des Alterthumes. Jetzt übertreten die drei Familien (Ki-schi, Scho-sün-schi und Meng-sün-schi) diese Verordnung, ich bitte sie zerstören zu dürfen, und er sandte Ki-schi's Beamten (Tsai) Tschung-yeu[1]), d. i. seinen Schüler Tseu-lu, die (Mauern der) drei Hauptörter zu zerstören. Schi-sün zerstörte darauf nach dem Sse-ki die seiner Stadt Heu, Ki-schi wollte die der Stadt Pe zerstören, aber Kung-schan war nicht damit einverstanden. Scho-sün führte ein Heer hin, um Pe's Volk mit Lu zu vereinigen. Der Kung mit seinen drei Söhnen, drang in den Pallast der Familie Ki-schi's, und erstieg Wu-tseu's Thurm (Terrasse). Pe's Söhne griffen sie an, aber siegten nicht. Zwei Söhne flohen nach Thsi, es wurden dann die Mauern von Pe zerstört. Der Fürst (Kung) wünschte nun auch die Mauern der dritten Stadt (Tsching), die der Familie Meng zu zerstören. Meng-sün sagte aber: wenn die Mauern zerstört werden, kommen Thsi's Leute alsbald an das Nordthor, — — — ich werde daher meine nicht zerstören. Im 12. Monate schloss der Kung die Stadt ein, bezwang sie aber nicht. In der Geschichte von Lu B. 33, 20 v. ist der Sse-ki sehr kurz, er sagt bloss: im 12. Jahre sandte er Tschung-yeu, die Mauern der drei Kuan zu zerstören, und ihre Panzer und Waffen ihnen zu nehmen; Meng-schi wollte seine Mauern nicht zerstören lassen; jener griff ihn an, besiegte ihn aber nicht und stand davon ab. Amiot p. 191 erzählt dasselbe mit dem Zusatze: Confucius habe den Fürsten zu beschwichtigen gesucht, er möge jenem Zeit zur Reue gewähren, er werde sich von selber unterwerfen; diess sei denn auch geschen, als seine Unterthanen ihn verlassen hätten. So stärkte Confucius die Macht des Fürsten und schwächte die der Grossen.

Confucius Auftreten gegen Missbräuche in Lu. Der Kia-iü 1, f. 2 v. schliesst an die vorige Erzählung unmittelbar die folgende an. Als man in Lu anfing Schafe zu kaufen, da war

---

[1]) Mein Kia-iü hat für Yeu irrig Clef. 73, ein Druckfehler.

einer aus der Familie Tschin-yeu, der gab morgens seinen Schafen zu saufen, um die Marktleute zu betrügen. Dann war einer aus der Familie Kung-schin, dessen Frau war ausschweifend und hielt keine Ordnung (Gesetz); dann war einer aus der Familie Schin-kuei, der übertrat ausschweifend das Gesetz und verkaufte die sechs Arten der zahmen Thiere Lu's, indem er sie herausputze, um ihren Preis zu erhöhen. Als aber Confucius an die Regierung kam, da wagte Tschin-yeu seine Schafe morgens nicht erst zu tränken, Kung-schin verstiess seine Frau und Schin-kuei ging über die Grenze von Yuei. Nach drei Monaten wurde beim Verkaufe von Ochsen und Pferden der Preis nicht übersetzt; beim Verkaufe von Schafen und Schweinen fand keine Herausputzung statt; wenn Männer und Frauen ausgingen, so gingen sie verschiedene Wege; die Männer waren redlich und treu, die Frauen standen (ihren Männern) bei und waren folgsam; die Gäste, die aus den vier Weltgegenden zur Stadt kamen, brauchten nicht erst einen Beamten aufzusuchen, Alle waren als ob sie heimgingen. Der Sse-ki B. 47 f. 10 v. setzt diess letztere unter Ting-kung Ao. 14 in Confucius 56. Jahr, als Confucius Ta-sse-keu war. Auch Liü-schi's Tschhün-thsieu im I-sse 86, 1 f. 14 erwähnt diess mit kleinen Abweichungen. Der Kia-iü Cap. 10 f. 25 sagt noch, als Confucius Sse-keu in Lu war, schnitt er alle Processe ab. Alle hatten Zutritt zu ihm. Alles ordnete er nach Billigkeit u. s. w.

Der Kia-iü Cap. 42 f. 17 v. erwähnt noch aus dieser Zeit: als Confucius Ta-sse-keu war, brannte des Reiches Marstall ab, Confucius kehrte vom Hofe zurück und ging zum Orte des Feuers. Als die Leute aus dem Hiang selbst kamen wegen des Feuers, verneigte er sich vor ihnen, vor einem Sse einmal, vor einem Ta-fu zweimal. Tseu-kung sagte: ich erlaube mir die Frage, wie ist es damit? Confucius sagte: da diese kommen, verfahre ich wie beim Condoliren; da ich das Amt habe (Yeu-sse), so verneige ich mich.

Confucius Reformen in Lu machen den Fürsten von Thsi eifersüchtig, er verführt den Fürsten von Lu durch weibliche Spielleute, dass er die Staatsgeschäfte vernachlässigt und Confucius geht fort. Die älteste kurze Nachricht über diesen Vorfall ist im Lün-iü 18, 4: „Thsi's Leute sandten weibliche Musikantinnen (niü-yo, nach Lu); Ki Huan-tseu nahm sie auf

und 3 Tage über hielt (der Fürst) keinen Hof; Confucius ging fort." Der Sse-ki 47 f. 10 v. knüpft diess gleich an die obige Erzählung und fährt so fort: Als Thsi's Leute dies hörten (die Reformen des Confucius in Lu) geriethen sie in Furcht und sagten, wenn Confucius die Regierung führt, so wird (Lu's Fürst) sicher ein Pa; wird er ein Pa, so liegt unser Land ihm zunächst, wir werden zuerst verschlungen und er wird (unser Land) bekommen. Li-tsu sagte: ich bitte versuchen wir ihn vorher aufzuhalten; halten wir ihn auf, dann vermag er nichts und unser Land zu bekommen, wird dann langsam gehen. Auf dieses hin wählte er mitten aus dem Reiche Thsi 80 liebe (hübsche) Weibspersonen. Alle wurden mit gestickten Kleidern angethan und tanzten lustig zur Musik; — der Kia-iü 19 f. 28 fgg. setzt hinzu: den Yung-ki (nach dem Scholiasten Name eines Tanzes). — Dazu fügte er 30 (nach dem Kia-iü 40) geschmückte Viergespanne und sandte (brachte dar) dem Fürsten von Lu die Musikantinnen und die Reihe verzierter (geschmückter) Pferde. Sie standen erst an Lu's Mauern im Süden ausserhalb der hohen Pforte (Kao-men). Ki Huan-tseu in seinem (gemeinen) Anzuge ging, sie zu sehen, verbeugte sich dreimal, nahm sie an und sagte: Lu's Fürst ging bisjetzt Tscheu's Weg; er wird sie nun aber den ganzen Tag anschauen und träge überdrüssig werden der Regierungsgeschäfte. Tseu-lu sagte zu Confucius: Meister muss jetzt gehen! Confucius ging ungern und sagte, wenn Lu jetzt beim Opfer Kiao befiehlt mir als Ta-fu Opferfleisch zu senden, dann kann ich noch bleiben[1]). Huan-tseu nahm am Ende die Musikmädchen aus Thsi auf; 3 Tage hörte der Fürst von keinem Regierungsgeschäfte und beim Opfer Kiao bot (sandte) er dem Ta-fu auch kein Opferfleisch. Confucius ging langsam fort und übernachtete in Tsün an der Südgränze, (er hoffte von Lu noch zurückgerufen zu werden). Die Beamten, die ihn geleiteten, sagten, der Meister ist ohne Schuld. Confucius sagte: mein Lied passt da. Das Lied besagte; Aus dieser Frauen ihrem Munde kann hervorgehen das Weggehen; dieser Frauen ihr Gespräch kann zu Tod und Verderben führen. Langsam ging er fort[2]).

---

[1]) Für Clef. 77 tschi hat mein Kia-iü, Schang, einen Druckfehler.

[2]) Der I-sse B. 86, 1, f. 14 v. hat noch eine Stelle aus dem Kin-tsao.

Als die Beamten zurückkehrten, fragte Huan-tseu, was hat Confucius gesagt? Die Beamten sagten ihm die Wahrheit und Huan-tseu erwiederte seufzend: der Meister beschuldigt mich, dass ich durch die Menge Frauen seinen Weggang verursacht habe. Confucius ging dann nach Wei. Amiot p. 284—290 schmückt dies weiter aus.

Meng-tseu VI 2, 6, 6, (II, 12 6) erwähnt seinen Weggang aus Lu so: Als Confucius Criminalrichter (Sse-keu) in Lu war, hörte der Fürst nicht auf ihn. Als er nun beim Opfer vom Opferfleische nichts erhielt, wartete (er es nicht ab, seine Ceremonienmütze erst abzulegen), sondern ging gleich fort. Unwissende meinten, wegen des Fleisches sei er fortgegangen; die ihn kannten meinten, weil der Brauch nicht beobachtet worden war, wegen schlechter Behandlung; in Wahrheit wartete er blos auf einen kleinen Anlass, um wegzugehen und wollte nur nicht ohne Anlass (auf eine unregelmässige Art) gehen. Die Menge versteht das Verfahren des Weisen nicht. Meng-tseu V, 2, 1, 4, (II, 10, 1, p. 151) sagt über die verschiedene Art, wie Confucius fortging: Als er Thsi verliess, nahm Confucius den Reiss aus dem Wasser, worin er gewaschen wurde und ging (so schnell) fort. Als er von Lu fortging, sagte er (dagegen): langsam, langsam sei mein Gang; diess ist der Weg (Tao, die Art) Vaters und Mutters Reich zu verlassen! War es recht, dass er eilig fortging, so ging er schnell fort; konnte er lange anhalten, so blieb er lange; konnte er verweilen, so verweilte er; konnte er ein Amt bekleiden, so bekleidet er es, so war Confucius! V, 2, 4, 5 und 6, (II, 10, 4, p. 134) kommt er nochmals auf dieses Thema zurück: Als Confucius in Lu im Amte war, verlangte er seinen Antheil am Ertrage der Jagd. Es wird ihm da eingewandt, dann trat Confucius ja nicht in ein Amt, um die rechten Prinzipien in's Leben einzuführen! Allerdings that er dies, erwiedert Meng-tseu. Aber erwiedert Wan-tschang da, gehört denn auf die Jagd gehen zu den rechten Prinzipien? Meng-tseu erwiederte: Confucius regelte zuerst, wie die Opfergefässe sein müssten, man brauche zu den Opfergaben nicht Produkte aus den vier Weltgegenden. Aber — fragte Jener —warum ging er dann nicht fort? Er machte einen Versuch (mit den rechten Prinzipien), der Versuch war genügend, zu zeigen, dass sie ausgeführt werden konnten; da sie aber doch nicht geübt wurden so ging er. So blieb er in keinem Lande über 3 Jahre. Sah Confucius, dass er etwas wirken konnte, so übernahm er ein Amt; wurde er nach dem dem Brauche (Li) empfangen, so nahm er ein Amt an; gewährte der Fürst ihm den geeigneten Unterhalt, so nahm er ein Amt an. Er sah, dass er (in Lu) unter Ki Huan-tseu etwas wirken konnte, daher nahm er ein Amt an. In Wei wurde er (von Ling-kung 534—492) nach dem Brauche[1]) aufgenommen und nahm ein Amt an, dessen Nachfolger, — Meng-tseu nennt ihn irrig Hiao-kung, da es Tschu-kung war (492—480) — gewährte ihm einen geeigneten Unterhalt und so nahm er ein Amt an. Diess führt uns aber schon auf den Aufenthalt des Confucius in Wei.

Ehe wir aber zu seinen Aufenthalte ausserhalb Lu kommen, wollen wir noch einige Anekdoten anführen, welche auf die Zeit seines ersten Aufenthaltes in Lu gehen, ohne ihre Authenticität verbürgen oder sie chronologisch sicher bestimmen zu können. Eine derartige Anekdote aus Fu-tseu, — den ich weiter nicht kenne, — hat noch der I-sse 86, 1, f. 14. Es heisst da: Lu's Fürst (Heu) wünschte den Confucius zum Sse-tu zu machen. — Dieser Minister

[1]) In die Zeit, da Confucius Sse-keu in Lu war setzt der Kia-iü Cap. 32 zu Anfange noch sein Gespräch mit Yen-yen über die Bräuche: der Li-ki Cap. Li-yün 9 hat dasselbe, aber ohne diese Zeitangabe; s. Abth. 4.

hatte den Unterricht des Volkes unter sich — und wollte die drei Kuan berufen, mit ihnen die Sache zu besprechen, sprach aber (zuvor) zu Tso-kieu-ming: Meiner Wenigkeit wünscht Confucius zum Sse-tu zu machen und ihm Lu's Verwaltung zu übergeben, ich wünschte aber mit den drei Tseu (vorher) die Sache zu berathen. Tso-kieu-ming sagte: Confucius ist ein heiliger Mann, mit diesem heiligen Manne die Regierung unterstützen, wäre ein Versehen (der 3 Grossen) und er theilte ihre Würde. Wenn ich auch zuzurathen wünschte, so werden sie doch nicht dafür stimmen. Lu's Fürst (Heu) sagte: woher weisst du das? Kieu-ming sagte: die Leute in Tscheu lieben Pelzkleider und haben gerne werthvolle Sachen geschenkt; wollten sie nun 1000 Kin Pelzkleider haben, würden sie da erst mit dem Fuchse berathen, ob er sein Fell hergeben wolle? wünschten sie kostbares Pelzwerk von kleinem Vieh, würden sie da erst mit dem Schafe berathen über seinen Schmuck? Würde da nicht der Fuchs sofort unterhalb einen grossen Hügel laufen und die Schafe sich gegenseitig zurufen, sich zu verbergen in des Waldes Mitte. Daher würden Tscheu's Leute in 10 Jahren nicht ein Pelzkleid bekommen und in 5 Jahren nicht ein Schaf. Man kann also nur Tscheu's Leuten rathen das zu lassen. Wenn jetzt der Fürst Confucius zum Sse-tu machen will und er will erst die Kuan berufen, um mit ihnen es zu berathen, so ist das, wie mit dem Fuchse zu Rathe gehen wegen des Pelzkleides und mit dem Schafe über seinen Schmuck. Auf dieses hin berieth sich Lu's Fürst nicht mit Kuan, berief Confucius und machte ihn zum Sse-tu. Die Note bemerkt aber, dass Confucius gar nicht Sse-tu war. Es fragt sich übrigens, ob hier Ting-kung von Lu gemeint ist und nicht sein Nachfolger Ngai-kung. Amiot p. 424 und 355 setzt den Besuch von Tso-kieu-ming, dem Geschichtschreiber der Tscheu, bei Confucius in Lu erst in dessen 64. Jahr (Ao. 488); ich weiss freilich nicht auf welche Autorität hin; der Text hat bloss allgemein Lu Heu, ohne ihn zu nennen, wobei noch zu bemerken ist, dass Lu's Fürsten immer den Titel Kung geführt haben; Heu war ein Grad niedriger.

Nach Lün-iü 13, 15 fragt Ting-kung noch: gibt es ein Wort, durch das man ein Reich emporbringen kann? Confucius erwiederte: Von einem Worte kann man das nicht erwarten Doch haben die Leute ein Wort (einen Spruch): ein Fürst (Kiün) zu sein ist schwer und ein (guter) Minister zu sein ist nicht leicht. Weiss (ein Fürst), dass ein (rechter) Fürst zu sein, schwer ist, ist das nicht ein Wort, ein Reich emporzubringen?

Der Fürst sagte: gibt es auch ein Wort, das ein Reich ruinirt (sang)? Confucius sagte: das kann man von einem Worte nicht erwarten. Doch besagt ein Spruch (Wort) der Leute: ich hätte keine Freude Fürst zu sein, es sei denn, dass ich spräche und keiner sich mir widersetzte. Ist das (Fürsten) Wort gut, ist es da nicht auch gut, wenn sich ihm keiner widersetzt? ist es aber nicht gut, und es widersetzt sich dann keiner, ist das nicht ein Wort, das ein Reich verderben kann?

Der Kia-iü Cap. 41 f. 16 hat noch eine Unterhaltung Ting-kung's von Lu mit Confucius, wie das Alter zu ehren sei, aber da der Kia-iü im I-sse 86, 1, f. 38, der in der Regel correcter ist als meine Ausgabe des Kia-iü, statt Ting-kung: Ngai-kung hat, werden wir besser diese Unterhaltung später erwähnen, wo von seinem Verkehre mit diesem Fürsten die Rede ist.

So hat der Kia-iü Cap. 44 f. 28 auch noch eine Anekdote, wie Ting-kung Confucius beim frühen Tode seines Lieblingsschülers Yen-hoei condolirt. Hier hat der Text des Kia-iü im I-sse B. 95, 1, f. 16 v. auch Ting-kung; die Note bemerkt aber dazu schon richtig, dass Yen-hoei erst unter Ngai-kung gestorben sei, vgl. Amiot p. 366 (425 u. 484 v. Chr., A. a. 68); es kann also erst unter diesem auch davon die Rede sein.

Eine Unterhaltung Ting-kung's mit Yen-hoei kommt noch im Kia-iü Cap. 18 zu Anfange vor, wir können bei Yen-hoei in Abth. 3 darauf zurückkommen. Tseu-kung's Prophezeihung über das nahe Ende von Yn-kung von Tschü u. Ting-kung's von Lu im Kia-iü 16 f. 19 v. s. bei Tseu-kung in Abth. 3

Im Kia-iü Cap. 41 f. 8 v. ist noch von Ting-kung die Rede; wir können aber auch auf diess Gespräch erst unten in Abth. 4 weiter eingehen, da es mehr sachlichen Inhaltes ist über Gebräuche; wir erwähnen daher nur noch 2 Anekdoten.

Kia-iü Cap. 42 f. 17 fg. erzählt: Nan-kung-king-scho, den wir S. 28 schon erwähnten, stiess bei Ting-kung wegen seines Reichthums an; er floh nach Wei (in Ho-nan). Wei's Fürst, (Heu) bat ihn, seine Schätze herauszugeben; er trug nun seine Schätze an den Hof. Als der Meister das hörte, sagte er, so ist denn sein Reichthum verloren; nicht so bald hätte ich sein Armuth vorhergesehen. Tseu-yeu, der ihm zur Seite stand, sagte: ich erlaube mir die Frage: was will das sagen? Confucius erwiederte: Reichthum besitzen ohne Liebe zum Brauche (Li), bringt Verderben; King-scho geht durch seinen Reichthum zu Grunde und wenn er sich noch nicht ändert (bessert), so besorge ich, dass er später noch Kummer davon hat. Als King-scho das hörte, eilte er zu Confucius und folgte nachher dem Brauche. Den letzten Theil der Erzählung hat auch der Li-ki Tan-kung schang Cap. 3 f. 33 v., aber viel unvollständiger. Nach den Scholiasten war King-scho ein Ta-fu (Grosser von Lu), der Sohn von Meng-hi-tseu; er liess seine Würde im Stich. verliess Lu, konnte aber später zurückkehren und brachte seine Schätze dem Hofe (von Lu) dar; er wünschte das Geschenk zu machen, um seine Würde wieder zu erlangen.

Der Kia-iü Cap. 16, f. 18, auch im Sse-ki und der Kue-iü im I-sse 86, 4, f. 36 haben noch eine Erklärung des Confucius, als Ki Huan-tseu einen Brunnen graben liess und darin ein wunderbares Stück fand. Wir stellen ähnliche Geschichtchen aber besser unten zusammen. Der Han-schi-uai-tschuen im I-sse nennt für Ki Huan-tseu übrigens Lu's Fürsten Ngai-kung.

Ting-kung's Gespräch mit Confucius, warum die Alten die Ahnen dem Schang-ti zugesellt hätten im Kia-iü Cap. 29, auch im Li-ki Cap. 11 (10) f. 63 und bei Amiot p. 202—209, s. in Abth. 4 bei der Religion, ebenso sein Gespräch mit Jen-yeu über das Opfer Tsa aus der Zeit, wo er Sse-keu war, im Kia-iü Cap. 32 f. 17 v. zu Anfange und im Li-ki Cap. Li-yün 9 f. 46 v.

8. Confucius 14jährige Abwesenheit aus Lu A. a. 56—68, nach Legge 496—83.

Chronologische Uebersicht. Nach der chronologischen Tafel zu Anfange des I-sse geht Confucius in seinem 54. Jahr aus Lu weg, aber langsam; wie wir aus Meng-tseu sahen, hielt er sich an der Grenze noch auf. Im 55. Jahr kommt er dann nach Wei. Doch wird beim 56. Jahre bemerkt, dass der Sse-ki Schi-kia in dieses Jahr erst seine Verurtheilung des Schao-tsching-mao setzt und er dann Lu verlässt, und nach dem Nien-piao nach Tschin geht. Nach dem Sse-ki Tschin schi-kia B. 36 f. 7 kam Confucius unter Tschin Min-kung Ao. 6 (495) nach Tschin und war im 13. Jahre, zur Zeit als Tschao-wang, König von Tshu, starb, noch in Tschin, aber wohl nicht fortwährend. Nach allen King, bemerkt der Scholiast, war er 8 Jahre da.

Nach der chronologischen Tafel wird er in seinem 57. Jahre, als er nach Tschin gehen will, von Khuang umringt, geht zurück nach Wei, verlässt Wei wieder, geht vor Tsao vorbei, kommt nach Sung, geht nach Tsching und kommt dann wieder nach Tschin.

In seinem 58. Jahre unter Lu Ngai-kung Ao. 1 bleibt er in Tschin.

In seinem 59. Jahr geht er von Tschin Pu vorbei nach Wei und Tsin bis an den Hoang-ho, kehrt zurück nach Wei und geht dann wieder nach Tschin.

In seinem 60. Jahr ist er in Tschin; nach dem Nien-piao geht er in diesem Jahre Sung vorbei und Hoang-tui fügt ihm Uebels zu.

In seinem 61. Jahr geht er von Tschin nach Tsai. Nach dem Sse-ki Tsai-schi-kia B. 35 f. 5 v. ist Confucius unter Tsai Tschao-heu Ao. 26 (492) in Tsai, welches damals von Tshu Tschao-

wang angegriffen wurde. Beim Jahre 62 hat die chronologische Tafel nichts bemerkt; er war also wohl noch in Tsai.

In seinem 63. Jahre will er von Tsai und Sie nach Tshu, geräth in Gefahr zwischen Tschin und Tsai, kommt nach Tshu und kehrt zurück nach Wei.

In seinem 64. Jahre ist er in Wei, so wohl auch in seinem 64.—67. Jahre, wo nichts angemerkt ist, und in seinem 68. Jahre kehrt er aus Wei nach Lu zurück. Der Sse-ki Lu Schi-kia B. 33 f. 21 setzt Confucius Rückkehr nach Lu unter Ngai-kung Ao. 12 (484 v. Chr.)

Amiots chronologische Tafel weicht davon sehr ab, scheint aber wenig zuverlässig. Nach dieser (so auch nach Legge p. 76) geht er in seinem 56. Jahre (496) aus Lu nach Wei, ist da noch in seinem 57. Jahre, macht, aber immer nur für einige Tage, von da Ausflüge nach Tsao, Sung und andern kleinen Reichen, immer von da nach Wei zurückkehrend. In seinem 58. Jahre geht er nach Tsching und bald darauf nach Tschin, wird an der Grenze für Yang-hu genommen und festgehalten, als der Irrthum erkannt aber wieder freigelassen; bleibt in seinem 59. Jahre in Tschin, geht nach Wei, von da dann nach (?) Kin, Tsao und Sung, wo er in seinem 60. Jahre insultirt wird und dann nach Wei zurückkehrt. Er geht dann in seinem 61. Jahre nach Tschin, wieder nach Sung, wo sein Leben gefährdet ist, wie auch in Pu, dann in seinem 62. Jahre, nach Ye, Tsai und Tschin. Hier befragte ihn der König von U über eine Merkwürdigkeit. Er wird eingeladen nach Tshu, erhält hier aber kein Amt, und kehrt nach Wei zurück. Tso-kieu-ming besuchte ihn in seinem 64. Jahr und veranlasste ihn zur angeblichen zweiten Reise nach Tscheu, von wo er in einigen Monaten in seinem 65. Jahre zurückkehrt. Das Jahr seiner Rückkehr nach Lu wird hier gar nicht bemerkt. Nach p. 362 erfolgt diese auf die Einladung Ki Kang-tseu's in seinem 67. Jahre (485). Wir haben schon zu Anfange bemerkt, dass eine genaue chronologische Bestimmung, namentlich in dieser Zeit, beim Mangel aller genauen Angaben in den ältesten Quellen unmöglich ist. Es bleibt uns also nichts übrig, als unter gewisse Rubriken die einzelnen Begebenheiten zusammenzustellen.

Zunächst ging er W. nach Wei, wo jetzt Pe-tschi-li und Ho-nan zusammenstossen. Viele Schüler begleiteten ihn. Er fühlte sich niedergedrückt und melancholisch. Legge p. 76 sq. gibt aus Kiang-yung's Leben, die Verse, in welchen er angeblich seinen Gefühlen Ausdruck

verlieh. Dessen Werk ist aber erst aus dem Jahre 1761 n. Chr. (s. Legge p. 132.)

Confucius in Wei unter Ling-kung. Nachdem er von Lu abgegangen war, kam er den Abend nach Schang-fu, wo sein Schüler Tseu-tsien (Mi-pu-tsi) Beamter war, um zu sehen, ob dieser gut regiere; U-ma-ki, ein anderer Schüler in seinem Gefolge, sollte sich aber zuvor über dessen Verwaltung heimlich erkundigen; s. die Geschichte in Abth. 3 im Leben Mi-pu-tsi's.

Als Confucius nach Wei kam — doch wohl das erste Mal — machte (sein Schüler) Yen-yeu den Kutscher (po) nach Lün-iü 13, 9. Confucius rief aus: das zahlreiche Volk! Yen-yeu sagte: wenn es so zahlreich ist, was kann man dann (für es) thun? Confucius sagte: bereichere es, und wenn es reich ist, was dann noch mehr? Confucius sagte: belehre es.

Der nächsten Anekdote bei Amiot p. 291 fg., wie Confucius, als er nach Wei kam, in Y-fung angehalten wurde, scheint nur die Notiz im Lün-iü 3, 24 zum Grunde zu liegen, darnach ist aber nur vom Lehensmanne (Fung-jin) in I die Rede; I war nach den Scholiasten eine Stadt in Wei[1]). Es heisst da nun: dieser wünschte bei Confucius eingeführt zu werden; wenn Männer von Tugend und Talent hieher gekommen, sei er nie gehindert worden, sie zu sehen. Die Schüler führten ihn dann bei Confucius ein und als er fortging sagte er: „Was seid ihr bekümmert, dass euer Meister (sein Amt) verloren hat? Dass das Reich im Zustande der Anarchie ist, ist schon lange, aber der Himmel machte euren Meister zu einer Glocke (Mo-to eigentlich mit hölzernem Schlägel, welche diente das Volk zu versammeln).“

Der Sse-ki B. 47 f. 11 v. sagt: Confucius kehrte, als er nach Wei kam, erst in seines Schülers Tseu-lu Frauen älteren Bruders, Yen-tu-tseu's Haus als Gast ein. Der Scholiast bemerkt: Meng-tseu sage: bei Yen-tschheu-yeu, Mi-tseu's Frau, die mit Tseu-lu's Frau Geschwister war. Die Stelle ist Meng-tseu V, 1, 8, 2 (II, 9, 8). Man trug sich später mit allerlei Geschichtchen, so, dass Confucius in Wei bei einem Ge-

---

[1]) Im jetzigen Distrikte von Lan-yang im Dep. Kai-fung in Ho-nan.

schwüren-Doktor (Yung-tseu) gelebt habe, in Thsi aber bei des Königs Favoriten oder Eunuchen (Schi-jin) Tsi-hoan und Wan-tschang fragt ob dem so sei? Meng-tseu erwiedert keinesweges, das seien müssige Erfindungen (hao-sse); in Wei lebte er bei Yen-tschheu-yeu. Mi-tseu's Frau und Tseu-lu's Frau waren Schwestern. Jener sagte nun zu diesem (Tseu-lu): wenn Confucius bei mir logirt hätte, so hätte er Minister (Khing) in Wei werden können. Tseu-lu erzählte diess dem Confucius, Confucius erwiederte aber: das ist so Bestimmung! Confucius, setzt Meng-tseu hinzu, trat ein Amt an mit Beobachtung des Gebrauches (Li) und zog er sich zurück, so war es dem Rechte (J) gemäss. Er mochte nun ein Amt annehmen oder nicht, so sagte er: es ist Bestimmung! hätte er bei dem Geschwüren-Doktor oder bei Tsi-huan gewohnt, so wäre das nicht recht gewesen und nicht gemäss der Bestimmung — Ich habe gehört, man müsse schon bei nahen Beamten (am Hofe) zusehen, wen sie als Gast aufnähmen, bei fernen Beamten aber, bei wem sie als Gast einkehrten. Wäre Confucius bei einem Geschwüren-Doktor oder bei dem Eunuchen Tsi-hoan als Gast eingekehrt, wie hätte er Confucius sein können!

Der Sse-ki B. 37, f. 9 sagt: unter Ling-kung Ao. 38 (487) kam Confucius nach Wei. Man gab ihm Einkünfte wie in Lu. Später gab es Zerwürfnisse, Confucius ging fort, kehrte aber später wieder zurück. Nach dem Sse-ki B. 47 f. 11 v. fragte Ling-kung von Wei Confucius wie viele Einkünfte er gehabt habe, als er in Lu war? Der erwiederte: Man gab mir 6 Wan (60,000) Schi (Stein oder Picul à 10 Teu oder Picks) Reis in der Hülse (So). Die Leute von Wei gaben ihm darauf auch 6 Wan Reis in der Hülse. Kiü-king-tschi-hoe pries Confucius bei Ling-kung — Amiot p. 293 hat irrig Ly-kung — der sandte den Enkel des Kung-sün-iü, Confucius ging nun aus und ein, aber besorgt ein Verbrechen zu begehen, wohnte er nur 10 Monate da und verliess dann Wei, ging nach Tschhin und kam da bei Khuang, — einen Ort wahrscheinlich im jetzigen Khai-fung-fu in Ho-nan, sagt Legge p. 77 — vorbei. Amiot p. 292 schmückt diess, wie gewöhnlich, sehr aus, ich weiss nicht, woher er die Notiz hat, dass der Fürst ihm ein confiscirtes Lusthaus eines Grossen, in der Stadt aber das Hotel des Ta-fu Kio-pe-yü (nicht ya) anwies. Nach Sse-ki f. 12 v. wohnte er bei diesem als Gast, als

er später nach Wei wieder zurückkehrte, vgl. auch f. 17 noch später und Kia-iü Cap. 22 f. 26 v.

Amiot p. 293 hat noch eine Anekdote, wie er hier den Khing spielte und dazu sang und ein Bauer, der seine Waare zur Stadt brachte und vorbeiging, als er das hörte, erzürnt ausrief: diese Nichtsthuer könnten ihre Zeit wohl auch besser anwenden und etwas nützliches thun, wenn sie, wie ich, arbeiten müssten, um ihren Lebensunterhalt zu gewinnen. Einer seiner Schüler wollte den Insolenten durchhauen, aber Confucius wies ihn zurecht, er möge ihn freundlich belehren, der Weise arbeite auch, nur anders und müssige sich jetzt nur einen Augenblick ab von der Arbeit. Ich weiss nicht, woher Amiot diese Anekdote hat. Lün-iü 14, 42 erzählt, wie eines Tages als Confucius in Wei den Khing (ein musikalisches Steininstrument) spielte, ein Mann, der einen Strohkorb (Kuei) trug (ho) und bei Confucius Thür vorbeiging, ausrief (sagte): der hat ein Herz, der (bei den gegenwärtigen traurigen Verhältnissen des Reichs so noch) den Khing spielt! Nachdem er so gesprochen, rief er aus: der einfältige Bauer, wie stüpide, nicht zu wissen, dass Alles vorbei ist. Wenn keiner von einem etwas weiss (wissen will), steht man ab, eine Anstellung zu wünschen. Ist das Wasser tief, so setzt man über, sein Kleid anbehaltend (li); ist es seicht, so hebt man es auf (ke). Confucius sagte: wie bestimmt (ko, determinirt) der ist; doch das ist nicht schwierig. Der Sse-ki B. 47 f. 16 hat dieselbe Geschichte offenbar aus dem Lün-iü, nur mit Weglassung des Schlusssatzes.

Amiot hat dann p. 294—300 die Charakteristik der Schüler des Confucius aus Kia-iü Cap. 12, welche Tseu-kung angeblich einem Grossen aus Wei, dem Wen-tseu, machte. Er heisst im Kia-iü allerdings Obergeneral (Tshiang-kiün) von Wei und es wird diese Unterredung wohl in Wei, aber nicht zur Zeit von Confucius Anwesenheit daselbst stattgefunden haben; denn am Schlusse f. 5 v. heisst es vielmehr: als Tseu-kung dies zu Wei's Obergeneral Wen-tseu gesprochen hatte, ging Tseu-kung nach Lu, besuchte Confucius und erzählte ihm davon. Wir werden diese Charakteristik daher besser bei den Schülern des Confucius in Abth. 3 mittheilen.

Confucius wird in Khuang für Yang-hu gehalten und bedroht, bis der Irrthum sich aufklärt. Der Sse-ki B. 47 f. 12 erzählt: als Confucius von Wei nach Tschin ging, kam er Khuang[1]) vor-

[1]) Kuang-tsching, Hoa-tscheu-tsching-hien, 10 Li von Si-nan, nach Einigen Gränzstadt von Tschhing in Kai-fung in Ho-nan.

bei; sein Schüler Yen-khi — nach dem Khin-tshao: Yen-yuan — fuhr ihn; mit seiner Peitsche auf ihn hinweisend, sagte, einst trat ich hier ein durch diese Oeffnung. Die Leute von Khuang hörten das und hielten Confucius für den Yang-hu von Lu. Yang-hu hatte die Leute von Khuang früher grausam bedrückt; darauf folgten sie Confucius und hielten ihn an; Confucius Gestalt glich nämlich der Yang-hu's. 5 Tage später kam Yen-yuan (Confucius Schüler) nach. Confucius sagte: (weil er so spät kam) ich glaubte schon, du wärst umgekommen. Yen-yuan sagte, so lange der Meister lebt, wie könnte ich (Hoei) mich unterstehen zu sterben! Dieselbe Aeusserung findet sich auch im Lün-iü 11, 22: Confucius war in Furcht (Wei) in Khuang. Yen-yuan war zurückgeblieben. Confucius sagte: ich dachte du wärest todt. Yen-yuan sagte: wenn Meister lebt, wie unterstände ich mich da zu sterben? und im Lün-iü 9, 5 heisst es: Confucius war in Khuang in Furcht, da sagte er: Da Wen-wang todt ist, beruht da nicht (?) die Literatur (Wen), auf diesen da (bei mir). Wenn der Himmel diese (Wen) zu Grunde gehen liesse, so würden die später Sterbenden diese (Wen) nicht erlangen, da der Himmel aber diese noch nicht zu Grunde gehen lassen will, was können die Leute von Khuang mir da thun?

Der Han-schi-wai-tschuen im I-sse 86, 1, f. 15 v. und ähnlich der Kia-iü 22, f. 35 hat eine etwas abweichende Erzählung dieses Vorfalls: Confucius ging — der Kia-iü setzt hinzu nach Sung. Ein Mann — aus Khuang Kien-tseu wollte den Yang-hu tödten. Confucius sah ihm ähnlich — das fehlt im Kia-iü — machte einen Verschlag und umringte ihn (Confucius Wohnung) Tseu-lu unwillig und erzürnt darob, erhob seine Lanze, (den Gegner) niederzuwerfen. Confucius hielt ihn aber zurück und sagte: Yeu was vertrauest du so wenig der Humanität und dem Rechte! Der Schi- (king) und Schu- (king) sind noch nicht erklärt, der Li-(ki) und Yo-(ki) sind noch nicht eingeübt, das ist mein (Khieu's) Vergehen, — dass ich nicht Yang-hu bin und sie mich für Yang-hu halten[1]), das ist nicht mein Vergehen, das ist Bestimmung (Ming). Ich singe und du begleitest mich. Tseu-lu sang — oder griff nach dem Kia-iü in die Saiten — und Confucius accompagnierte ihn. Nachdem 3 Gesänge zu Ende waren, öffneten die Leute von Khuang den Verschlag und entliessen ihn. Der Han-schi-wai-tschuen fügt noch eine Stelle aus einem Liede hinzu. Der Kia-iü lässt statt dessen Confucius eine andere Aeusserung thun: Siehst du die hohe Gefahr nicht, wie kannst du die Noth des herabstürzenden Gipfels kennen lernen? Siehst du die tiefe Quelle nicht, wie kannst du die Gefahr des Ertrinkens erkennen? Siehst du nicht das Meer, wie kannst du die Noth, die Wind und Wogen bereiten, erkennen; wer sie übersieht, ist nicht bei diesen (dreien). Der See (Beamte), der sorgfältig diese drei (Sachen) beobachtet, ist nicht an seinen Körper gebunden.

---

[1]) Statt dieser Worte hat der Kia-iü: Dass ich folge den alten Kaisern, liebe das alte Gesetz und dafür getadelt werde.

Bei Tschuang-tseu ebendaselbst heisst es: Confucius reisete nach Khuang. Sung's Leute umringten ihn, eine Anzahl umgab ihn, da griff er in die Saiten und sang dazu, ohne zu ruhen. Tseu-lu, der eintrat, sah das und sagte, was ist denn Meister so heiter? Confucius sagte: Komm' ich will dir's sagen. Ich fürchte die Erschöpfung schon lange, aber ich entziehe mich der Bestimmung (Ming) nicht. Ich suchte schon lange durchzudringen, aber erlangte die rechte Zeit noch nicht. Zu Yao's und Schün's Zeit war im Reiche auch nicht der ärmste Mann, der es nicht zu erreichen wusste: in der (Tyrannen) Kie und Tscheu's Zeit war im Reiche kein durchdringender Mann, der nicht wusste (verstand), es aufzugeben (zu lassen). Wenn man die rechte Zeit und Kraft trifft, dann begegnet man bei der Wasserfahrt nicht Krokodillen (Kiao) und Drachen. Yü-fu's Tapferkeit geht auf die Hügel und begegnet keinem Rhinoceros und Tiger. Dies ist der Muth des Jägers. Wenn blanke (weisse) Degenspitzen[1]) sich kreuzen, und man den Tod voraussieht und das Leben anruft, das ist die Tapferkeit des glänzenden Beamten. Wissen, dass über dem Armen (Bedrängten) eine Bestimmung waltet, wissen, dass um durchzudringen die (gehörige) Zeit erfordert wird, wahrnehmen die grossen Schwierigkeiten, das ist die Stärke (Tapferkeit) des Heiligen oder Weisen (Sching-jin) u. s. w. Diese Reden sind aber offenbar erst später gemacht.

Im Khin-tshao ib. f. 16 lautet die Erzählung noch wunderbarer. Confucius erreichte die Vorstadt (Ko) von Khuang; draussen erhob Yen-yuan die Peitsche und zeigte auf eine Maueröffnung Khuang's und sagte: Da ich mit Yang-ho ging, folgte ich dieser geradezu und trat so ein. Khuang's Leute hörten die Worte, meldeten sie dem Fürsten und sagten: Yang-ho — so wird er hier geschrieben — kommt jetzt wieder und eine Menge umringte Confucius. Confucius spielte mehrere Tage die Harfe (Khin) und sang dazu in der Tonart Kio, die sehr traurig war; da erhob sich ein schrecklicher Wind, warf den Befehlshaber des Heeres (Kiün-sse) nieder und nun wussten Khuang's Leute, dass Confucius ein Heiliger (Sching-jin) sei und entliessen ihn.

Wir haben hier einmal die verschiedenen Darstellungen einer und derselben Begebenheit aus verschiedenen Zeiten zusammengestellt. Die Bibelleser können an diesem Beispiele ersehen, wie einfache Geschichten mit der Zeit ausgeschmückt, Gespräche erdichtet und zuletzt der Begebenheit ein wunderbarer Anschein gegeben wird. Bei den Chinesen, einem historischen Volke, besitzen wir oft noch die einfache, ungetrübte, ursprüngliche, geschichtliche Erzählung. Legge meint ohne Beleg, p. 78 nach diesem Vorfall scheine er nicht nach Tschhin gegangen, sondern nach Wei zurückgekehrt zu sein.

Confucius Rückkehr nach Wei und sein Verkehr mit der Nan-tseu, der Frau von Ling-kung. Der Sse-ki f. 12 v. fährt fort: Als Confucius wegging, kam er Pu[2]) vorbei. Am Ende des Monats kehrte er zurück nach Wei und wohnte als Gast bei Kio-pe-iü. Ling-kung hatte eine Frau (Fu-jin[3]). Der Schol. des Sse-ki B. 37 f. 9 nennt sie bloss eine Frau aus Sung, Legge I, 54 nennt sie Schwester des Prinzen Tschao, mit dem sie Blutschande trieb. Lün-iü 6, 14 rühmt

---

[1]) Diese Stelle erinnert etwas an Confucius Aeusserung über Muth und Tapferkeit im Tschung-yung S. 10.

[2]) Pu-tsching in Hoa-tsching, 15 Li nördlich von Kuang-tsching-hien.

[3]) Fu-jin hiess die erste Frau der Vasallen-Fürsten, wie die zweite Classe der Frauen des Kaisers, s. Li-ki Kio-li hia Cap. 2 f. 59 v. und m. Abh. über die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen S. 18.

die Schönheit Tschao's von Sung. Später heirathete sie Ling-kung von Wei und ihr Bruder wurde hier Beamter. Diese Nan-tseu sandte nun einen Mann an Confucius und sie sagte: die Weisen der vier Weltgegenden schämen sich meiner nicht und wünschen mit meiner geringen Fürstlichkeit (Kua-kiün) Brüderschaft zu halten. Gewiss wirst du meine geringe und kleine Fürstlichkeit (Kua-siao-kiün) besuchen. Meine geringe und kleine Fürstlichkeit wünscht dich zu sehen, aber Confucius entschuldigte und weigerte sich, und sie erlangte nicht ihn zu sehen. Da stellte sie sich mitten hinter einen dünnen Vorhange. Als nun Confucius in die Thür trat, das Gesicht nach Norden (gewandt) und sein Haupt verneigte, da trat die Frau mitten aus dem Vorhang heraus und begrüsste ihn beim Tone der Yüsteine, die wie Gemmen an ihrem Gürtel klangen (anzureden, wagte sie ihn nicht). Confucius sagte: ich kann sie nicht besuchen, aber dem Gebrauche bei Besuchen entsprach ich. Seinem Schüler Tseu-lu aber war auch das schon zu viel und er war wenig erfreut darüber. Confucius schwur ihm und sagte: wenn ich Unrecht that, so möge der Himmel mich verwerfen! so möge der Himmel mich verwerfen! — Letztere Aeusserung ist aus Lün-iü 6, 26 wörtlich entnommen: „Confucius sah die Nan-tseu, Tseu-lu war wenig erfreut (darüber). Der Meister schwur (schi) und sagte, wenn ich Unrecht that, verwerfe (yen) der Himmel ihn, verwerfe der Himmel ihn!“ Nach einigen suchte sie eine Zusammenkunft mit ihm vom Gewissen getrieben; nach Andern mussten die Staatsbeamten der Gemahlin des Fürsten ihre Aufwartung machen; nach Andern hatte sie Einflusss auf ihren Gemahl und Confucius wünschte durch sie seine Lehre zur Geltung zu bringen. Der Sse-ki führt fort: er wohnte in Wei den übrigen Monat. Ling-kung fuhr mit seiner Frau in demselben Wagen aus; Confucius folgte in einem zweiten Wagen, fuhr ihr schnell vorbei und hier soll er nach dem Sse-ki die Aeusserung gethan haben: Ich habe noch keinen gesehen, der die Tugend liebte, wie man hübsche Gesichter liebt. — Diese Aeusserung kommt im Lün-iü 9, 17 und 15 12 vor,[1]) aber ohne Beziehung

---

[1]) Auch der Ming-sin-pao-kien Cap. 11, § 195 f. 28 v. führt diese Aeusserung des Confucius an; wenn Legge I. Prol p. 79, hinzusetzt: „das Volk sah das Unpassende und schrie: Lust vorne und Tugend hinten“ und Confucius darauf den Ausspruch thun lässt, so fehlt der Beleg dazu.

auf den Vorfall. — Darüber missachtete man ihn; er verliess Wei wieder und ging nach Thsao (südlich von Wei). Diess setzt der Sse-ki in das Jahr, in welchem Ting-kung von Lu starb. Amiot p. 300—306 stellt diese Geschichte wieder sehr frei dar, gibt auch eine chinesische Abbildung von der Ausfahrt des Fürsten und des Confucius.

Kia-iü Cap. 38, f. 3 v. erzählt unter Yen-ki oder Tseu-kiao: als Confucius nach Wei ging, war Tseu-kiao sein Diener (Po). Ling-kung, der Fürst von Wei, fuhr mit seiner Gemahlin der Nan-tseu in demselben Wagen und befahl seinem Beamten Yung-kie ein Dreigespann anzuspannen und hiess Confucius in einem zweiten Wagen mitzureisen. Als Confucius den Marktplatz vorbei kam, erröthete er. Yen-ki sagte: warum erröthet der Meister? Confucius antwortete mit einer Stelle aus dem Liederbuche: ich kam plötzlich zusammen mit meiner Neuvermälten zu beschwichtigen mein Herz, ich habe noch keinen gesehen, der die Tugend liebte, wie man schöne Gesichter liebt.

Hoai-nan-tseu im I-sse 86, f. 16 v. sagt: Confucius wünschte den Weg der alten weisen Könige (Wang) zu üben (oder in Uebung zu bringen); im Osten und Westen, im Süden und Norden erklärte er ihn seinen 70 (Schülern), überall ging er hin, drum auch zur Frau (des Fürsten) von Wei und zu Mi-tseu-hia, er wünschte, dass die Lehre (Tao) durchdringe.

Amiot p. 306 setzt dann in diese Zeit noch die Frage Ling-kung's an Confucius über den Krieg; diese fand aber nach dem Sse-ki 47 f. 17 später statt.

Von Thsao geht Confucius nach Sung, wo Hoan-thui ihn tödten will. Der Sse-ki B. 47 f. 13 fährt fort: Confucius verliess Thsao und ging nach Sung; (in Kuei-te-fu in Ho-nan[1]). Mit seinen Schülern conversirte er über die Gebräuche (Li) unter einem Baume; der Oberbefehlshaber des Heeres (Sse-ma von Sung[2]) Hoan-thui wollte Confucius tödten und liess den Baum umhauen. Confucius ging weg[3]), und seine Schüler sagten, muss das so schnell sein? Confucius sagte: Der Himmel schuf (begabte) mich mit Tugenden, was kann Hoan-thui mir thun? Die letztere Aeusserung ist wörtlich aus dem Lün-iü 7, 22, aber ohne nähere Angabe über den

---

[1]) Nach dem Schol. des Sse-ki kam Confucius unter Ting-kung Ao. 13 nach Wei, im 14 Jahre nach Tschhin; unter Ngai-kung Ao 3 kam er Sung vorbei.

[2]) Er war ein Bruder von Sse-ma-nieu, dem Schüler des Confucius, s. Lün-iü 3, 1 und daselbst Legge; 3, 5, klagt dieser, dass er keinen Bruder habe (der dachte an Aufstand und ihm drohte der Tod); Tseu-hia tröstet ihn da

[3]) Ungenau Legge I. 66 not. his disciples urged him to make haste and escape; es heisst im Sse-ki nur Kung-tseu kiu.

Anlass; Legge I. p. 66 scheint die Geschichte apokryph, seine Aeusserung aber bemerkenswerth. Auch Meng-tseu V, 1, 8 (II, 9, 8), erwähnt des Vorfalls: Da es Confucius in Lu und Wei nicht gefiel, ging er nach Sung. Der Sse-ma Hoan wollte ihn tödten, aber in geringer Kleidung ging er Sung vorbei. Zu der Zeit als er in Gefahr war, lebte er im Hause Tsching-tseu's (eines Ta-fu in Sung), der damals Sse-tsching[1]) und dann Minister des Fürsten Tscheu[2]) von Tschhin war. Nach dem Sse-ki f. 13 v. kommt er zu dem in Tschhin, aber als er dahin von Tschhing ging. Der Kia-iü 22, f. 36 erwähnt der Gefahr, die er in Sung lief, wie der früheren in Khuang, nur beiläufig. Die Anekdote über den steinernen Sarg, den der Sse-ma Hoan sich machen liess und Confucius Aeusserung darüber nach Li-ki Tan-kung 3, f. 33 und Kia-iü 42 f. 17 s. in Abh. 4.

Confucius angebliches Gespräch mit dem Fürsten von Sung. Der Kia-iü 13 f. 9 v. erzählt es und daraus wiederholt es der I-sse 86, 1 f. 16 v., bemerkt aber in einer Note am Ende, der Schue-yuen nenne dafür den Fürsten von Leang (Wei). Confucius, heisst es dort, besuchte den Fürsten von Sung. Der Fürst fragte Confucius und sagte: Ich wünsche das Reich lange zu haben und die Hauptstadt geordnet; ich wünsche, zu machen, dass das Volk keinen Zweifel hege; ich wünsche zu machen, dass die Beamten (Sse) ihre Kräfte erschöpfen; ich wünsche zu machen, dass Sonne und Mond ihre Zeit einhalten; ich wünsche zu machen, dass heilige Männer von selbst kommen; ich wünsche zu machen, dass die Beamten (Kuan-fu) nach dem Rechte regieren, wie mache ich das? Confucius erwiederte und sprach: der Fürst von 100 Streitwagen fragt mich (Khieu) viel und ich weis die Fragen des Fürsten nicht gleich so zu beantworten. Wenn man die Fragen (einzeln) erschöpft, dann kann erreicht werden, das was der Fürst wünscht zu erfüllen. Ich (Khieu) hörte, dasss wenn die benachbarten Reiche einander lieben, er dann das Reich lange behalten (haben) kann; dass, wenn der Fürst wohlwollend, die Unterthanen redlich (tschung) sind, dann Ordnung in der Hauptstadt erreicht werden kann; dass wenn

---

[1]) Dasselbe was sonst Sse-kung; s. m. Abh. Verf. und Verwalt. China's p. 577.

[2]) Tscheu ist sein Kindername (Ming).

man nicht tödtet den Uuschuldigen und nicht loslässt den Schuldigen, dass dann das Volk keinen Zweifel hegt (nicht irre wird); dass wenn die Einkünfte der Beamten vermehrt werden, alle ihre Kräfte anstrengen werden; dass wenn man den Himmel ehrt und die Manen (Kuei, Geister) respektirt (khing), dass dann Sonne und Mond ihre Zeit einhalten; dass wenn man den rechten Weg (tao) hochhält, und die Tugend ehrt, dann die heiligen Männer (sching-jin) von selber kommen werden; dass wenn die Beamten das Schlechte (Laster) zu brandmarken vermögen, dass dann die Beamten nach dem Rechte regieren werden. Sung's Fürst sagte: sehr gut! Wie sollte das nicht so sein? aber meine Wenigkeit hat nicht das Geschick (neng) dazu. Ich bin nicht genügend, es zu erreichen. Confucius sagte, die Sache ist nicht schwer, sag' nur, dass du es wünschest zu üben!

Confucius Abentheuer in Tschhing; ein Einwohner beschreibt ihn Tseu-kung. Nach dem Abentheuer mit Hoan-thui in Sung, fährt der Sse-ki f. 13 v. fort, ging Confucius nach Tschhing (westlich davon) (Amiot p. 328 hat irrig Tschen). Der Kia-iü Cap. 22 f. 35 hat die Erzählung mit einigen Abweichungen. Seine Schüler waren von ihm getrennt (abgekommen) und Confucius stand allein ausserhalb des Ostthores der Vorstadt. Ein Mann von Tschhing sagte zu Tseu-kung (als der nachkam und sich wohl nach Confucius erkundigte): Am Ostthore ist ein Mann,[1]) dessen Vorderhaupt (sang) dem Yao's gleicht, sein Hinterhaupt (hiang, der Kia-iü hat dafür King) ist wie das Kao-yao's; seine Schultern gleichen denen von Tseu-tschhan (Minister in Tsching); von seiner Taille (yao) bis unten erreicht er nur 3 Zoll (Kaiser) Yü nicht; er ist bekümmert (unruhig, lui-lui), wie ein Hund, der sein Haus (Herrn) verloren hat. Tseu-kung erzählte Confucius davon. Dieser sagte lächelnd: was die Gestalt betrifft, damit ist es nichts, aber was die Aehnlichkeit betrifft mit dem Hunde, der sein Haus (Herrn) verloren hat, dem ist so! dem ist so!

Ziemlich abweichend erzählt diess Han-schi-wai-tschuen im I-sse 86, 1 f. 16 v. fg. Confucins ging aus Wei's Ostthore (sic.!), da be-

---

[1]) Der Kia-iü setzt hinzu: seine Länge ist 9 Fuss 6 Zoll; er hat (Hoang-)ho's Augen. Diese Angaben sind die von Tschang-hung in Tscheu bei Kung Tschung-tseu im I-sse 86, 1 f. 4 v. fg. s. oben S. 34.

gegnete ihm der Khing (Minister) Ku-pu-tseu und sagte: (meine) zwei, drei Kinder, der Wagen enthält einen heiligen Mann, der kommt. Als Confucius herabschritt (trat), ging der Khing Ku-pu-tseu ihm entgegen, betrachtete ihn, folgte ihm 50 Schritte und sah ihn an. Nach 50 Schritten sah er Tseu-kung und fragte ihn, wer ist denn der? Tseu-kung sagte, es ist mein (Sse's) Lehrer, er heisst Kung-tseu aus Lu. Der Minister Ku-pu-tseu sagte: Oh! von Kung-khieu aus Lu habe ich schon gehört. Tseu-kung sagte: mein (Sse's) Lehrer, wie sieht er denn aus? Der Minister Ku-pu-tseu sagte: er hat Yao's Vorderhaupt (Stirn), Schün's Augen, Yü's Hinterhaupt (king), Kao-yao's Mund (eigentlich Schnabel, hoei); denen die von vorne ihm folgen, sieht (erscheint) er von voller Gestalt, ähnlich einem Beamten (sse); denen die hinten ihm folgen (hinter ihm hergehen), erscheint er von hohen Schultern und schwachen Rücken (thsi), daher erreicht er die obigen vier Heiligen nicht. Tseu-kung sagte: ach! — — der Minister Ku-pu-tseu sagte: was bist du bekümmert, sein Gesicht ist trübe (schmutzig), aber nicht böse — — —. Er sieht aus, als ob er hungert und wie ein Hund, der sein Haus (Herrn) verloren hat; aber was bist du bekümmert? aber was bist du bekümmert? Tseu-kung erzählte diess dem Confucius. Confucius erwiederte: es ist nichts an dem, was er sagt, bis auf den Hund, der sein Haus verloren hat. Wie kann ich sonst wagen (? das Uebrige auf mich zu beziehen)? Tseu-kung sagte, was er vom Gesichte und Munde sagte, das verstehe ich wohl, aber ich verstehe nicht genügend die Aeusserung vom Hunde, der sein Haus verloren hat. Confucius sagte: Sse, du allein siehst also nicht den Hund, der sein Haus verloren hat. Er sammelt zu einem äussern Sarge (ko), er ordnet die Gefässe zum Opfer, er blickt um sich und gewahrt keinen Menschen; seine Absichten und Wünsche dehnt er aus, aber nach oben ist kein erleuchteter König (Wang), kein weiser Beamter (sse). Es geht verloren der wahre Weg der Pa's und der Wang's (Könige); es verfällt die Regierung; es fehlt an Unterricht; mächtig (stark) sind die Hohen (lo), schwach ist die Menge; grausam bedrückt sind die Schwachen, die hundert Familien sind sorglosen Herzens (Sinnes). Keiner kontrolirt diese Menschen, ich (Khieu) wünsche nun, sie zu ererhalten (tang), aber wie kann ich das unternehmen (wagen)!

(Schluss in der folgenden Abtheilung.)

Probleme

in der

Geschichte der Vasenmalerei.

Von

H. Brunn.

Probleme

in der

Geschichte der Vasenmalerei.

Von

H. Brunn.

Χαλεποῦ δὲ ὄντος τοῦ διδάσκειν, τῷ παντὶ χαλεπώτερον τὸ μεταδιδάσκειν.
Dio Chrysost. or. XI, 1.

Schon im Jahre 1851 wurde ich bei einer Untersuchung über das Imperfectum in Künstlerinschriften auf die eigenthümliche Beobachtung geführt, dass *ἐποίει* und *ἔγραφε* sich nur auf Vasen solcher Künstler findet, die entweder im spätesten unteritalischen oder in einem nicht originalen, sondern nachgeahmten Style arbeiteten. Da aber die Untersuchung über die Inschriften der Bildhauer das sichere Resultat ergab, dass das Imperfectum hier nicht früher als etwa in der 150. Olympiade, d. h. ungefähr der Zeit der Unterjochung Griechenlands durch die Römer nachweisbar war, so lag es nahe, dieses Ergebniss in gleicher Weise auf die Vasenmalerei zu übertragen. Die Bedeutung dieser mit den bisherigen Ansichten über die Geschichte der Vasenmalerei in starkem Widerspruch stehenden Schlussfolgerung scheint von Jahn (in der Einleitung zum münchener Vasenkatalog S. CIX) allerdings erkannt worden zu sein; aber nach kurzer Behandlung, in welcher er den Werth der einzelnen Beispiele abzuschwächen versucht, gelangt er zu dem abweisenden Schlusse: „es liegen also bei der geringen Anzahl von Beispielen

hier noch keine klaren Resultate vor." Ich konnte daher nicht umhin, im zweiten Theile meiner Geschichte der griechischen Künstler S. 649 auf das Gewicht der, wenn auch von Jahn etwas beschränkten, doch sicheren Beispiele mit verstärktem Nachdruck hinzuweisen, indem ich mir eine umfassendere Behandlung des schwierigen Problems für eine spätere Gelegenheit vorbehielt.

Seitdem schien durch das Bekanntwerden einiger wirklich alter Beispiele des Imperfectum in verschiedenen Kunstgattungen der Standpunkt der Frage einigermassen verrückt zu werden. Auch im Gebiete der Vasenmalerei fand sich wenigstens ein sicheres Beispiel von ἔγραφε auf einem sehr alten, in echt korinthischem Styl gearbeiteten Gefässe aus Kleonae, von dem Jahn in einem Briefe an Welcker (Arch. Zeit. 1863, S. 65) Anlass zu folgender Betrachtung nahm: „Wie sich aber auch diese Ausnahmen (auf der Vase von Kleonae und in einer alten Steinschrift) erklären mögen, die Aushülfe werden Sie gewiss auch nicht zulassen, dass man sie als Beispiele späterer beabsichtigter Nachahmung alter Technik und Schreibweise in Anspruch nähme. Denn eine solche Annahme würde wichtigere Interessen der Kunstgeschichte beeinträchtigen, als sie schützen soll. Um einer Gewöhnung des Sprachgebrauchs ausnahmslose Geltung und dadurch eine allerdings bequeme und sichere Anwendung als chronologischen Kanons zu vindiciren, müsste die selbstständige Prüfung der Technik, des Stils und der Paläographie darauf verzichten, kunsthistorische Resultate zu gewinnen. Giebt es eine nachahmende Kunst, welche in allen Punkten, die sonst zur Vergleichung kommen, keinen Unterschied von der nachgeahmten erkennen lässt, wenn sie sich nicht in der Wahl des Tempus vergisst, wenn z. B. im vorliegenden Fall das Vorhandensein des Imperfectum allein ausreicht, um das kleonäische Gefäss als ein Werk nachahmender Vasenfabrikation zu charakterisiren, so wird man zugeben müssen, dass die Erwägung aller Momente, welche das Kunstwerk selbst an die Hand giebt, zu keinem entscheidenden Urtheil führen kann. Ich bin überzeugt, Sie stimmen mir darin bei, verehrter Freund, dass die Unfehlbarkeit des besten grammatischen Kanons zu theuer erkauft wäre, wenn die historische Erkenntniss und Würdigung des Kunstwerks an sich demselben absolut untergeordnet werden müsste."

Gerade der Autorität eines Mannes wie Jahn gegenüber glaube ich gegen die Einführung eines solchen Nützlichkeitsprincipes in die Wissenschaft in bestimmtester Weise Verwahrung einlegen zu müssen. Entweder ist der von mir aufgestellte Kanon unhaltbar, und dann fallen die auf ihn basirten Consequenzen von selbst, — oder er ist, wenn auch, wie wir sehen werden, mit einer durch das neue Material nothwendig gewordenen Beschränkung richtig: dann aber haben wir uns den aus ihm sich ergebenden Consequenzen unbedingt zu unterwerfen, und es ergiebt sich dann nur die Nöthigung, weiter zu untersuchen, in welcher Weise sich dieselben mit andern wirklich oder scheinbar entgegenstehenden Thatsachen vereinigen lassen.

1. Prüfen wir daher zunächst die in der letzten Zeit bekannt gewordenen Beispiele des Imperfectum nicht nur auf Vasen, sondern auch in andern Kunstgattungen.

Stephani hat im Compte rendu 1861, T. V, n. 10, S. 147 einen geschnittenen Stein mit der Inschrift ΔΕΞΑΜΕΝΟΣ ΕΠΟΙΕ ΧΙΟΣ publicirt, den er mit Bestimmtheit in das IV. Jahrh. v. Chr. setzt. Etwa in dieselbe Zeit gehören zwei schon früher bekannte Beispiele des Imperfectum in Inschriften von Münzstempelschneidern, welches ich (Rhein. Mus. N. F. VIII, S. 246) dahin zu erklären versuchte, dass der Stempelschneider nicht die Münze selbst, das fertige Werk, sondern nur die Form dazu arbeitete, welche, so lange eben der Stempel dauerte, zum Prägen verwendet wurde. Ich liess desshalb schon damals die Möglichkeit offen, dass auch auf den in verwandter Weise vertieft geschnittenen und zum Abdruck bestimmten Steinen sich das Imperfectum in der Zeit vor Ol. 150 vorfinden könne, ohne dass desshalb der für andere Kunstgattungen aufgestellte Kanon erschüttert werde. Meine Voraussetzung hat daher durch den Stein des Dexamenos lediglich ihre Bestätigung gefunden.

Anders verhält es sich mit den übrigen Beispielen, zunächst der Inschrift einer der am heiligen Wege der Branchiden bei Milet aufgedeckten Statuen (Newton Discoveries pl. XCVII, 71; vgl. Kirchhoff Studien zur Geschichte d. griech. Alphabets, 2. Aufl. S. 24):

ΕΙ..ΔΗΜΟΣΜΕΕΠΟΙΕΝ

Ε[χέ]δημός με ἐποίειν, der sich übrigens eine andere zu derselben Reihe

von Statuen gehörige mit dem Aorist zur Seite stellt (Newton n. 67; Kirchhoff a. a. O.):

ΕΠΟΙΗΣΕΔΕΤΕΡΨΙΚΛΗΣ (rückläufig)

ἐποίησε δὲ Τερψικλῆς. Beide Statuen gehören zu den ältesten Werken griechischer Sculptur und nach der Paläographie setzt sie Kirchhoff (S. 25) etwa in die 60. Olympiade: „Sie werden dadurch schwerlich zu alt, wahrscheinlich noch etwas jünger gemacht, als sie in Wirklichkeit sind." — Einen ähnlichen höchst alterthümlichen Charakter der Schrift zeigt eine wahrscheinlich auf ein Kunstwerk bezügliche Inschrift aus Thera (Ann. d. Inst. 1864, tav. d'agg. R, 3; p. 260), welche schliesst:

ΘΗΑΡΙΜΑΦΟΣΜΙΕΠΟΣΕ (rückl.)

Θάριμαϙός | ἐποιε, d. i. Θαρίμαχος ἐποίει. — Ebenfalls aus sehr alter Zeit stammt das von Jahn citirte, von Spratt in Kreta gefundene Bruchstück eines Schiffes aus Marmor, das am Kiel in gravirten Linien einen Delphin und über demselben die Inschrift zeigt:

..ΜΩΝΕΓΡΑΦΕΜΕ (rückl.)

etwa Τί]μων ἔγραφέ με (Spratt Travels in Creta pl. 1, 20; Hirschfeld Tituli statuariorum tab. I a). Endlich ist von Steinschriften noch eine fragmentirte attische aus der Nähe von Sunium zu erwähnen, in welcher ΕΠΟΕ (ἐποίει) sich auf einen Künstler zu beziehen scheint. Auch sie zeigt einen sehr alterthümlichen Charakter (Hirschfeld tab. IV, 13).

Alle diese Beispiele gehören also den Anfängen der griechischen Kunstgeschichte an; und wenn wir uns z. B. an den häufigen Gebrauch des Imperfectum im ionischen Dialect noch bei Herodot erinnern, so werden wir zunächst an dem Schwanken in den milesischen Inschriften keinen Anstoss nehmen können. Ueberhaupt aber stehe ich jetzt nicht an zuzugeben, dass, so wie von Ol. 150 an sich ein Schwanken im Gebrauche des Imperfectum und des Aorist zeigt, so auch am Anfange der Kunstgeschichte ein Zeitraum existirt hat, in welchem ein bestimmter Gebrauch noch nicht fixirt war: nach dem bisher bekannten Material etwa bis zur 60. Ol. oder wenig später. Gerade die Vermehrung der Beispiele des Imperfectum aus ältester Zeit macht es nun aber um so auffälliger, dass es bald, zwischen Ol. 60 und 70, völlig aus den Bildhauerinschriften verschwindet, um erst nach Jahrhunderten, wie Hirschfeld p. 26 vielleicht mit Recht vermuthet, als Archaismus wieder auf-

genommen zu werden. So erleidet meine Theorie zwar eine Beschränkung, gewinnt aber in dieser Beschränkung selbst wieder eine erneute Bestätigung.

2. Von verwandten Vaseninschriften kennen wir bis jetzt nur die einzige schon erwähnte aus Kleonae (Arch. Zeit. 1863, Taf. 175):

TΣMOΝΣΔAMMBCPAΦE

Τιμωνίδας μ'ἔγραφε. Auch diese findet sich auf einem Gefässe sehr alterthümlicher Art, welches den milesischen Sculpturen hinsichtlich der Zeit nicht nachstehen wird. Hier tritt uns nun die Frage entgegen, ob wir von diesem einen Beispiele ausgehend annehmen sollen, dass sich in der Vasenmalerei der Gebrauch des Imperfectum neben dem Aorist noch länger, d. h. in der Zeit der gewöhnlichen schwarzfigurigen und der rothfigurigen Vasen strengeren Styls oder richtiger bis in die späteste Zeit erhalten habe, d. h. mit andern Worten, ob überhaupt für diesen Kunstzweig der ganze Kanon aufzugeben sei. Wenn an den Arbeiten derjenigen Vasenmaler, welche sich des Imperfectum bedienten, sich keine Spur einer Affectation, eines nachgeahmten Styls zeigte, so würden wir trotz der klar vorliegenden Analogie der Bildhauerei Bedenken tragen müssen, den dort gefundenen Kanon als für die Vasenmalerei maassgebend zu betrachten. Aber das Eigenthümliche meiner früheren Beobachtungen lag ja gerade darin, dass das Imperfectum sich immer in Verbindung mit andern auffälligen Erscheinungen zeigte, welche (von den Vasen spätesten Styls abgesehen) immer auf Affectation in bestimmtester Weise hindeuteten. Es wird dadurch unsere Pflicht nachzuforschen, wie es sich denn eigentlich mit diesen auffälligen Erscheinungen verhält, ob sie sich nur in ganz vereinzelten Beispielen finden, oder ob unser Auge aufmerksam gemacht dieselben nicht in einem weit grösseren Umfange zu entdecken und nachzuweisen vermag. — Wir halten uns zunächst im Kreise der Vasen mit Künstlerinschriften, wobei ich nicht umhin kann, zuvörderst die in meiner Künstlergeschichte (II, 610 ff.) gezogenen Resultate kurz zu wiederholen, indem ich hinsichtlich der Citate im Einzelnen auf das dortige ausführliche Verzeichniss verweise.

Ἐποίει findet sich abwechselnd mit *ἐποίησεν* auf Vasen des Chelis und Panthaeos, welche theils schwarze, theils rothe Figuren, und des

Duris, welcher rothe Figuren, aber in zwei verschiedenen Stylarten malte; ἔγραφε, von Assteas und Python auf Vasen des spätesten lucanischen Styls abgesehen, bei Euthymides, von dem später; bei Pheidippos, von dem nur eine Vase bekannt ist, diese aber aus der Fabrik des Hischylos, der in schwarzem und rothem Styl arbeitete; endlich bei Aristophanes auf einer Schale sehr freien Styls, in deren Paläographie neben sonst vollständigem nacheuklidischen Alphabet sonderbarer Weise E für H consequent festgehalten worden ist. Das sind allerdings nur wenige Namen; aber verräth sich ein Künstler nur in einer seiner Arbeiten als Nachahmer, so wird er natürlich auch für alle übrigen verdächtig. Doch damit nicht genug: es unterliegen demselben Verdacht auch alle andern Maler, welche mit einem der genannten in Schul- oder Handwerkszusammenhange stehen, wie er sich ergiebt, wenn zwei Künstlernamen sich auf einer und derselben Vase vereinigt finden. Es ist nun von keinem Belang, dass auf der Vase des Aristophanes noch der sonst unbekannte Erginos erscheint. Dagegen ziehen Panthaeos und Pheidippos eine ganze Reihe von andern Namen nach sich. Schon in der Künstlergeschichte S. 648 machte ich folgende Zusammenstellung, je nachdem der eine Name mit ἐποίησε (ἐποίει) oder mit ἔγραψε (ἔγραφε) verbunden erscheint:

mit ἐποίησε:		mit ἔγραψε:
Hischylos	mit	Epiktetos Pheidippos Sakonides
Hischylos Nikosthenes Pistoxenos Python Panphaeos	mit	Epiktetos
Tlenpolemos Hischylos	mit	Sakonides.

In neuerer Zeit hat sich mit Hischylos auch Kachrylion verbunden gefunden, der schon früher durch rothe und schwarze Figuren den Mangel an Originalität seines Styls verrathen hatte (Arch. Zeit. 1868, S. 67—68). Kachrylion aber arbeitete wiederum mit Euphronios, als dessen Rivalen sich Euthymides bezeichnete, welcher

ἔγραψεν ὡς οὐδέποτε Εὐφρόνιος. Auf eine nähere Verbindung zwischen Euthymides und dem schon oben angeführten Tlenpolemos scheint endlich eine Vase hinzuführen, auf welcher beide wenn auch allerdings nicht als Künstler genannt werden: Kstlgesch. II, 687; Jahn im Philologus XXVI, 223. Für die Gleichsetzung des Kachrylion und Hischylos mag endlich noch darauf hingewiesen werden, dass ein bekannter, oft mit καλὸς verbundener Name, Leagros, der auf rothen und schwarzfigurigen Vasen vorkommt, sich auf Arbeiten des einen und des andern Künstlers findet: Corp. inscr. gr. 8232 u. 33; 7845; Mon. d. Inst. 1855, 5; section franç. (1837), pl. 16—17; Jahn a. a. O. S. 222. — Alle diese Namen lassen sich also durchaus nicht von einander trennen; und gehört der eine von ihnen der Zeit eines nachahmenden oder archaisirenden Styls an, so folgen ihm nothwendig auch die andern; was übrigens für mehrere von ihnen ohnehin durch andere Anzeichen bestätigt wird: gerade die drei bekanntesten: Epiktetos, Hischylos, Nikosthenes arbeiten in verschiedenen, also nicht originalen, sondern angenommenen Stylarten.

3. Wollen wir jetzt den Spuren der Affectation auch bei andern Künstlern nachgehen, so werden wir unser Augenmerk noch besonders auf die Paläographie richten müssen. Es ist anerkannt, dass die Inschriften, um welche es sich hier handelt, durchgängig im attischen Alphabet geschrieben sind, dessen ältere und jüngere (nacheuklidische) Formen hinlänglich constatirt sind. Hinsichtlich der Zeit des Ueberganges will ich vorläufig nur bemerken, dass das vierschenkelige Σ nach Kirchhoff (Studien S. 69) schon Ol. 84, 1 in öffentlichen Urkunden an die Stelle des dreischenkeligen ϟ tritt, welches „später nur noch auf Privatdenkmälern erscheint, aber auch hier nur ganz vereinzelt.“ Nach Köhler (Urkunden des delisch-attischen Bundes S. 5) kommt in denselben Σ ganz vereinzelt schon einmal Ol. 81, 4, dagegen von Ol. 83, 3 an constant vor. Seit Anfang des peloponnesischen Krieges findet sich wohl in seltenen Fällen H für η, Γ für γ und Ξ für χσ; die gebräuchlichen Formen sind dagegen noch für η und ω E und O, für γ Λ, für λ L, für ξ und ψ +Σ und ΦΣ. — Wir folgen der alphabetischen Ordnung:

Amasis, s. Exekias.

Andokides. Auf einer seiner Vasen findet sich EΠOIE, was Jahn, obwohl die Inschrift sorgfältig geschrieben und unfragmentirt ist,

als einen abgekürzten Aorist auffasst, während es für sich betrachtet ein Imperfectum in richtiger alter Schreibung ist.*) Aber auch abgesehen davon giebt sich Andokides als Nachahmer zu erkennen, indem er theils schwarze, theils rothe, theils auf einer und derselben Vase schwarze und rothe Figuren malt. — Wenn sich ferner auf einer Vase des Timagoras die Inschrift findet: *Ἀνδοκίδης καλὸς δοκεῖ Τιμαγόρᾳ*, so wird dadurch klar, dass auch Timagoras nicht in die alte Zeit gehören kann.

Brygos. Leider haben auf der von Heydemann publicirten Iliupersis dieses Künstlers die Inschriften nicht mit dem Original verglichen werden können. Trotzdem muss es Bedenken erregen, dass sowohl ϟ und Ϩ, + und X, als auch Λ und Ⱶ für *λ* gemischt erscheinen, und *ψ* nicht durch *φσ*, sondern durch *πσ* bezeichnet ist. Ausserdem vergl. Heydemann S. 10 über die Anwendung von Gold als Zeichen einer späteren Fabrikation.

Epigenes. Während das sonst zuerst dem Wechsel unterworfene ϟ consequent beibehalten ist, finden sich durchgängig für *γ* und *λ* die späteren Formen Γ und Λ, und daneben einmal das dem korinthischen und chalkidischen Alphabet eigene C für *γ*.

Exekias. Als Muster eines feinen archaischen Styls galten bisher die Malereien des Exekias und Amasis. Wenn wir nun auf einer seiner Vasen den Buchstaben Ϙ in KAⱵIϘOME finden, so könnte man sich allerdings darauf berufen wollen, dass sich derselbe auch auf der freilich älteren Françoisvase wenigstens einmal in ϘOPA+ϟ findet, wie ich Bull. d. Inst. 1863, 189 nachgewiesen habe. Aber auffällig bleibt es immer, dass Jahn (Einleit. S. 169) in der ganzen Kategorie der gewöhnlichen Vasen mit schwarzen Figuren nur noch zwei Beispiele des Ϙ anzuführen weiss, das eine auf einer Vase, welche auch nach Jahn einen alterthümlichen Anstrich affectirt, das andere auf einem von Kirch-

*) Aus demselben Grunde will Jahn auch auf einer Vase des Nikosthenes *ἐποιε* nicht als ein Imperfectum gelten lassen. Umgekehrt dürfte darauf hinzuweisen sein, dass der Diphthong *ει* in *ἐποιει* bei Chelis, Duris, Panphaeos vielleicht als ein weiterer Beweis späteren Ursprungs anzusehen ist, indem sich z. B. in der Urkunde bei Köhler Taf. X, welche dem Ende der 88. Ol. angehört, noch *ἐπεστατε* für *ἐπεστατει*, *πολες* für *πολεις* findet. Aus demselben Grunde muss auch ΓΙΕΙ in einer schwarzfigurigen Vase des Phrynos und in einer Reihe von andern schwarzfigurigen Vasen, sowie in einer rothfigurigen des Sakonides auffällig erscheinen.

hoff (S. 113) für chalkidisch erklärten Gefässe. Und nicht weniger auffällig ist es, dass auf derselben Vase des Exekias, welche das ϙ hat, sich zugleich ΓVPOKOME mit K findet, was bei der sonstigen Sorgfalt der Malereien und Inschriften gewiss eine merkwürdige Inconsequenz ist. Der so geweckte Verdacht der Affectation findet nun eine evidente Bestätigung durch die folgende von mir im Bull. d. Inst. 1865, p. 241 publicirte Inschrift:

E+ϟEKIAϟMEΓOIEϟE

ΞΓAIMΞTOMMΞΔOKΞM+AΡOΓOI

welche um den Rand eines Kraters herum von einer und derselben Hand gravirt ist. Hier finden wir aber im zweiten Theile nicht nur M für ϟ, sondern Ξ für E: eine Form, welche sich nach Kirchhoff bis jetzt nur in korinthischen Inschriften etwa aus der 45. Ol. nachweisen lässt. Damit ist gewiss der vollgültige Beweis geliefert, dass die Paläographie des Exekias nicht eine originale, sondern eine affectirte ist. Ich beharre bei dieser Behauptung trotz des Widerspruchs Benndorfs (Gr. u. sicil. Vasenbilder S. 52), welcher meint, dass die Annahme der Affectation doch nur für die zweite nicht für die erste Zeile gelten könne. Denn beide Zeilen sind, wie gesagt, von derselben Hand, und da mir Benndorf schwerlich nachweisen wird, dass man in Athen schon in den siebziger Olympiaden, der angeblichen Zeit des Exekias, archaisirte, so müssen eben beide Inschriften aus späterer Zeit sein. — Haben wir aber den Exekias als Nachahmer erkannt, so werden wir darauf hinweisen dürfen, wie auch Amasis durch das H in der Inschrift ΓOIHϟNAMAϟIϟ den Verdacht erwecken muss, dass bei ihm die sonstige, der des Exekias sehr verwandte Alterthümlichkeit gleichfalls eine angenommene ist.

Hegias (aus Athen). Neben E für η und der älteren Form des ϟ muss Γ und der Mangel der Aspiration im Namen des Hegias Anstoss erregen.

Hieron. Die Paläographie seiner Inschriften ist sehr correct und es ist kaum Anstoss daran zu nehmen, dass neben consequentem ϟ sich einmal ≤ findet, dass P und R, *εποιεσεν* und *εποεσεν* wechseln und ausserdem einmal sein Name ohne Aspiration erscheint, (sofern nicht etwa gar, wie in einer andern seiner Vasen: München 369, das H durch

einen Bruch des Henkels verloren gegangen ist). Dagegen ist es auffällig, dass in ϑαλϑυβιος das zweite ϑ die ganz ungebräuchliche Form ⊟ hat, also die Form des im Alphabet zunächst vorhergehenden Zeichens, was darauf hindeutet, dass der Schreiber nicht das currente Alphabet seiner Zeit anwendete, sondern ein älteres als Vorlage vor sich hatte, in dessen Benutzung sein Auge von einem Buchstaben zum andern abirrte.

Kleophrades. In der Künstlerinschrift am Fusse wird Σ, in den Inschriften der Figuren ϟ und ausserdem einmal H für ἡ gebraucht.

Laleos. Neben dem älteren ϟ findet sich das jüngere Λ für λ.

Polygnotos. Neben den reinen Formen des voreuklidischen Alphabets erscheint Ψ anstatt φσ auf seinen beiden Vasen als Anachronismus.

Praxias (vgl. die Tafel zu Corp. inscr. gr. 8287). Die Malerei soll aus der Zeit des Verfalls sein; das Alphabet ist ein alterthümliches und nicht attisch (vgl. Kirchhoff Alphab. S. 115).

Xenokles. Auf einer seiner Schalen (R. Rochette Mon. in. 49, 1), welche ohnehin die Affectation an der Stirn trägt, findet sich das neben schwarzen Figuren ganz ungerechtfertigte Σ und ausserdem ΚΣ für +ϟ.

Ausser den Künstlern, welche durch das Imperfectum den Verdacht der Affectation des Styls erregen mussten, und denen, welche mit ihnen gemeinsam arbeiteten, haben wir also jetzt noch eine ganze Reihe kennen gelernt, welche durch Schwanken in der Paläographie, namentlich durch Aufnehmen jüngerer Buchstabenformen in ein älteres Alphabet, zu dem gleichen Verdachte Anlass gaben. Beide Kategorien zusammen bilden ungefähr die Hälfte aller uns bekannten Vasenmaler, und es finden sich darunter die bedeutendsten und namentlich in den Funden Etruriens am zahlreichsten vertretenen Namen.

Wenn es sich demnach nicht mehr um vereinzelte Thatsachen und Ausnahmen, sondern um sehr umfangreiche und weit verbreitete Anomalien handelt, so werden wir, um zu einer gründlichen Erklärung derselben zu gelangen, nicht bei den mit den Namen von Künstlern bezeichneten Vasen stehen bleiben dürfen, sondern wir müssen fragen, wie weit davon die Vasenmalerei überhaupt berührt wird. Da indessen in dem späteren, gewöhnlich kurzweg als unteritalisch bezeichneten

Style natürlich von archaisirender Behandlung nicht die Rede sein kann, so haben wir es in der Hauptsache mit den Vasen etruscischen Fundortes zu thun, an welche sich Einzelnes aus Unteritalien, in erster Linie aus Campanien mehr supplementarisch anreiht.

4. Bei der Fortsetzung unserer paläographischen Beobachtungen werden wir im Allgemeinen zu berücksichtigen haben, dass für die schwarzfigurigen Vasen das ältere Alphabet der siebziger Olympiaden Geltung hat, in welchem fast keine Buchstabenform schwankend ist. Wir dürfen desshalb auf Vasen dieses Styls verhältnissmässig die wenigsten Unregelmässigkeiten erwarten, und so finden wir in der That unter denjenigen Vasenmalern, deren Inschriften keinen Anstoss erregten, in vorwiegender Zahl solche, die in diesem Styl arbeiteten. In ähnlicher Weise galt für den zu voller Freiheit entwickelten Styl das nacheuklidische ebenfalls sehr consequent durchgebildete Alphabet. Anders verhält es sich mit den rothfigurigen Vasen strengeren Styls. Er gehört im Allgemeinen der Zeit des älteren Alphabets an; aber wo ist die Grenze? Wo sollte sie ein Nachahmer ziehen, zumal wenn er eine Ahnung davon hatte, dass es hier in der Paläographie eine Zeit des Uebergangs gab? Hier wird sich erklärlicher Weise das Schwanken am häufigsten zeigen müssen; und es zeigt sich in der That, allein nicht in der auch in den Anomalien rationellen Weise der Steinschriften aus der Uebergangszeit, sondern die Ausnahmen erscheinen als durchaus regellose und willkürliche.

Der Kürze wegen benutze ich die Materialsammlungen des Corp. inscr. gr. IV, p. 100 seqq., die allerdings vielfach durch andere Publicationen controlirt werden mussten.

Unter den Vasen, welche dort unter n. 8348—8475 nicht immer mit vollem Recht als dem nacheuklidischen Alphabet angehörig bezeichnet werden, finden sich nur ungefähr 25 von etruscischer Herkunft, darunter eine schwarzfigurige: 8409, deren Styl schon längst als ein nachgeahmter erkannt worden ist. Manche gehören dem freiesten Styl an, und es kann daher nicht überraschen, wenn sie das vulgäre spätere Alphabet ohne Schwanken zeigen. Es sind n. 8364; 8366 (nicht *ερος*, sondern *ἱμερος*: Ann. d. Inst. 1857, tav. d'agg. A); 8385; 8398;

8405; 8447[b]; 8453; und wahrscheinlich auch 8383 und 8447[d]. Bei allen übrigen finden sich aber paläographische Anstände:

8348. Neben Ω und einmal H fünfmal E für *η*; ≶ u. ≤ schwankend.

8349. *κα*ʟE neben HPH.

8350. Das Alphabet scheint voreuklidisch sein zu sollen, so dass in HPA H für HE gesetzt ist, wie noch einige Male auf Vasen. Dazu aber kommt in ΓΡΟΜΕ⊗Ε≶ das ⊗, welches in attischen Inschriften um Ol. 75 verschwindet, also auf einer Vase mit rothen Figuren völlig unstatthaft ist.

8354. E in *χλαυχε*.

8401. Λ und Ξ in *αλεξανδ*.. gehören dem jüngeren Alphabet an; daneben aber findet sich mehrmals ≶ und einmal O für *Ω* in *ερος;* und *η* in *ηρα* vielleicht für HE.

8403; cf. Mon. d. Inst. V, 8. Dreimal E für H in den Namen *φιλοκτετες* und *διομε*...

8408. Ebenso in *καλε* und *ανδρομαχε*.

8410. ΗΕΩΣ.

8411. H für *ἑ* in HΛENH.

8426. ≶ für ≤.

8435. E für H in *πολυδευκες*.

8440. Neben H in *θησευς* E in *μεδεια*, *αθεναια*, *μελιτε;* dazu Schwanken zwischen ≶ und ≤.

8450. E für H in *πεγασις*; ≶ und ≤ scheinen schwankend.

8454. ≶ für ≤, und vielleicht ʟ statt Λ (dieselbe Inschrift in altem Alphabet: Mon. d. Inst. VIII, 6).

8458c. O in *μελελοσα*.

8459. ʟ und ≶ neben Ψ.

Es ergiebt sich demnach, dass von den Vasen dieser Kategorie volle zwei Drittel paläographische Anstände darbieten.

5. Geringer an Zahl sind die Abweichungen in den Vasen mit rothen Figuren und voreuklidischem Alphabet. Doch mag hier zunächst bemerkt werden, dass sich Inconsequenzen in einem wenigstens relativ auffälligen Verhältnisse bei dem häufigen *καλος, καλη, ὁ παις καλος* finden, als ob die Künstler bei diesen mehr individuellen Zuthaten sorg-

loser verfahren wären und sich von den Fesseln der strengen Convenienz freier gefühlt hätten. So ist mehrfach neben dem jüngeren Alphabet die Aspiration in ὁ beibehalten:

Gerhard A. V. IV, 297; Brit. Mus. n. 719; München n. 370 u. 402, wo beide Male Σ die unrichtige Stellung M hat.

Ferner in *καλε* neben Λ noch E für *η*: Brit. Mus. 719; 740; München 382; 386.

Endlich neben dem älteren ϟ, welches in Steinschriften zuerst dem jüngeren Σ weicht, doch schon Λ für *λ*:

C. I. gr. 7537; 7794; München 280; vielleicht auch Brit. Mus. 725 und 760, nach Angabe des Katalogs. Doch finde ich, dass gerade bei diesen Inschriften trotz des Strebens nach Akribie häufig Versehen unterlaufen (so z. B., wie es scheint, bei n. 757; 799). Eine genaue Musterung der Originale würde gewiss die Zahl der angeführten Beispiele nicht unbedeutend vermehren.

Weitere Beispiele für Λ statt ⅃ in andern Worten bieten:

7396; 7435; 7461; 7537; Ann. d. Inst. 1856, t. 20; 1860, t. d'agg. I; des Vergers Etrurie pl. 39; Philologus XXVI, Taf. 4.

Λ für *λ* und Γ für *γ* neben E für H und schwankendem ϟ und Σ: 7718[b].

Λ für *λ*, Ω und Σ, aber daneben *αθΕνα* und *Εφαιστος* ohne Aspiration: 7403.

Ξ für *χσ*: 8044.

Eigenthümliche Erscheinungen bietet die schöne Krösosvase: 7756, zunächst in der Schreibung *κροεσος* (der sich *αεθρα* in n. 7746 an die Seite stellt); sodann darin, dass auf der Vorderseite ϟ, auf der Rückseite Σ gebraucht ist, endlich darin, dass sich dreimal für *θ* die Form ⊗ findet, welche, wie schon oben bemerkt, um Ol. 75 aus dem attischen Alphabet verschwindet.

Gegen die gewöhnliche Orthographie verstösst der Diphthong *ου* statt *ο* in *λετους*: 7421.

Auch einige Beispiele aus Unteritalien und Sicilien mögen hier mit angeführt werden. Auf 7806 ist die Inschrift *ακαμαντις ενικα φυλε* in dem älteren, *γλαυκων καλος* in dem jüngeren Alphabet geschrieben. In demselben Grabe soll die zweite Inschrift nochmals (7805), aber in dem

älteren Alphabet und eben so einmal in Vulci (7802) gefunden sein. Aehnlichen Unregelmässigkeiten wie oben in *καλε* und *καλος* begegnen wir:

7434c; 7531 (dazu Λ in *κεφαλος*); 7698; 7800; München 813; 780 (deutlich ΔΙΟΝVϟΟϟ ΚΑΛΟϟ).

7434 und 7440: neben dem älteren Alphabet H für *ἑ* in *ηρμες* und *ηκατε* und falsches Ω in *διωνυσως* und *περσωφατα* (so auch 7812 *διφιλως*).

7605: auf der vorderen Seite das jüngere Alphabet, auf der Rückseite das ältere mit Λ statt ⅃ untermischt.

8352: dreimal *Ω*, sonst das ältere Alphabet.

8380: auf der in den Mon. d. Inst. VIII, 42 publicirten Seite ϟ statt Σ in dem jüngeren Alphabet.

8450[b]: jüngeres Alphabet, aber E für *η*.

8457: Σ, Ω und Λ für *λ* neben ϟ und E für *η*.

6. Noch seltener sind, wie schon bemerkt, die Unregelmässigkeiten auf Vasen mit schwarzen Figuren. Einige Beispiele: 8392 und 8419 scheinen mir hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit einer nochmaligen Prüfung zu bedürfen. Haben sie wirklich das nacheuklidische Alphabet, so gehören sie vielleicht einer besonderen Art unteritalischer Nachahmungen an, eben so wie etwa 7386[b], wo das späte Γ und Σ neben E für *η* erscheint. Als nachgeahmt ist dagegen der Styl der Malereien wie der Paläographie in 8409 erkannt; und ein mit dem Styl nicht übereinstimmendes Alphabet finden wir auf einer Schale: Bull. dell' Inst. 1865, p. 50; kleinere Abweichungen wie Σ statt ϟ: 7471; Λ in *καλος*: 7552[b]; vielleicht 7553 (während einige andere Beispiele im Katalog des Brit. Mus. auf Irrthum zu beruhen scheinen). Auffällig ist ferner der Diphthong *ου* statt der älteren Schreibung *ο* in *ἑρμου*, *λετους*: 7419 und 7422, und ebenso das schon erwähnte *ει* in der häufigen Formel *χαιρε και πιει;* cf. 8096; so wie *σοστρατο ειμι*: 7588, sofern nicht auf der Vase etwa *εμι* steht.

Ueber einige andere Kategorien von Vaseninschriften mit altkorinthischen, chalkidischen u. a. Alphabeten wird später in anderem Zusammenhange zu handeln sein.

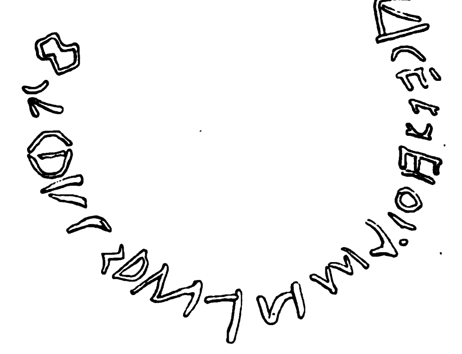
7. Ich schliesse diese Aufzählung leider mit dem Bewusstsein, dass in derselben manches der Berichtigung bedürfen wird. Das C. I. gr. mit

seinen Tafeln leistet keineswegs, was es leisten sollte, und auch manche sonst tüchtige Publicationen haben den Buchstabenformen der Inschriften nicht die nöthige Sorgfalt zugewendet. Genaue Inschriftentafeln, wie beim münchener Vasenkatalog, werden in andern Katalogen vermisst; und selbst in diesem ist z. B. das so oft wiederkehrende *καλος* und *καλη* übergangen, obwohl es in der vorliegenden Untersuchung wegen des *λ*, *ς*, *ε* und *η* wichtig genug ist. Sollten indessen einzelne Beispiele hier unrechtmässig angeführt sein, so glaube ich doch überzeugt sein zu dürfen, dass dieselben bei einer Prüfung der Originale der Zahl nach reichlich durch andere für mich jetzt nicht erkennbare aufgewogen werden würden. Ueberhaupt aber kommt es hier weniger auf den einzelnen Fall an, als auf die gesammte Masse, aus der sich zunächst die Thatsache ergiebt, dass in den bisher betrachteten Kategorien von Vasen (nemlich unter Ausschluss derer des ältesten und des jüngsten Styles) zahlreiche paläographische Unregelmässigkeiten vorkommen, die einer Erklärung bedürfen. Einzelnes mag auf Rechnung von Flüchtigkeit und Nachlässigkeit gesetzt werden. Aber schon die weitere Annahme, dass die Vasenmaler als Handwerker wenig litterarisch gebildet gewesen und dadurch manche Fehler entschuldbar seien, hat etwas Bedenkliches. Denn nicht nur die späteren, sondern gerade auch die ältesten Vaseninschriften aus einer Zeit, in welcher gewiss die Kenntniss des Schreibens noch wenig verbreitet war, erweisen sich als paläographisch correct; und, so weit sich jetzt urtheilen lässt, wird sich dasselbe Resultat auch für die wirklich originalen Inschriften der archaischen und der besten Zeit ergeben. So blieb denn für die Mehrzahl der Fälle nur der Ausweg übrig, sie aus dem Schwanken des Alphabets in der Uebergangsperiode um die Zeit der 90. Ol. zu erklären. Allein auch hierbei bleibt auffällig, 1) dass sich das Schwanken auf Vasen sehr verschiedenen Styls und keineswegs gerade auf denen des relativ jüngsten findet; 2) dass ≶, welches am frühesten aus dem officiellen Alphabet verbannt wird, besonders häufig wiederkehrt; 3) dass H und E, Σ und ≶ mehrfach auf einer und derselben Vase vorkommen; 4) dass auf der einen Vase Ω neben E, auf der andern H neben O Aufnahme findet, dass also die Anomalien rein willkürlich sind, während in den sichern Monumenten der Uebergangsperiode auch die Anomalien

an gewisse Regeln gebunden erscheinen. So werden wir denn mit Nothwendigkeit zu der Annahme gedrängt, dass die unregelmässigen Inschriften einer Zeit bewusster Nachahmung angehören, in welcher man ungefähr wusste, dass der officiellen Einführung des euklidischen Alphabets ein Uebergangsstadium voranging, ohne jedoch die Gesetze zu kennen, welche auch dieser Periode noch eigen sind.

Es darf hier vielleicht daran erinnert werden, dass sich in etruscischen Gräbern, einmal auf der Wand, mehrmals auf Vasen, griechische und etruscische Alphabete gefunden haben (vgl. C. I. gr. 8342—43)*). Mag auch der Zweck derselben nicht überall der gleiche sein, so liegt doch die Annahme nahe, dass sie zum Theil angefertigt wurden, um den Malern bei ihren Inschriften als Vorlage zu dienen. Es würde sich dadurch namentlich eine gewisse Inconsequenz in der Anwendung der Alphabete bei rothfigurigen Vasen erklären, indem zuweilen bei frei entwickeltem Styl ein älteres Alphabet gewählt werden mochte, wo wir ein jüngeres erwarten (z. B. 8401), und umgekehrt bei strengerem ein jüngeres, wo ein älteres am Platze scheint (z. B. 8354). — Auch werde ich hier nochmals auf die schon anderwärts (Sitzungsber. 1868, I, S. 231 [95]) von mir ausgesprochene Vermuthung hinweisen dürfen, dass es in den grösseren Vasenfabriken besondere Schriftmaler gegeben haben möge, wie heut zu Tage neben den Kupferstechern besondere Schriftstecher. Es würde sich daraus erklären, wie die Inschriften der behandelten Kategorien namentlich den ältesten Vaseninschriften gegenüber so wenig von dem Gepräge einer individuellen Handschrift zeigen, sondern meist einen gewissen flüchtigen und allgemeinen Charakter tragen,

*) Von dem etruscischen Alphabet von Bomarzo habe ich mir vor langer Zeit ein genaues Facsimile angefertigt. Da ich sehe, dass auch die neueste Publication bei des Vergers (L'Etrurie pl. 40) an Ungenauigkeiten leidet, so benutze ich diesen zufällig mir gebotenen Anlass, dasselbe hier mitzutheilen



sodann aber auch, dass sich sowohl Inschriften finden, die gar nicht zu den Figuren passen, wie z. B. auf der Iliupersis des Brygos, als auch dass die Inschriften zuweilen bei einzelnen Figuren vertauscht sind, z. B. 7654: Telamon und Teukros; 7656[b]: Aiax und Hektor einerseits und Tydys (wohl der Tydide Diomedes) andererseits; 7737: Helena und Korone.

8. Ausser den paläographischen Eigenthümlichkeiten werden in der Folge auch noch einmal die orthographischen und dialektischen Unregelmässigkeiten mehr und von andern Gesichtspunkten aus als bisher ins Auge gefasst werden müssen. Doch fehlen leider noch genaue darauf bezügliche Untersuchungen über die griechische Epigraphik im Allgemeinen, die für unseren Zweck die Grundlage bilden könnten, so dass hier nur die Punkte angedeutet werden können, auf welche sich die Aufmerksamkeit zu richten haben wird. Schon oben ist die Schreibung der Diphthonge (Ε für ΕΙ, Ο für ΟΥ) in den Endungen der Worte gelegentlich berücksichtigt worden. Aber auch in der Verdoppelung der Consonanten scheint in den Vaseninschriften vielfache Verwirrung zu herrschen. Wenn in Vasen mit schwarzen Figuren *λ* und *π* für *λλ* und *ππ* die Regel sind, daneben aber auch die Verdoppelung vorkommt (7559[b]; 7619[a]; [b]; [c]; 7621; 7674), so liesse sich die Erklärung darin finden, dass der Wechsel in der Orthographie wahrscheinlich in der Zeit dieses Styls eintrat, indem wir ihn z. B. in der Inschrift bei Franz Elem. epigr. p. 113 aus Ol. 80 bereits durchgeführt finden. Damit steht aber in Widerspruch, dass einfaches *λ* und *π* auch noch auf Vasen mit rothen Figuren, und keineswegs etwa ausschliesslich auf denen des strengsten Styls vorkommt. Wir finden:

einfaches *λ*: 7473; 7626; 7679; 8199 (von Euthymides gemalt); 8201 (von Euxitheos); 8219 (von Hieron, der sonst: 8220 und Mon. d. Inst. VI, 19 und 22 *λλ* und *ττ* hat); 8287 (von Praxias); 8291 (von Sosias);

einfaches *π*: 7577; 7813; 7863; 8076[b] (neben *λλ*); 8200 (von Euxitheos); 8204 (von Euphronios); 8228 (von Pheidippos);

einfaches *σ*: 7434[b] (neben *ππ*); 7461 (neben *λλ*); 7697; 7698;

einfaches *τ*: 7433; 7434.

In der wegen des *π* citirten Nummer 8076[b] (publ. bei Jahn: Dichter auf Vasenbildern, T. 7) würde überhaupt das voreuklidische Alphabet

sich als affectirt erweisen, sofern die Vermuthung S. Birch's sich fester begründen liesse, dass die dargestellten Figuren sich auf Personen aus der 114. Ol. beziehen. Aber auch hiervon abgesehen wird sich die Vermeidung der Aspiration in *διπιλος, νικοπιλε, πιλον, πιλιπος* kaum anders als durch einen missverstandenen Archaismus erklären lassen.

Wenn wir ferner sehen, dass auf der Françoisvase die Endung *ευς* rein durchgeführt ist, so wird wohl auch die Frage erlaubt sein, ob *υς* für *ευς* in *τυδυς*: 7656[b]; *οιvυς*: 7540; *θεσυς*: 7597; 7720; 7729 nicht gleichfalls für einen falschen Archaismus zu halten ist; eben so *ες* für *ευς* in *πελες*: 7687; 8287; *ερεχσες*: 7716; *περσες*: 7873; *προμεθες*: 8350. — Auch in der Schreibung anderer Diphthonge, für welche freilich auch in den Steinschriften die feineren Unterschiede noch festzustellen sind (indem z. B. Stamm- und Endsylben zu verschiedenen Zeiten verschieden behandelt worden zu sein scheinen), zeigt sich nicht immer strenge Consequenz. Doch will ich hier nicht genauer darauf eingehen; und ebenso begnüge ich mich wegen verschiedener anderer, besonders dialektischer Eigenthümlichkeiten auf Jahns Einleitung S. 169; 187; 198 zu verweisen. Was Jahn an letzter Stelle von einigen dorischen Formen bemerkt, dass sie „nicht sowohl auf dorischen Ursprung, als auf eine beabsichtigte Wahl, vielleicht nur Gelehrtenthuerei hinweisen", erleidet vielleicht noch eine ausgedehntere Anwendung und findet ausserdem seine Erklärung wohl am besten in der Annahme, dass man dadurch in einer späteren Zeit den Inschriften den Charakter eines höhern Alters zu geben vermeinte.

Für den vorliegenden Zweck handelt es sich vor allem darum, das Vorhandensein sehr weitgreifender Unregelmässigkeiten zu constatiren und zugleich darauf hinzuweisen, wie die bisherigen Versuche einer Erklärung derselben nicht ausreichen, sondern der Umfang des Uebels auch einen umfassenderen Standpunkt der Beurtheilung erheischt.

9. Zu allen den bisherigen Bedenken gesellt sich aber noch eine neue paläographische Thatsache von grösster Bedeutung, die merkwürdiger Weise bis jetzt völlig übersehen worden ist.

Auf einer Reihe von Vasen etruscischen Fundortes (über die campanischen bekenne ich nicht hinlänglich unterrichtet zu sein) finden sich unter dem Fusse flüchtig eingeritzte Inschriften, zum Theil ganz unver-

ständliche Zeichen, zum Theil in etruscischen, aber ebenso häufig in griechischen Buchstaben und, wie die öfter wiederkehrenden Silben *λη*, *ληκυ(θοι)*, *ὑδρ(ιαι)*, *κυλ(ικες)*, *λυ(δια)*, *λε (πασπιδες)*, *χυτρ(ια)* nicht selten mit nachfolgenden Zahlzeichen lehren, gewiss der Hauptsache nach Notizen, welche auf Verkauf, Bestellungen u. dgl. Bezug haben. Vergleichen wir nun diese Kritzeleien mit den Inschriften und den Malereien, welche den Körper der Vasen schmücken, so begegnen wir einem merkwürdigen Widerspruche; denn während die letzteren auf die Zeit vor Euklides hinzudeuten scheinen, gehören dagegen die ersteren dem nacheuklidischen Alphabet an. Beispiele mag zunächst die münchener Sammlung liefern nach den Tafeln X und XI bei Jahn. Dort finden wir die angeführten Abkürzungen von Gefässnamen neben schwarzen Figuren auf n. 46; 118 (umgekehrt zu lesen); 168; 313; 499; 501; 545 (umgekehrt); 693; 731; 1147; neben rothen Figuren auf n. 4; 6; 50; 410. Aehnliche Erscheinungen bieten die Tafeln A und B im Katalog des britischen Museums, welcher bis n. 715 nur schwarzfigurige Vasen enthält; doch haben auch unter den rothfigurigen die n. 717 und 720 neben den Malereien voreuklidisches Alphabet. Ausserdem mag es genügen, auf einen Aufsatz von Jahn in den Berichten d. sächs. Ges. 1854, S. 36, sowie auf das C. I. gr. n. 8344 ff. zu verweisen. Denn im Allgemeinen wird sich, was für München und London gilt, in ganz analoger Weise auch in allen andern Sammlungen von Vasen etruscischen Fundortes bestätigt finden.

Sollen wir nun etwa annehmen, dass diese Vasen um Ol. 80 gemalt und erst fünfzig oder noch mehr Jahre später in den Handel gebracht wurden? Das würde sich in einem vereinzelten Falle zugestehen lassen, aber nicht bei häufiger Wiederholung. Nach den vorliegenden Thatsachen aber müsste es als Regel und zwar als allgemeine Regel für diese ganze Kategorie von Vasen angenommen werden. Denn sehen wir ab von einem eigenthümlichen Gebrauche des E für H in *κρατερες*: C. I. gr. 8344[a]; [b]; 8345[d]; Brit. Mus. II, t. c; einmal in *τιμε*: 8344, und in *μνεσι..*: München 347, neben dem übrigens Σ und Ξ auf spätere Zeit deuten, so finden wir nirgends unter diesen Kritzeleien ein Beispiel von entschieden archaischem Charakter wie etwa LEKY für ΛΗΚΥ. Die Vasen mit solchen Kritzeleien unterscheiden sich aber

in keiner Weise von der Masse der in Etrurien gefundenen Gefässe etwa als eine besondere Klasse. Wollen wir also nicht annehmen, dass der ganze Vasenhandel in Etrurien ein Handel mit Antiquitäten war (wogegen unter andern Gründen in den Inschriften selbst einzelne Notizen über Dutzende von Vasen sprechen würden), so bleibt nur eine Erklärung möglich: nemlich dass das Alphabet der Inschriften neben den Malereien nicht ein originales, sondern ein mit Bewusstsein nachgeahmtes ist, während bei den Kritzeleien unter dem Fusse der Töpfer oder Verkäufer durchaus keinen Grund zur Affectation hatte und sich daher frei gehen liess.

10. Durch das Imperfectum wurden wir auf die Betrachtung der paläographischen und orthographischen Unregelmässigkeiten in den Vaseninschriften und endlich zu einer Vergleichung derselben mit den von den Malereien unabhängigen Kritzeleien geführt. Wie man nun aber über die bisher behandelten Erscheinungen im Einzelnen urtheilen möge, so müssen sie doch in ihrer Gesammtheit uns mit dem stärksten Misstrauen gegen die bisherige Auffassung der Geschichte der Vasenmalerei erfüllen. Allein auch bei Krankheiten kommt es nicht selten vor, dass einzelne, ja selbst mehrere Symptome in ihrer Vereinigung auf eine falsche Ansicht über die Natur oder die Quelle des Grundübels hinleiten; und so würden wir gegen die Consequenzen, welche wir aus den bisher betrachteten Symptomen ziehen zu müssen glaubten, auch jetzt noch das grösste Misstrauen zu hegen verpflichtet sein, sofern es sich herausstellen sollte, dass sich dieselben im Widerspruche mit dem künstlerischen Charakter der Vasenmalereien selbst befänden. Es ergiebt sich daraus für uns die Aufgabe, eben diesen Charakter schärfer in's Auge zu fassen, was freilich kaum in anderer Weise möglich ist, als dass wir die Entwickelung der Vasenmalerei in ihren verschiedenen Stylperioden vom Anfang bis etwa zu ihrem Höhepunkt einer übersichtlichen Betrachtung unterwerfen.

Unsere Kenntniss der Anfänge der Vasenmalerei hat durch den trefflichen Aufsatz von Conze: Zur Geschichte der Anfänge griechischer Kunst (Sitzungsber. der phil.-histor. Cl. der Wiener Akad. LXIV, S. 505 ff.) eine sehr werthvolle Bereicherung erfahren. Wir müssen danach als älteste Gattung eine Vasenclasse anerkennen, in welcher bestimmte

Linearornamente mit Ausschluss der Pflanzenornamente herrschen und einzelne zahme und jagdbare Thiere, aber mit Ausschluss der Panther und Löwen vorkommen. Im Gegensatz zu specifisch hellenischer Geistesentwickelung dürfen wir für diese Klasse wohl die allerdings „vielgemissbrauchte" Bezeichnung: pelasgisch der Kürze wegen in Anwendung bringen. Dass nicht alle Vasen dieser Art in ältester, etwa vorhomerischer Zeit gearbeitet sind, betont Conze ausdrücklich: „wir besitzen wirklich noch viele von den Gefässen mit jener Bemalung primitiven Styls, die in ihrer ganzen Art den Eindruck einer späteren Verfertigung mit nur handwerksmässigem Festhalten einer althergebrachten und immer mehr verwischten Manier machen." Wir werden ihm in der Hauptsache durchaus beistimmen und namentlich zugeben dürfen, dass hier selbst bei den spätesten Exemplaren nicht von bewusster, affectirter Nachahmung die Rede sein kann, sondern dass es sich um eine durch Jahrhunderte dauernde ununterbrochene Handwerkstradition handelt. Wir dürfen sogar noch einen Schritt weiter gehen und unter dem ganz gleichen Gesichtspunkte auch eine bestimmte Kategorie von Arbeiten der nächstfolgenden Stylentwickelung betrachten: ich meine die unter entschieden orientalischem Einfluss gearbeiteten Gefässe, deren Schmuck sich auf Pflanzenornamente und auf mehr oder minder phantastisch, aber ebenfalls durchaus ornamental behandelte Thiergestalten beschränkt (z. B. Micali Ant. mon. 74; München 919—966). Auch für diese werden wir eine lange ununterbrochene Handwerkstradition annehmen müssen, für welche wir sogar in gewissen Töpferarbeiten unserer Tage noch eine in mehr als einer Beziehung zutreffende Analogie besitzen. In der „Krugbäckerei" unserer steinernen Töpfe, Bierkrüge und Kannen mit ihren in den frischen Thon eingeritzten und blau gemalten Verzierungen wird seit Jahrhunderten fast unverändert ein System der Ornamentik festgehalten, das in seinen Elementen, den Palmetten, springenden Hirschen u. dgl. ebenso bestimmt wie jene griechischen Arbeiten auf einen entschiedenen Einfluss des Orients, wohl durch mittelalterliche Handelsverbindungen vermittelt hinweist. Wie aber dieses System auf eine bestimmte Kategorie von Töpferwaaren und in dieser auf Thiere und Pflanzenornamente mit Ausschluss der menschlichen Gestalt beschränkt ist, so werden wir auch für die analogen an-

tiken Arbeiten eine bestimmte Grenzlinie ziehen müssen, indem wir (nach dem Satze: a potiore fit denominatio, unbekümmert um gewisse Inconvenienzen eines terminus technicus) zwischen gewöhnlicher Töpferwaare und Arbeiten der „Kunsttöpferei“ unterscheiden. Allerdings entstammen beide einer und derselben Wurzel und eine Scheidung erfolgt nur allmählig und indem die höhere Entwickelung noch lange einen Theil der früheren Praktik für ihre Zwecke verwerthet. Sollen wir aber einen bestimmten Scheidungspunkt angeben, so glaube ich, dass der Keim dieser neuen höheren Entwicklung in der griechischen Töpferei mit dem Eintreten der menschlichen Gestalt unter die bisherigen Elemente der Decoration gegeben ist. Ich läugne damit keineswegs, dass auch das Pflanzen- und Thierornament einer künstlerischen Entwickelung und Durchbildung fähig ist, und ich möchte z. B. dem altgriechischen Gefässe: Mon. dell' Inst. VIII, 5, 2 trotz des Mangels menschlicher Figuren seine kunsthistorische Bedeutung gerade an dieser Stelle in keiner Weise absprechen. Aber im Princip ist hier das Ziel erreicht, sobald das tektonische Schema der Pflanze, des Thieres gefunden ist. Freilich giebt es bis zu einem gewissen Grade auch ein architektonisches oder ornamentales Schema der menschlichen Gestalt, wie uns die Kunst der Aegypter oder Assyrier zeigt. Für den griechischen Geist dagegen konnte die menschliche Gestalt nur den Anlass zu individueller Auffassung darbieten, zur Darstellung von Leben, Bewegung, Handlung, mit andern Worten: zu freiem künstlerischen Schaffen. So bildet sie also den Ausgangspunkt für eine neue künstlerische Entwickelung, während das reine Handwerk um so strenger an dem alten Schematismus festhält und sich begnügt denselben mit grösserer oder geringerer Sorgfalt zu reproduciren, bis endlich die Bemalung fast aufhört, die Bedeutung eines Schmuckes zu bewahren, und nur noch dazu dient, eine gewisse Gattung von Waaren, welche für den praktischen Gebrauch bestimmte Vorzüge haben mochte, auch äusserlich zu kennzeichnen.

11. Unter den ganz oder theilweise mit menschlichen Figuren geschmückten Vasen bilden die von Conze publicirten „Melischen Thongefässe“ die älteste Gruppe, denen sich in etwas weiterer Entwickelung das von ihm auf der Philologenversammlung in Hannover behandelte Bild aus Kameiros auf Rhodos anschliesst. Kaum sollte man glauben,

dass diese naiv kindlichen und unbeholfenen Versuche zu affectirter Nachahmung hätten veranlassen sollen; und doch liegt dafür in einer caeretaner Vase: Mon. dell' Inst. IX, 4 wenigstens ein Beispiel vor, welches sich in keiner Weise, etwa wie die späteren Ornamentgefässe, aus einer durch längere handwerksmässige Uebung herbeigeführten Abschwächung des ursprünglichen Styls erklären lässt. Die Affectation tritt in der übertriebenen Verdünnung der Extremitäten deutlich zu Tage. Von dem Stylgefühl aber, welches sich ursprünglich in der Gesammtauffassung der menschlichen Gestalt, so wie im Einzelnen z. B. in der fast mathematischen Scharfkantigkeit der Contoure der Gesichter und Köpfe, wenn auch natürlich nur in den ersten Keimen offenbarte, hatte der Nachahmer durchaus keinen Begriff, sondern scheint vielmehr unbeholfene Styllosigkeit für das Wesen dieser ältesten Arbeiten gehalten zu haben. Selbst für den so scharf ausgesprochenen (textilen) Charakter des Ornaments fehlt ihm jedes Verständniss, und wie z. B. die fast malerische Behandlung des Haars an einigen Köpfen ein Anachronismus ist, eben so wenig stimmt die Verwendung der Zickzacklinie (vgl. Conze Taf. 2) zur Andeutung des Wassers, wie es scheint, mit diesem Styl überein. Nicht weniger fremdartig erscheint das Pentagramm; und bedenken wir endlich, wie die älteste Zeit gerade in Thierfiguren nach strenger schematischer Stylisirung strebt, so muss die ganz besonders flaue Zeichnung des Taschenkrebses unter dem Henkel im höchsten Maasse auffallen (vgl. übrigens R. Förster in den Ann. d. Inst. 1869, p. 166 seqq.). In der Inschrift — abgesehen von der falschen Namensform *αριστονοφος* und der unrichtigen Schreibung *εποισεν* — stimmt das Alphabet weder mit dem ältesten korinthischen oder korcyräischen, noch mit dem von Melos oder Thera überein. Jedenfalls bietet uns dieses Beispiel einer bewussten Nachahmung dieses ältesten Styls eine Thatsache von nicht zu unterschätzender Bedeutung, indem es uns lehrt, wie weit in gewissen Zeiten der Geschmack am Archaischen verbreitet sein musste, wenn man überhaupt zu einer solchen Fälschung der Incunabeln Veranlassung finden sollte.

12. Es folgen in der Entwickelung als eine besondere Gruppe die kleinen Gefässe, welche besonders in Korinth, dann in Kleonae, Aegina,

auch wohl in Italien gefunden, kurzweg als korinthische bezeichnet zu werden pflegen.

1) Lekythos mit Ornamenten, weiblichem Kopf und Inschriften: Ann. dell' Inst. 1862, t. A.

2) Dose mit Deckel: Figuren, angeblich die Geburt des Bacchus darstellend: R. Rochette Choix de peint. de Pompéi vign. p. 73.

3) Dose mit Deckel: Griechen und Troer, mit Inschriften, von Chares gemalt: Arch. Zeit. 1864, T. 184.

4) Dose mit Deckel: die sogenannte Dodwell-Vase: Thierfiguren auf dem Körper, Jagd und Inschriften auf dem Deckel: München n. 211. Ebenda n. 207 noch ein sehr ähnliches Gefäss, aber ohne menschliche Figuren; ferner ein Deckel im münchener Antiquarium.

5) Zweihenkelige Tasse aus Argos: Herakles mit der Hydra und dem Cerberus: Arch. Zeit. 1859, T. 125, 3. Auf derselben Tafel noch ein Lekythos mit Köpfchen.

6) Lekythos aus Aegina: Herakles mit der Hydra, mit Inschriften: Mon. dell' Inst. III, 46; vgl. Konitzer Herakles und die Hydra, Breslau 1861.

7) Zweihenkelige Tasse aus Kleonae: Achilles und Troilos, mit Inschriften, von Timonides gemalt: Arch. Zeit. 1863, T. 175.

8) Lekythos: Eberjagd: Dubois—Maisonneuve Introduction pl. 61, 1—4.

9—10) Zwei Lekythoi aus Caere: Zweikampf des Aeneas mit dessen Namen, und Kampfscene: Ann. d. Inst. 1866, t. Q. Aehnliche Lekythoi, die wegen ihrer bedeutungslosen und schablonenmässigen Figuren, z. B. marschierende Krieger, mehr in die oben erwähnte Kategorie blos ornamentaler Malerei gehören, werden sich noch mehrfach in Museen zerstreut finden, z. B. in München, wo sie Jahn im Katalog nicht berücksichtigt hat (jetzt in Saal IV, Sect. 7 zusammengestellt).

Auf der Grenze dieser Gruppe zu weiterer Durchbildung steht:

11) Zweihenkelige Tasse: troische Kämpfe mit Inschriften: Ann. d. Inst. 1862, t. B. — Verwandter Art ist:

12) Lekythos aus Karystos: Reiter und Hoplit mit Inschriften: Benndorf Gr. u. sicil. Vasenbilder T. 30, 10.

Alle diese Gefässe tragen, so weit ich nach beschränkter Anschauung der Originale und nach Abbildungen urtheilen kann, durchaus das

Gepräge echter Alterthümlichkeit schon in der liebevollen Sorgfalt der technischen Fabrication, in der sauberen Arbeit der Drehscheibe, in der exacten Anfügung der Hälse und Henkel, wenn auch im Auftrage der Farben und im Brennen die Technik noch unvollkommen gewesen zu sein scheint, so dass gerade dadurch die Mangelhaftigkeit der Erhaltung mehrerer Stücke verschuldet sein mag. Mit grosser Sauberkeit, Mannigfaltigkeit und einem sehr bestimmten Stylgefühl sind die Ornamente behandelt. In den Figuren zeigt sich die Originalität gerade darin, dass unter den verschiedenen Gefässen wenig Gleichartigkeit herrscht, dass wir nichts von schablonenhafter Behandlung bemerken, sondern dass uns überall bei kindlichster Naivetät ein durchaus individuelles Gepräge in Auffassung und Zeichnung entgegentritt. Der Kopf auf n. 1 zeigt im Verhältniss zu den melischen Vasen kaum einen Fortschritt. Auf n. 3 brachte es der Maler nur zu einer Gegenüberstellung der feindlichen Parteien ohne eigentliche Handlung. Sehr mit Unrecht aber scheint mir R. Förster (a. a. O. S. 117) dieses Bild zu den affectirt alterthümlichen zu rechnen; er übersah dabei, dass an den Figuren die Gravirung der Contoure, durch welche sie erst ihren Charakter erhalten, aus irgend welchem Grunde unterblieben ist; und noch weniger vermag ich mit ihm in den beiden Figuren zu Fuss humoristische Motive zu erkennen. In den folgenden Nummern erfreuen wir uns an dem kindlichen Bestreben, die Handlung möglichst deutlich und lebendig vor Augen zu führen, wie z. B. in n. 5 Pluto vor Herakles davonläuft, der ihn mit einem Stein bedroht, oder wie Herakles während des Kampfes mit der Hydra seine Pferde ausgespannt hat. Auf n. 4 ist der Todte unter dem Eber ziemlich ungeschickt gerathen; dennoch aber drückt er die Intention des Malers klar und deutlich aus, während ihm der Bogenschütz, der durch die Handlung ein festes Schema des Körpers darbot, fast über Erwarten gelungen ist. In den letzten Nummern endlich erscheint die Zeichnung von manchen individuellen Zufälligkeiten gereinigt und es fängt ein präciserer Styl sich abzuklären an. Die Paläographie der Inschriften ist eine sehr correcte und gerade wegen der hohen Alterthümlichkeit ist in n. 3 an I für γ, das bisher nur in der uralten Inschrift von Policastro eine Analogie hat, kein Anstoss zu nehmen, während Y nur zufällig bis jetzt im alt-

korinthischen Alphabet nicht vertreten ist. Zu betonen ist aber, dass auch in der Schrift sich keine Spur von charakterloser Verflachung der Züge findet, sondern dass wir überall einer bestimmten individuellen Handschrift begegnen.

13. Bewusste Nachahmungen dieser kleinen Gefässe, wenigstens solche mit mythologischen Scenen, weiss ich nicht bestimmt nachzuweisen. Doch mag hierher ein Theil der unter § 12, n. 9—10 erwähnten mehr ornamentalen Malereien gehören. Dagegen giebt es eine grössere Zahl von Nachahmungen unter den Vasen mit grösseren Figuren, unter denen es umgekehrt bis jetzt schwer ist, die echten mit Sicherheit auszuscheiden. Sie sind fast ohne Ausnahme in Caere gefunden und zum Theil in den Schriften des archäologischen Instituts publicirt, wo auch schon mehrfach auf die stylistischen Eigenthümlichkeiten hingewiesen wurde, so dass hier eine eingehendere Behandlung weniger nöthig ist. Besonders offen liegt die Nachahmung vor in der Busirisvase (Mon. VIII, 16—17), dem Herakles mit dem Cerberus (VI, 36), der kalydonischen Jagd (VII, 77), dem Kentaurenkampf (Ann. 1863, t. E u. F), dem Hermes als Rinderdieb (Memorie II, t. 15), während einige andere mit Inschriften einen etwas verschiedenen und strengeren Charakter zeigen, vielleicht weil sie nicht sowohl freie Nachahmungen, als Copien wirklich alter Originale sind, so: Tydeus und Ismene (VI, 14); Herakles bei Eurytos (VI, 33); Achills Todtenklage (Ann. 1864, t. O-P); Hektors Auszug (Ann. 1855, t. 20). Einige Bemerkungen über dieselben werden weiter unten bei Gelegenheit der chalkidischen Vasen folgen. Doch ist eine nochmalige Prüfung aller Einzelnheiten an den (meist in Paris befindlichen) Originalen nöthig, um über jede einzelne dieser und anderer noch nicht publicirten Vasen derselben Kategorie bestimmter zu urtheilen. Eben so wage ich über die beiden in den Mon. II, 38 a u. b publicirten Gefässe noch keine sichere Entscheidung. Während bei a vielleicht die Möglichkeit hohen Alters zuzugeben ist, deuten auf b die Thierfiguren auf Nachahmung und ausserdem sind in den Inschriften das für den Styl der Malereien zu junge I für ι und das zu alte Ӿ für ε verdächtig. Auch für die Beurtheilung von C. I. gr. 7373 (aus Capua) reichen die Abbildungen nicht aus. Ausser dem Styl der Figuren im Allgemeinen wird bei einer Prüfung aller dieser Vasen noch besonders auf den

technischen Vortrag, Pinselführung, Gravirung, so wie auf die Qualität des Thons, der Farbe und des Firnisses zu achten sein. So zeigt, wenn ich mich recht entsinne, z. B. die Vase: Catal. Campana ser. II, 40 neben altkorinthischem Alphabet die Technik der gewöhnlichen schwarzfigurigen Vasen.

Etwa gleiches Alter wie die altkorinthischen Vasen prätendirt eine andere ziemlich beschränkte Kategorie aus Caere, von der ebenfalls die Institutsschriften zwei Proben darbieten: Theseus mit dem Minotauros: VI, 15 und eine Gigantomachie: VI und VII, 78. Der decorative Theil der ersten erinnert durchaus an die (pseudo-)korinthischen Gefässe, eben so die Art, wie die Inschriften in grossen Buchstaben aufgemalt sind, wenn auch das Alphabet wohl das attische und die Malerei eben so etwa altattischen Styl repräsentiren soll. Allein Thon und Firniss deuten auf spätere Zeit; die Zeichnung ist bei absichtlicher Schwere der Formen doch flau und weichlich, und die Paläographie und Orthographie des zweiten Bildes zeigt dabei eine solche Confusion, dass man über dieselbe unmöglich mit der Bemerkung Jahn's (Ann. 1863, p. 248) hinwegschlüpfen kann: Vi abbiamo dunque una novella prova del fatto, per niente da far maraviglia, cioè che vasaj e pittori anche in Atene peccavano nell' ortografia, per il qual difetto non poteano mancar nemmeno de' capricci peculiari. Wenn je, so liegt hier die Erklärung der Confusion durch spätere Nachahmung auf platter Hand und zwar eine Nachahmung, für die ich gerade in diesem Falle am wenigsten einen athenischen Künstler verantwortlich machen möchte. Lässt sich auch der positive Beweis noch nicht erbringen, so führen doch manche Anzeichen darauf hin, dass die gesammte Masse dieser pseudokorinthischen und -athenischen Vasen nicht aus griechischen, sondern aus italischen Fabriken, wahrscheinlich aus Caere selbst stammt, auf welchen Ort sie bisher fast ausnahmlos beschränkt erscheint.

14. Unter den Vasen von analogem alterthümlichem Charakter hat Kirchhoff (Studien über d. gr. Alphabet S. 110) eine kleine Gruppe wegen ihrer Inschriften als chalkidisch ausgeschieden, deren genauere Betrachtung gerade wegen ihrer Uebersichtlichkeit auch für die eben behandelten Gruppen sich sehr lehrreich erweisen wird. Ich zähle sie in etwas anderer Ordnung als Kirchhoff auf:

1) Amphora: Tod des Achilles: Mon. dell' Inst. I, 51.

2) Amphora: Herakles und Geryon: Luynes Vases 8; Gerhard A. V. II, 105.

3) Amphora: Rüstung und Abschied (des Paris?): Gerhard A. V. III, 190—191.

4) Hydria: Peleus und Atalante: München n. 125; Gerhard A. V. III, 237.

5) Amphora: Herakles und Kyknos: München n. 1108.

6) Amphora: Silene und Bacchantinnen: Roulez Vases de Leyde 5.

7) dto.: a. a. O. S. 18.

8) Skyphos: Adrastos und Tydeus: Ann. d. Inst. 1839, t. P; Arch. Zeit. 1866, T. 206. Aus Nola, während 1—7 aus Vulci stammen.

Auch bei flüchtiger Betrachtung sondern sich die beiden ersten Nummern von den andern durch den Ausdruck hoher Alterthümlichkeit ab, dem auch der klare und reine Charakter der Schrift durchaus entspricht. Wir haben hier eine Entwickelung, die sich eng an die der kleinen altkorinthischen Gefässe anschliesst. Auch hier ist der todte Achilles, wie der Gefallene auf der Dodwellvase misslungen wegen des Aussergewöhnlichen der Stellung. Aber dennoch empfinden wir, namentlich in der Stellung der Beine, deutlich das ernste Bestreben und Ringen, um der Schwierigkeiten Herr zu werden. Das Umknicken des Glaukos mag mangelhaft und incorrect gezeichnet sein, aber das Motiv ist im Gedanken originell und vortrefflich. Paris, der Bogenschütz, ist auch hier in seiner flüchtigen Bewegung besonders gelungen. Die Lanzenkämpfer sind voll Energie; ausgezeichnet durch naive Naturbeobachtung die Gruppe des Diomedes und Sthenelos. Entsprechendes Verdienst verräth in dem zweiten Bilde der bogenschiessende Herakles, und auch an dem todten Eurytion erfreut uns die gerade in einer gewissen Befangenheit des Ausdrucks deutliche Intention des Künstlers. Unter den Beinen der Heerde herrscht allerdings etwas Confusion: aber auch hier hat der Begriff der Heerde wie der Charakter des Thieres seinen klaren Ausdruck gefunden. Die Vorzüge des Viergespannes in der Ursprünglichkeit seiner Auffassung werden jedem leicht deutlich werden, der in derselben Publication: Luynes T. 14 bei einem scheinbar ganz übereinstimmenden Viergespanne sein Augenmerk auf die affectirte Zierlichkeit namentlich in

den Köpfen und Beinen richtet. Echt alterthümlich und wegen der Vergleichung mit den äginetischen Giebelgruppen besonders instructiv ist in beiden Bildern die Athene, deren leibliche Gegenwart sich die Künstler nicht anders als in der Gestalt der ihnen bekannten statuarischen Bilder vorzustellen vermochten. In der Ausführung, besonders an den Händen und Füssen und in den gravirten Linien zeigt sich bei einzelnem Ungeschick eine verständige und mit einer gewissen Sparsamkeit auf das Wesentliche bedachte Sorgfalt. So wird jeder, dem überhaupt der Sinn für diese kindliche Stufe der Kunst nicht fehlt, beide Bilder mit ungetheilter Genugthuung betrachten können.

Prüfen wir jetzt die folgenden Nummern. N. 3 prätendirt offenbar einem in der Entwickelung bereits vorgeschrittenerem Styl anzugehören. Allein schon die Schrift ist nicht verfeinert, sondern verweichlicht; es fehlt in den mehr rundlichen, vielfach unsicheren Formen der feste Zug einer bestimmten Handschrift. Die Rosse des Glaukos sind unangenehm hölzern. Mögen immerhin in n. 1 die Taillen zu dünn gerathen sein, so hindert dies nicht, dass die Figuren trotzdem im Ganzen einen gesunden und lebendigen Organismus zeigen. In n. 3 dagegen ist in den Figuren des Demodokos und des andern sich rüstenden Kriegers mit den Abweichungen von den richtigen Proportionen auch alles innere Leben verschwunden, und in 1 und 2 zeigen selbst die Xoana mehr Verständniss des menschlichen Körpers, als die bekleideten Figuren in 3. Es wird nicht nöthig sein, auf weitere Einzelnheiten (z. B. das hölzerne Obergewand des Polyros) genauer einzugehen. Dass wir hier nicht eine weitere Ausbildung des Styls von 1 und 2 vor uns haben, liegt auf der Hand: es kann sich hier nur um eine bewusste Nachahmung alten Styles handeln, von dem man aber nur den äusserlichsten Schematismus zu erfassen und hie und da in falscher Weise schärfer zu prononciren verstand, während das innere Leben, welches alle echt archaischen Werke erwärmt, völlig verschwunden ist.

Ungefähr dasselbe gilt hinsichtlich der Schrift wie der Malereien von n. 4, wo ich wegen der bekleideten Figuren schon im Voraus zur Vergleichung auf die Françoisvase hinweisen will. Ausserdem mag hier, wo mir eigene Anschauung zu Gebote steht, noch bemerkt werden, dass

die Vase in Form und Fabrication durchaus nichts Alterthümliches verräth, sondern vielmehr den Eindruck der Eleganz macht.

N. 5 unterscheidet sich in nichts von der Masse gewöhnlicher schwarzfiguriger Vasen und fällt also unter die Gesichtspunkte, welche wir für dieselben später geltend zu machen haben. — N. 6 (und 7) wird schon von Roulez als nachgeahmt archaisch bezeichnet, und zwar ist es eine an Karikatur streifende Nachahmung von plumper Flüchtigkeit in Malerei und Schrift. — Einen andern Charakter trägt n. 8. Hier müssen vor allem die Disharmonien im Style auffallen. Wo finden sich in hocharchaischen Werken Gewandmassen, wie an den beiden mittleren Figuren? Wie vertragen sich dieselben mit den steifen Gewandungen der sitzenden, mit der des liegenden Adrastus? Wie vertragen sich die Proportionen im Körper des letzteren mit denen aller übrigen Figuren? wie ferner die Plumpheit des Ganzen mit gewissen anderen fast individuellen Zügen in der Bewegung, der Haltung der Köpfe, deren Charakter überhaupt von den gewöhnlichen Typen der alten Vasenmalerei stark abweicht? Selbst die Gruppirung der Figuren links ist der alten Zeit durchaus fremd. Alles dies liesse sich allenfalls in einem spät archaischen Werke der etruscischen Kunst entschuldigen: in einem griechischen kann es nie als Zeichen wirklicher Alterthümlichkeit, sondern nur als missverstandene Affectation aufgefasst werden.

Hierher gehören wohl auch zwei Vasenbilder bei Gerhard A. V. IV, 322 u. 323. Auf dem ersten finden wir neben *ἑλενε* mit Aspiration *εκτορ* ohne dieselbe, und ebenso auf der zweiten *ερακλες*, was gewiss nicht ein blosses Versehen, sondern Mangel im Verständniss der alten Schreibweise ist. Vom Styl gilt ungefähr dasselbe, was über n. 3 bemerkt ist. Auf der Rückseite des ersten Bildes ist übrigens der Künstler aus seiner Rolle gefallen. Denn wie hätte er ein Pferd von der Lebendigkeit des zweiten malen können, wenn er sich wirklich auf einer Stufe der künstlerischen Bildung befunden hätte, wie sie uns anscheinend besonders in den weiblichen Gestalten der Vorderseite entgegentritt?

15. So hat uns die chalkidische Gruppe gerade wegen ihres beschränkten Umfanges den Einblick in das Verhältniss von originalen

und nachgeahmten Arbeiten wesentlich erleichtert; und wenn die kleinen altkorinthischen Malereien eben wegen ihrer Kleinheit den Vergleich mit den grösseren caeretanisch-korinthischen erschwerten, so werden wir jetzt für diese Frage die beiden altchalkidischen Gefässe zur Ergänzung herbeiziehen dürfen. Stellen wir ihnen daher einmal dasjenige caeretaner Bild gegenüber, welches wohl durchgängig bisher als das bedeutendste der gesammten Kategorie betrachtet worden ist, den Auszug Hektors: Ann. d. Inst. 1855, t. 20. Das Maass der Individualität eines Künstlers verräth sich häufig am leichtesten in Nebendingen. Betrachten wir nun den Thierfries dieser Vase, so werden wir gestehen müssen, dass die Behandlung eine äusserst flaue ist, dass nur das Aeusserlichste des ornamentalen Schematismus beibehalten ist, dem zu dienen diese Thiere bestimmt sind. Der Vogel tritt sogar in vollen Widerspruch mit dem gewollten Styl (vgl. auch die stylistische Inconsequenz in der Behandlung der Pferdemähnen). Eben so ist das Palmettenornament nur ein flacher und matter Abklatsch dessen, was die älteste Kunst hier erstrebte: es steht sogar hinter denen der melischen Vasen weit zurück, während die chalkidische Achillesvase (1) uns in ihrem Hahnen- und Palmettenfries den Maassstab für das bietet, was wir zu erwarten berechtigt wären. Jetzt wird aber unser Auge auch für die Beurtheilung des mythologischen Bildes geschärft sein, und wir werden uns auch hier des Eindruckes einer gewissen Mattigkeit nicht erwehren können. Indessen möchte hier vielleicht jemand eine gewisse Laxheit des archaischen Styls von derjenigen Art erkennen wollen, welche ich als das Wesen des Styls am Harpyienmonument von Xanthos glaubte bezeichnen zu müssen. Allein dort handelte es sich mehr um eine gewisse Vollsaftigkeit und Ueppigkeit, während hier der Eindruck der Mattigkeit auf dem Mangel inneren Lebens beruht, wodurch der menschliche Körper zum blossen Schema herabsinkt; man vgl. z. B. die drei mit dem Schild gerüsteten Krieger. Nach den Erfahrungen, die wir an dieser Vase gemacht haben, werden wir also auch unter den caeretaner korinthischen Vasen die Nachahmung durchaus als Regel betrachten dürfen, Originalität als Ausnahme, sofern sich überhaupt ein Original unter dem bisher vorliegenden Material finden sollte.

16. Im Anschluss an Kirchhoff (S. 115) ist hier der bekannten Arkesilaosvase (Mon. d. Inst. I, 47) zu gedenken, welche zwar nicht chalkidische, aber doch durch Alterthümlichkeit diesen verwandte Inschriften trägt. Merkwürdiger Weise hat man gerade bei diesem Bilde an Affectation und Nachahmung gedacht, freilich aus relativ sehr alter Zeit, etwa Ol. 80, der Zeit des letzten Arkesilaos. Man fand einen versteckten launigen und satyrischen Charakter in dem langen Haare des Königs, in seinem quasi chinesischen Hut und in der Gesichtsbildung mehrerer Figuren, die an Schweinsrüssel erinnern. Denken wir aber an die Caricaturen des Bupalos und Athenis über Hipponax, so dürfen wir auch an einem satyrischen Zuge in einem Vasenbilde der sechziger Olympiaden keinen Anstoss nehmen. Die ganze Scene, wenn sie richtig auf den eines Königs unwürdigen und seine Unterthanen bedrückenden Handelsschacher bezogen wird, lässt sich nicht minder gut wie auf den letzten, auch auf den zweiten Arkesilaos deuten, welcher wegen seines harten Sinnes χαλεπὸς genannt wurde (Plut. de mul. virt. unter Eryxo.). Ausserdem aber ist zu bedenken, ob nicht gerade in der abweichenden Gesichtsbildung ein alter kindlicher Versuch zur Darstellung einer fremden Menschenrace vorliegt, worauf die Vergleichung der Auffassung des Affen im Bilde selbst hinzudeuten scheint. Betrachten wir jetzt die Vase an sich, so ist zuerst auf die nicht nur reiche und schöne, sondern auch stylgerechte, äusserst sorgfältige Ornamentik hinzuweisen. Die Inschriften, obwohl in einzelnen Zügen etwas flüchtig, tragen trotzdem den Charakter einer bestimmten Handschrift. Im Bilde selbst zeigt sich zunächst in Nebendingen, wie den verschiedenen Thieren, eine kindlich frische Naturbeobachtung, die aber nicht minder in den verschiedenen Hantirungen der Menschen zu Tage tritt. Alles aber zeigt in Auffassung wie in der sorgsamen Durchführung einen durchaus einheitlichen, harmonischen Geist, der nirgends aus der nicht angenommenen, sondern ihm eigenen Rolle fällt; und endlich ist, so viel ich mich aus einmaliger flüchtiger Betrachtung des Originals erinnere, auch Technik und Firniss von besonders alterthümlichem Charakter. Ich glaube daher diese Vase unter die wirklich originalen Arbeiten sehr alter Zeit einreihen zu dürfen, unter denen sie wegen der Eigenthümlichkeit der Darstellungen einen besonders ausgezeichneten Platz einnimmt.

Eine zweite Vase, welche Kirchhoff (S. 115) wegen des Alphabets mit der eben besprochenen zusammenstellt, hat rothe Figuren und ist nach den Beschreibungen im Style der Zeit des Verfalls gemalt, so dass schon dadurch das Alphabet sich als ein nachgeahmtes erweist.

Dagegen ist hier eine Reihe von Trinkschalen anzuführen, welche in Form, Technik, Ornamentik manche Aehnlichkeit mit der Arkesilaosvase zu haben scheinen. Ich citire, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu machen: 1) Prometheus und Atlas: Gerhard Aus. Vas. II, 86; 2) Reiter: Micali Ant. mon. 87, 3; 3) Polyphem: Mon. d. Inst. I, 7, 1; 4) geflügelter Mann: München 1164; 5) zwei sitzende Gestalten: München 737; 6) die bei Tenea gefundene Schale, publicirt von Ross Hercule et Nessus, Athen 1835. Unter diesen scheint besonders n. 1 einen originalen Charakter zu tragen; n. 4 ist vielleicht eine gute Nachahmung. Eine bestimmte Entscheidung wird wohl erst durch eine genaue Prüfung des Technischen an den Originalen gegeben werden können, für welche die Vergleichung einer fragmentirten, nur mit Ornamenten bemalten Schale aus Caere im wiener Industriemuseum maassgebend sein möchte, deren Echtheit mir über jeden Zweifel erhaben scheint.

17. Wir gelangen jetzt zu derjenigen Entwickelung der Vasenmalerei, welche wir den bisherigen Vorstufen gegenüber im Allgemeinen als die attische bezeichnen dürfen. Doch geht auch hier dem gewöhnlichen schwarzfigurigen Styl noch eine Periode des strengeren Archaismus voraus, für welche wir in der Françoisvase (Mon. d. Inst. IV, 54—58) einen ehrwürdigen Repräsentanten besitzen. Die zahlreichen Inschriften zeigen in ihren Schriftzügen eine grosse Regelmässigkeit und eine an die strengere Consequenz der Steinschriften erinnernde Sauberkeit, und in der Orthographie, von einigen „Bequemlichkeiten der Aussprache“ (Jahn) abgesehen, eine vollständige Correctheit. In den Ornamenten und den sich ihnen anschliessenden Sphinxen und Greifen begegnen wir einem streng durchgebildeten, festen System, das in seiner knappen und scharfen Formbezeichnung an den Bronzestyl erinnert, und in ähnlicher Weise zeigt sich in den Figuren ein innerhalb bestimmter Grenzen sehr durchgebildeter und gefestigter Styl, dessen Tendenz in ähnlicher Richtung wie etwa am Westgiebel der Aegineten, auf eine Einschränkung der überschüssigen Fülle und Ueppigkeit in den Formen

und im Ausdruck der Bewegung gerichtet ist und an die Grenze einer fast magern Knappheit streift. Wir erkennen innerhalb der Grenzen des Typischen doch das Streben nach Individualisirung, zunächst zwar nur in der Scheidung zwischen Jüngling, Mann, Greis, in der Charakteristik der Kentauren, Silene, in den Rossen namentlich beim Wettrennen. Noch fehlen allerdings die Fortschritte, wie sie einem Kimon von Kleonae beigelegt werden, das varie formare vultus, respicientes, suspicientes vel despicientes, auch in den Gewandungen der Ausdruck von rugae und sinus. Aber alles erweist sich als aus einem Gusse hervorgegangen und überall entspricht die Form dem Wollen des Künstlers und dem geistigen Inhalt, den er auszudrücken bestrebt ist. So gewinnen wir also durch die Françoisvase einen bestimmten Maassstab für das, was die Vasenmalerei auf einer gewissen Stufe ihrer Entwickelung zu leisten vermochte.

Verwandter Art ist eine Amphora mit der Geburt der Minerva: Mon. d. Inst. III, 44—45. Die Zeichnung ist etwas loser, zum Theil wohl nur wegen des grösseren Formates der Figuren. Mag sie aber auch ausserdem etwas jünger sein, so zeigt sich doch nirgends ein Fortschritt in Einführung eines neuen Princips. — Ausserdem gehören hierher einige athenische Fragmente bei Benndorf Griech. und sicil. Vasenbilder 4, 1; 11, 5—6; 12, 6, unter denen namentlich das erste wegen eines Fortschrittes in der Gewandung beachtenswerth ist.

Diesen wenigen Beispielen echter Alterthümlichkeit tritt eine ziemlich umfangreiche Kategorie gegenüber, deren Eigenthümlichkeit schon früh z. B. von Gerhard (Ann. d. Inst. 1831, p. 15) bemerkt wurde, wenn auch die Bezeichnung derselben als tyrrhenisch-ägyptisch längst antiquirt ist. Es handelt sich um eine Reihe von Gefässen mässigen Umfanges, namentlich Amphoren, die sich schon äusserlich dadurch charakterisiren, dass ihr ganzer Körper ähnlich wie die Françoisvase mit mehreren Bildstreifen, meist von Thieren und dazu einer Figurenreihe geschmückt ist (z. B. München n. 123; 124; 126; 127; 150; 151; 155; 156; Gerhard A. V. II, 95; 127; III, 170; 175; 223). Schon Gerhard hielt den Styl nicht für einen originalen und dachte an italische Nachahmungen, welche letztere Frage hier zunächst unerörtert bleiben mag. In der Hauptsache aber leitete ihn ein richtiges Gefühl. Schon in der

Technik der Töpferei verrathen sich wesentliche Mängel. Der Thon ist von geringerer Qualität als gewöhnlich, der Firniss stumpfer, die Farbe häufig durch die Mängel des Brennens von ungleichem Ton, die Formen, die Henkel ohne Eleganz. Die Inschriften zeigen das ältere attische Alphabet, zuweilen Worte von richtiger Schreibung, aber doch so, dass sich z. B. auf n. 124 in München neben sechs richtigen Worten ΔΕΙΘVΝΟϟ für δειφοβος findet, was sich nicht als gewöhnlicher Schreibfehler erklären lässt. Anderwärts gibt die Zusammenstellung der Buchstaben gar keinen Sinn, und in noch andern Fällen lässt sich der Sinn nur errathen, z. B. Ann. d. Inst. 1866, t. R soll ΓΕΡFVϟ περσευς sein, +EMEϟO ἑρμες (wenn auch die Figur desselben im Bilde selbst weggeblieben ist), ΘΕΙ+ϟ σφιγχς, während sich in einigen andern Buchstaben etwa εποιεσε vermuthen lässt, andere deutlich geschriebene Worte, wie πορομος, οετος, ποτες, τεμερον gar keine Erklärung zulassen. Offenbar hat hier ein des Griechischen oder wenigstens des Lesens unkundiger Maler die Inschriften eines ihm vorliegenden Musters ohne Verständniss ganz äusserlich nachgemalt. Für den Styl der Figuren ist eine Zusammenstellung lehrreich, wie sie Overbeck für einen andern Zweck auf T. 15 seiner Heroengallerie bietet. Dort finden wir unter n. 1 das Troilosbild der Françoisvase, unter n. 2, 9 u. 12 drei andere Troilosdarstellungen, welche der hier in Betracht kommenden Kategorie angehören. Namentlich n. 12 (München 124) zeigt höchst augenfällig, besonders in den bewegten Gestalten der Kämpfer, wie hier alle ursprüngliche künstlerische Empfindung fehlt und wie offenbar ein ungeschickter Copist nur den äusserlichsten Schematismus einer gegebenen Vorlage in rohester Weise reproducirte. Fast an Caricatur streift das Parisurtheil bei Gerhard A. V. III, 170 (München 123).

Troilos und Parisurtheil erinnern mich an eine Trinkschale des Xenokles von verwandter Art, obwohl sie nicht streng hierher gehört: R. Rochette Mon. inéd. 49. Wenn hier die scheinbare Feinheit des Troilosbildes unser Urtheil einen Augenblick schwankend machen könnte, so wird uns das Parisurtheil der Innenseite sofort über die bewusste Affectation genügend aufklären. Und zum Ueberfluss liesse sich ausserdem eine andere Schale des Xenokles citiren (Panofka Mus. Blacas 19), welche uns noch eine dritte „Manier" desselben Künstlers kennen lehrt.

Nur kurz berühren will ich eine andere Kategorie, von der sich Proben bei Micali Ant. mon. 75—78, in München n. 72; 74; 75; 77; 79; 81; 82; 84 finden. Jahn sagt von ihnen in seinem kleinen Katalog: „Sie gehören einer eigenthümlichen Stylgattung an, welche sich durch Feinheit und Sorgfalt der Ausführung auszeichnet, aber durch magere spitze Umrisse, ungelenke eckige Bewegungen, steife Drapirung und ängstliche Symmetrie der Composition den Schein des Alterthümlichen erstrebt. Auch ist nur selten der dargestellte Gegenstand mit Sicherheit zu erkennen."

18. So haben wir also bereits jetzt die Krankheit der Affectation als eine sehr weitgreifende erkannt, indem wir zugeben müssen, dass die Nachahmungen der Zahl nach weit die echten Originale überwiegen. Bis jetzt handelte es sich indessen um einzelne mehr oder minder grosse Gruppen, welche sich etwa als blosse Vorstufen der weiteren Entwickelung betrachten liessen, während die Hauptbestandtheile unserer Museen durch die gewöhnlichen schwarzfigurigen und die strengeren rothfigurigen Gefässe aus etruscischen Funden gebildet werden. Bleibt nun hier das Verhältniss zwischen Originalen und Copien dasselbe wie bisher? Gewiss ist es wenig wahrscheinlich, dass nun plötzlich ein Wechsel eintreten sollte, und bei längerer und wiederholter Betrachtung fand ich auch eine hinlängliche Zahl von Symptomen, die mich in meiner Auffassung bestärkten. Doch würde es mir noch vor zehn Jahren weit schwerer als jetzt geworden sein, den Beweis für dieselbe zu führen, da erst seit dieser Zeit namentlich für die schwarzfigurigen Vasen eine kleine Reihe echt attischer Ueberreste entdeckt oder der Wissenschaft zugänglich geworden ist, von der wir als Grundlage bei unserer Betrachtung ausgehen können. Freilich ist auch jetzt noch das für eine Vergleichung gebotene Material äusserst gering, und wenn wir zunächst für die schwarzen Figuren einen streng in sich abgeschlossenen und einen nach etwas freierer Entwickelung hinneigenden Archaismus zu scheiden haben, so sind wir für den ersteren eigentlich auf geringe Fragmente eines Pinakion und einer Vase beschränkt, deren Publication allerdings dem ersten Hefte der schon oben citirten Benndorf'schen Vasenbilder einen besonderen Werth verleiht:

1) Achilles und seine Rosse: T. 13 und

2) Herakles und Iolaos auf dem Viergespann: T. 3.

Etwas zahlreicher sind die Belege für die zweite Entwickelungsstufe, wenn auch freilich wieder in anderer Weise beschränkt, insofern es sich fast nur um Wiederholungen einer und derselben Darstellung handelt. Es sind:

3) Attische Grabamphoren ohne Boden in Berlin: Todtenklage (Prothesis): Mon. d. Inst. III, 60.

4) Eine ähnliche in Athen: Mon. d. Inst. VIII, 4 und 5, 1.

5) Pinakion mit ähnlicher Darstellung und Inschriften: Benndorf T. 1.

Ausserdem einige Fragmente bei Benndorf T. 2; 5, n. 4, 6 u. 8. — Anderes, was vielleicht hierher gehört, namentlich Lekythoi, mag da und dort zerstreut sein, ohne dass es überhaupt oder in genügender Weise publicirt wäre. Beispielsweise nenne ich eine sicilische Lekythos in München n. 772. Doch dürfen wir uns mit den angeführten Proben begnügen, welche uns eine zwar schmale, aber um so festere Grundlage für unsere Untersuchung darbieten.

Der Achilles mit seinen Rossen auf n. 1 wird uns beim ersten Anblick einen Eindruck machen etwa wie der Krieger auf der Stele des Aristokles. Wir bemerken Mängel im Verhältniss der Schenkel zum Oberkörper, in der Zeichnung der Hände, wir erkennen die Unvollkommenheit in der Bildung des Auges. Und doch wird das Ganze auf jeden, der archaische Kunst zu würdigen versteht, eine seltene Anziehung ausüben. Wir empfinden, wie der Künstler bei liebevollem Eingehen auf das Einzelne sich einer sauberen Durchführung befleissigt hat, so in den wenigen Gewandornamenten des gesonderten Fragmentes, im Halsschmucke des einen Pferdes, in den Gravirungen der Mähnen, die zwar mit einer gewissen Gleichförmigkeit, aber mit freier Hand ausgeführt sind und wenigstens am Stirnschopf die verschiedene Gliederung anzudeuten streben. Gleiche Sorgfalt zeigt sich in der Gliederung des Haares des Achilles, die aber hier ausserdem durch einen höheren Gesichtspunkt bedingt erscheint. Im Gegensatz zu dem schlicht in die Stirn fallenden Haar am Kopfe des ihm gegenüberstehenden Dieners oder Knechtes soll nemlich hier offenbar grössere Vornehmheit angedeutet werden, und wir werden uns kaum täuschen, wenn wir in dem steileren Profil der Stirn und der Nase, in der höheren Stellung des

Auges, in den feineren Zügen des Mundes die Absicht erkennen, dem Diener gegenüber den geistigen Ausdruck auf eine Stufe höheren Adels zu erheben, natürlich nur innerhalb der eng gezogenen Schranken dieses Styls. Wir freuen uns sodann an der schönen Haltung und Bewegung der Rosse; und wenn auch in der Haltung des Oberkörpers und der Stellung der Beine des Achilles archaische Befangenheit nicht zu verkennen ist, so findet doch die Handlung in der Bewegung der Arme beider Figuren ihren bestimmten Ausdruck. Vor allem aber ist hier auf die Finger zu achten, in denen bei allem Ungeschick in der Ausführung des Einzelnen uns doch das Empfinden des Künstlers in seltener Ursprünglichkeit vor Augen tritt. Gerade darauf aber, dass jeder einzelne Zug von innerem Leben erfüllt ist, mag auch die Hand des Künstlers noch so sehr mit der formellen Darstellung desselben kämpfen, beruht der Reiz dieses, wie überhaupt jedes echt archaischen Werkes [1]) — Verwandter Art ist Nr. 2. Auch hier tritt uns in den beiden Köpfen des Herakles und des Iolaos das Streben nach scharfer Unterscheidung der Typen, ja fast nach bestimmter Individualisirung entgegen, und mancher Zug, namentlich im Kopfe des Herakles ist sogar von der späteren Idealbildung noch festgehalten worden. Die leichtwelligen Falten am Gewande der Athene erinnern uns an das wollene Untergewand im Relief der sog. wagenbesteigenden Frau und andern verwandten Sculpturen. Endlich möchte ich auch hier noch auf eine scheinbar unbedeutende Nebensache hinweisen: das um den Hals des Iolaos geknüpfte Gewandstück. In der Art seiner Anordnung und Zeichnung tritt es uns entgegen als ein erster schüchterner Versuch, sich von der traditionellen Typik der Gewandbehandlung frei zu machen und legt in ähnlicher Weise von einer mehr individuellen Beobachtung

---

1) Die Inschriften dieses Fragmentes regen übrigens eine weitere Frage an, für deren Lösung freilich die Zeit noch nicht gekommen scheint. Nearchos, welcher dasselbe malte, wird auf einer figurenlosen Schale als Vater des Ergoteles, auf zahlreichen andern als Vater des Tleson genannt. Die unbedeutenden Malereien des letzteren können sich mit denen des Nearchos in keiner Weise vergleichen. Eben so wenig lassen sich die Arbeiten des Eucheros, Sohnes des Ergotimos, und die einer Trinkschale mit dem Namen des Ergotimos selbst (Gerhard A. V. IV, 238) auf gleiche Linie mit der Françoisvase stellen, welche bekanntlich denselben Künstlernamen enthält. Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass zuweilen auch die Namen älterer Künstler auf spätere Nachahmungen übertragen worden sind.

der Natur Zeugniss ab, wie z. B. die Gewandpartien an der rechten Schulter des Herakles unter den äginetischen Giebelstatuen.

19. Einen etwas verschiedenen Maassstab der Beurtheilung werden wir an die Darstellungen der Prothesis auf den Vasen 3 u. 4 und dem Pinakion 5 anlegen müssen. Sie gehören nicht nur einer, wenn auch nur um wenig vorgeschritteneren Stylentwickelung an, sondern der durch den Todtencultus bedingte Massenbedarf gerade dieser Scene musste hier früher als bei anderen Darstellungen zu einer etwas lockeren, fabrikmässigen Behandlung Anlass geben, welche der Entwickelung feinerer individueller Züge nicht förderlich sein konnte. Wir müssen also gewisse Flüchtigkeiten der Behandlung diesen Umständen zu Gute halten. Aber schon die Form dieser Vasen zieht uns in eigenthümlicher Weise an. Wir mögen und dürfen nicht sagen, dass ihnen die Harmonie mangelt; wir empfinden vielmehr, dass es sich um ein Zuviel in gewisser Richtung handelt; aber dieses Zuviel ist nicht eine Uebertreibung, wie wir sie so häufig da finden, wo eine in sich abgeschlossene Entwickelung noch durch neue Reize überboten werden soll, sondern es ist ein Zeichen frischen jugendlichsten Wachsthums, welches sich zeitweilig mit einer gewissen Einseitigkeit nach einer Richtung entwickelt, die erst in einem weiteren Stadium des Fortschrittes ihre harmonische Ausgleichung erhält. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung das Verhältniss von n. 3 zu 4, welches uns dieses jugendliche Emporschiessen in handgreiflichster Weise vor Augen führt. Durch die gegen früher sehr vereinfachte Ornamentik ist das Ganze richtig tektonisch gegliedert, und die Figurencompositionen fügen sich nicht nur in den gegebenen Raum passend ein, sondern sie sind mit dem Gefässe so zu sagen zusammengewachsen, so dass namentlich die Gestalten am Halse mit diesem zu übermässiger Länge gestreckt erscheinen. — Im Einzelnen lassen sich verschiedene Grade der Entwickelung verfolgen. Während z. B. in n. 3 die knappen und glatten Untergewänder von den gefalteten Ueberwürfen in der Behandlung bestimmt geschieden sind, ist die Faltengebung auf dem Pinakion n. 5 so weit vorgeschritten, dass sie an vielen Stellen schon zu den Formen des Körpers in eine bestimmte Beziehung gesetzt ist. Proportionen und Bewegungen werden correcter; und so wenig von einem entwickelten psychologischen Ausdrucke die Rede sein kann, so

ist doch das Streben nach einem solchen in manchen Köpfen nicht zu verkennen (in welcher Beziehung z. B. auch das Fragment bei Benndorf 2, 2 Beachtung verdient); jedenfalls müssen wir anerkennen, dass in den Gesichtern eine grosse Mannigfaltigkeit herrscht, indem nicht einmal zwei unter ihnen genau denselben Typus zeigen. Wo sich aber Gelegenheit zu bestimmterer Charakteristik bot, wie in n. 4, da ist sie nicht unbenutzt gelassen worden. Was in n. 1 nur erst angedeutet war, der Unterschied im Typus zwischen Knecht und Herrn, das ist hier in der Gruppe dor Todtengräber bereits klar entwickelt: der Ausdruck der niedrigeren Geistesart ist in den Physiognomien dieser dem Sklavenstande angehörigen Gestalten in bestimmtem Gegensatze zu den übrigen Figuren ausgeprägt. Ueberhaupt verdient diese Gruppe besondere Beachtung: indem der Künstler aus dem Kreise der routinirten Auffassung klagender Gestalten heraustrat und zu erneuter Beobachtung der Natur veranlasst war, gelang ihm hier der frische Ausdruck der Realität in solcher Weise, dass wir dadurch erst inne werden, wie nahe wir uns bereits einer Entwickelung zu voller künstlerischer Freiheit befinden. — So haben wir also auch bei der Betrachtung dieser Reihe von Malereien nirgends die geringste innerliche Disharmonie entdecken können.

20. Wollen wir jetzt das Verhältniss dieser originalen Arbeiten zu der Masse der in Italien gefundenen scheinbar gleichartigen Vasen genauer feststellen, so werden wir hier eine Betrachtung allgemeinerer Art einschieben müssen, welche nicht nur für die Vasen mit schwarzen, sondern auch für die mit rothen Figuren, namentlich für die des strengeren Styls Geltung hat. Es handelt sich um eine technische Eigenthümlichkeit der genannten Kategorien, auf welche mich der künstlerisch hochbegabte und feingebildete D. Michelangelo Gaetani, duca di Sermoneta, in Rom aufmerksam machte, welche aber erst im Zusammenhange dieser Untersuchung eine unerwartete Wichtigkeit erlangt. An den schwarzen Figuren sind bekanntlich die inneren Contoure in den Thon hineingravirt, an den rothen dagegen mit einer Art Reissfeder gezeichnet. Zwar wollte mir ein auch im Technischen sehr kundiger Archäolog den Gebrauch dieses letzteren Instrumentes nicht zugeben, indem er den Auftrag der glasurartigen Farbe vermittelst desselben als

unmöglich bezeichnete. Prüfen wir aber breitere Linien namentlich an solchen Stellen, wo die Farbe sparsamer geflossen ist, so finden wir, dass sie auf beiden Seiten von einem scharfen gleichmässigen Contour begrenzt sind, wie er nie durch einen Pinsel, sondern nur durch die scharfe Spitze einer wahrscheinlich metallenen Feder hervorgebracht werden kann. Alle diese gravirten und gezeichneten Contoure sind nun in den sorgfältigeren der italischen Vasen nicht aus freier Hand ausgeführt, sondern unter Beihülfe eines mechanischen Instrumentes, einer Art Curvenlineals, wie es wohl noch heutzutage bei architektonischen Zeichnungen verwendet wird. Dieser Gebrauch erstreckt sich aber nicht blos auf längere Linien, sondern selbst bei den feineren Formen des Profils, den Umgrenzungen des Auges hat die Hand des Zeichners einen solchen Stützpunkt nicht verschmäht. Durch ein solches Verfahren wird allerdings zunächst eine grosse Sauberkeit, Reinheit und Schärfe der einzelnen Linie erreicht, welche auf das äussere Auge bestechend wirkt. Auch lässt sich nicht läugnen, dass unter solcher Beihülfe selbst eine künstlerisch wenig gebildete Hand im Stande sein wird, ganze Figuren und Compositionen in allgemeiner Correctheit wiederzugeben. In dem mathematischen Element des Verfahrens liegt, möchte ich sagen, etwas Conservatives, was vor Ausartung, vor Nachlässigkeit und unsicherem Schwanken bewahrt. Andererseits aber ist durch dieses Element wiederum eine sehr bestimmte Schranke gezogen: es bewährt sich, so weit es sich darum handelt, eben jene mathematischen Grundlagen, das Schematische, Typische wiederzugeben; aber eben so bestimmt und gerade in Folge davon wird jeder Ausdruck individuellen Gefühls, individuellen Empfindens ausgeschlossen, jener Ausdruck der inneren Wärme, auf dem der höhere Reiz des Kunstwerkes vorzugsweise beruht.

21. Indem wir jetzt diese Beobachtungen für unsere Aufgabe zu verwenden suchen, wählen wir zur Vergleichung zunächst einige Werke, welche bisher als Muster des feinsten und sorgfältigsten Archaismus gegolten haben, nemlich Arbeiten des Exekias, wie den Aiax und Achilles beim Würfelspiel und die Rückkehr der Dioskuren: Mon. d. Inst. II, 22; Herakles mit dem Löwen und Akamas und Demophon: Gerhard Etr. u. camp. Vas. 12. Wir werden hier allerdings, namentlich bei der ersten Vase, angezogen durch die musterhafte Sauberkeit der

materiellen Ausführung. Wir müssen ferner die Erfindung der beiden Bilder als eine recht gelungene anerkennen: in Stellung und Haltung der beiden Würfelspieler spricht sich die gespannteste Aufmerksamkeit aus; sinnig ist der Gedanke, dass der alte Tyndareus das Pferd der Rückkehrenden streichelt, dass die Mutter den einen Sohn begrüsst, während dem andern der Hund freudig entgegenspringt. Aber in dem, was zwischen Erfindung und materieller Ausführung in der Mitte liegt, werden sich uns jetzt bei genauerer Betrachtung auch die Schwächen dieser Arbeiten offenbaren. Am empfindlichsten macht sich der Mangel an innerem Verständniss der menschlichen Figur an der Gestalt der Minerva neben dem Herakleskampf fühlbar. Dass wir es aber hier nicht etwa nur mit einer blos zufällig verunglückten Figur zu thun haben, lehren z. B. die Kämpfergruppen in einer dritten Arbeit des Exekias, der Trinkschale mit dem im Schiffe ruhenden Dionysos: München 339, an denen von Leben und Bewegung kaum mehr als der hölzernste Schematismus übrig geblieben ist. Eben derselbe rein schematische Charakter tritt uns an den Pferden, namentlich denen des Akamas und Demophon im Vergleich mit denen des Achilles in dem Benndorf'schen Fragment entgegen, und wir erkennen hier ausserdem, besonders in einer gewissen *κατάτηξις* der Köpfe unläugbare Spuren der Affectation. Zu weiterer Vergleichung fordert uns der mit seinen Pferden beschäftigte Achilles bei Benndorf und der Tyndareus des Exekias auf, und wenn wir uns auch, wie schon bemerkt, an dem Gedanken der Composition des letzteren erfreuen, so werden wir doch ungern die Wärme der Empfindung in der ganzen Durchbildung des Grundmotives entbehren, die uns bei der Figur des Achilles fesselt. Aehnliche Beobachtungen werden sich bis auf das Kleinste wiederholen, so z. B. wenn wir den Gewandknoten des Iolaos bei Benndorf 3 mit dem Knoten der Chlamys des Achilles bei Exekias vergleichen, so wie überhaupt die Gewandung, die Mähnen der Rosse u. a. Wir werden dadurch dahin gelangen, dass, was bei Exekias anfänglich anzog, die Sauberkeit der materiellen Ausführung, uns bei genauerer Betrachtung gleichgültig lässt, ja wegen des Mangels individuellen Gepräges sogar beinahe abstösst. Der thatsächliche Grund dieser Erscheinung liegt zum grössten Theil in eben jenem oben beschriebenen materiellen und mechanischen Verfahren bei der Aus-

führung der Zeichnung. Denn was Plinius (35, 68) von der freilich weit vorgeschritteneren Kunststufe des Parrhasios bemerkt: ambire enim se ipsa debet extremitas et sic desinere ut promittat alia post se ostendatque etiam quae occultat, das dürfen wir doch bis auf einen gewissen Grad auch von der weniger entwickelten Kunst erwarten. Und in der That, betrachten wir in den Benndorf'schen Fragmenten den frei, aber mit einer gewissen Empfindung gezogenen Contour, so ahnen wir wenigstens die Rundung der Form, welche zu umgrenzen er bestimmt ist; ja selbst den noch älteren, xoana-artigen Darstellungen der Athene auf den beiden altchalkidischen Vasen mit dem Tode des Achilles und dem Kampfe gegen Geryon dürfen wir ein ähnliches Verdienst nicht absprechen. In den Malereien des Exekias dagegen tritt der mathematische Charakter der Linien in einen bestimmten Gegensatz zu der Freiheit und Vielgestaltigkeit des organischen Lebens und zeigt uns gewissermassen nur das Schattenbild, die flache Silhouette oder den mittleren Durchschnitt der Gestalt, der allerdings als Grundlage der Zeichnung benutzt werden darf, aber doch eben nur als Grundlage, während er die Beobachtung des Lebens selbst nicht zu ersetzen vermag. Sollen wir aber annehmen, dass eine jugendlich aufstrebende, von innen heraus organisch sich entwickelnde Kunst in dieser Weise arbeitet, dass eine echte altgriechische Künstlerhand so auf jeden Ausdruck eigener Empfindung zu verzichten vermag? Zu meiner Controle legte ich die Frage mehr als einmal dem unbefangenen Urtheile künstlerisch gebildeter Freunde vor, ohne sie vorher in meine Auffassung der historischen Verhältnisse einzuweihen. Die Antwort lautete stets ziemlich übereinstimmend so: die Maler der Benndorf'schen Fragmente hatten auch bei unvollkommener Auffassung der Natur doch stets ihr Auge auf die Natur selbst gerichtet und jeder einzelne Zug verräth, dass er vom Künstler so, wie ihn dieser beobachtet und aufgefasst hatte, aus der Wirklichkeit in sein Werk übertragen wurde. Dem Exekias lag etwas Fertiges etwa von der Art der Benndorf'schen Fragmente vor; nicht auf die Natur, sondern auf dieses äusserlich ihm Dargebotene richtete er sein Auge. Allein was er sah, war seinem eigenen Wesen, seinem Empfinden fremd und so blieb seine Nachahmung an dem Aeusserlichen, an dem Schematischen haften. Modificiren wir den letzten Satz dahin,

dass nicht nur dem Exekias persönlich, sondern dem Empfinden der Zeit, in welcher er lebte, das tiefere Verständniss echt archaischer Kunstweise fremd war, so glaube ich, dass damit der wirkliche Sachverhalt mit hinlänglicher Sicherheit festgestellt ist.

Exekias darf für uns als Repräsentant einer ganzen Stylgattung gelten, welcher z. B. auch Amasis angehört. Indem ich hier einige weitere Proben derselben anführen will, wie sie sich ohne vieles Suchen bei Gerhard in den Etr. u. camp. Vasenbildern finden: 2—3; 11; 20—21; 22—23, bietet sich mir die zufällige Beobachtung dar, dass dieser Styl zwar keineswegs ausschliesslich, aber doch besonders häufig auf Amphoren vorkömmt, welche in dem den ganzen Körper bedeckenden schwarzen Grunde ein viereckiges Feld für das Bild aussparen, während umgekehrt für diejenigen Amphoren, welche den gelben Grund nur durch ein System von Ornamenten gliedern, eine freiere Stylgattung, etwa in der Art der Prothesis-Vasen vorwiegend in Anwendung kommt: eine Beobachtung, welche vielleicht bei späteren Untersuchungen über Fabrikation und Geschichte der Vasen weiter verfolgt zu werden verdient.

22. Ueber diese etwas freiere Stylgattung werden wenige Bemerkungen genügen. Hinsichtlich des Mangels an individueller Durchbildung der Zeichnung und des damit verbundenen Mangels an innerem Leben gilt im Ganzen dasselbe, was wir an der strengeren Stylgattung beobachteten; nur in der Vortragsweise macht sich ein bestimmter Unterschied, ja wir dürfen sagen, ein Gegensatz bemerkbar. Während nemlich die Nachahmung das Wesen des strengeren Styls zu erfassen vermeint, indem sie das Eckige, Scharfkantige desselben betont und verschärft, führt umgekehrt die freiere Tendenz des etwas vorgeschritteneren Styls dazu, dieselbe in der Nachahmung noch zu überbieten. So finden wir hier wohl noch das Gebundene in Stellung und Haltung; in der Ausführung des Einzelnen dagegen verschwindet das Eckige und Scharfe und weicht einem System langgezogener, vielfach geschwungener Bogenlinien, welches bei originalen Arbeiten wegen seines weichlichen und flauen Charakters mit der Herbigkeit der ursprünglichen Anlage durchaus nicht in Einklang zu bringen wäre. Belege dafür liefert jedes Vasenwerk, z. B. Gerhard a. a. O. 14—17; 28.

23. Unter den Vasen mit rothen Figuren zeigen uns die Fragmente einer Prothesis: Mon. d. Inst. VIII, 5, 2 die direkte Weiterentwickelung der in den älteren Prothesis - Darstellungen vorliegenden Kunststufe. Ausserdem aber erinnert uns das in den auch hier unvollkommen gezeichneten Händen sich aussprechende Gefühl an das analoge Verdienst in dem Achillesfragment, wenn auch dasselbe sich allerdings theils wegen des Gegenstandes, theils wegen anderer Fortschritte in der Kunst zum Ausdrucke lebhaften Affektes steigert. Mit feinem Empfinden sind für die verschiedenen Abstufungen der Trauer und des Schmerzes die Bewegungen der Arme verwendet, wobei uns das künstlerische Verbergen tiefster Betrübniss in dem Fragment 2 d an die berühmte Verhüllung des Agamemnon im Iphigenienopfer des Timanthes erinnern darf. Nicht weniger hat der Künstler von einer zunächst technisch entwickelteren, aber eben so sehr aus der inneren geistigen Stimmung hervorgegangenen Behandlung des Haares grossen Vortheil zu ziehen gewusst; und wenn auch in den Zügen des Gesichtes das psychologische Element formell noch wenig durchgebildet ist, so überrascht uns doch bei der Einfachheit der angewendeten Mittel der höchst bedeutende Fortschritt im geistigen Ausdrucke des Auges. Auf die Gewandung ist in der Ausführung keine besondere Sorgfalt verwendet und der fragmentirte Zustand gestattet uns gerade bei den bewegteren Gestalten kein Urtheil über die Anordnung. Jedenfalls aber erkennen wir ein fortgeschritteneres Verständniss der Natur der verschiedenen Stoffe und der dadurch bedingten Behandlung der Falten. Ueberall aber begegnen wir einer freien, der eigenen Empfindung folgenden Hand, nirgends der Spur eines äusserlichen mechanischen Verfahrens.

24. Wir werden uns das geistige Wesen dieser Fragmente für sich und in ihrem Verhältniss zu den echten Proben der vorigen Periode recht lebendig vor Augen halten müssen, wenn wir über eine in Italien häufige Kategorie rothfiguriger Vasen urtheilen wollen, für welche ich vorläufig aus griechischen Funden keine passende Parallele zu finden weiss. Ich meine diejenigen Malereien, welche durch die künstlich in regelmässige Falten gelegten Gewandungen uns an den Styl archaischer Sculpturen, wie die äginetische Pallas oder die athenische sog. wagenbesteigende Frau erinnern. Unter andern Beispielen, wie Gerhard Etr.

u. camp. Vas. 6—7; 24 will ich noch besonders die beiden Boreasvasen in Berlin: a. a. O. 26—29 und in München: Mon. inéd. zu den Nouv. Ann. de l'Inst. 22—23 anführen, weil sie mehrfach zur Veranschaulichung polygnotischen Styls herangezogen worden sind. Und so weit es sich dabei um das Allgemeine, das Grossartige der Gesammtanlage, die *σχήματα* der Gestalten handelt, möchte dagegen auch wenig einzuwenden sein. Allein auch hier ist zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Erfindung und der uns vorliegenden Ausführung. Seien wir unbefangen, so werden wir sofort eine erste Qualität polygnotischer Kunst, *ἱματίων λεπτότητας*, in diesen Malereien nicht wiederzufinden vermögen. In langen, gleichförmigen, mechanisch gezogenen Linien überdecken und umhüllen die zahllosen Falten der Gewandung den Körper, der zwar das allgemeine Gerüst dieser bauschigen, schweren Massen bildet, aber in der besondern Entwickelung, der Rundung seiner Formen fast nirgends zur Anschauung kommt, vielmehr in dem äusserlichen Schematismus der Gewandung völlig zu Grunde geht. In den nackten Theilen, besonders den Armen und Händen, treten zwar die allgemeinen Motive von Bewegung und Handlung deutlich hervor; aber Empfindung und Durchbildung fehlen auch hier. Der Versuch, das Haar zur Charakteristik zu verwenden, ist zwar bei dem rauhen Boreas gemacht worden; aber auch da ist er bei einem derben Schematismus stehen geblieben. Zur Entwickelung des verschiedenartigsten geistigen Ausdruckes war gewiss durch die Natur des dargestellten Gegenstandes der vielfältigste Anlass gegeben. Aber wenn wir bei Polygnot *ὀφρύων τὸ ἐπιπρεπὲς* der Kassandra hervorgehoben finden, wenn es von seiner Polyxena heisst:

Λίσσεται ἁ τλάμων ψυχᾶς ὕπερ· ἐν βλεφάροις δὲ
Παρθενικᾶς ὁ Φρυγῶν κεῖται ὅλος πόλεμος,

wo finden wir da nur einen Anklang an diese Tiefe der Auffassung in dem gleichgültig ruhigen Gesicht der Oreithyia, wie ihrer Genossinnen? Wir blicken bei Erwähnung jener Lobsprüche unwillkürlich wieder auf die Fragmente der Prothesis, die uns bei allen ihren formellen Unvollkommenheiten doch eine Ahnung von dem Verdienste des Polygnot gewähren, um sodann um so deutlicher zu erkennen, dass in den Boreasvasen den Gesichtern zwar ein grossartiger, der Zeit des Polygnot würdiger Typus zu Grunde liegt, dass derselbe aber eine den verschie-

denen Charakteren der einzelnen Figuren entsprechende Entwickelung nicht gefunden hat. Fragen wir jetzt nach dem Grunde aller dieser Erscheinungen, so können wir nur wiederum auf die oben beschriebene mechanische Technik hinweisen, welche der Freiheit nicht nur der Hand, sondern auch des Empfindens Fesseln anlegt und in ihrer Wirkung sich durch kein Mittel beseitigen lässt. Ich möchte zum Belege dafür noch eine sicilische Vase der hiesigen Sammlung, n. 745: Mon. d. Inst. I, 20 anführen, die an Sauberkeit, Präcision und Geschmack der Ausführung wohl das Höchste leistet, was innerhalb der Grenzen dieser Technik zu leisten möglich ist. Und doch werden wir bei genauerer Prüfung uns sagen müssen, dass unsere Bewunderung, was die Ausführung anlangt (von dem poetisch-künstlerischen Theil der Composition natürlich abgesehen), nicht dem künstlerischen Verdienst dessen gilt, was wir sonst unter Zeichnung verstehen, sondern dem vollendeten Ausdrucke derjenigen Qualitäten, welche sämmtlich noch unter den Begriff des Tektonischen im weiteren Sinne fallen, so dass man allenfalls sagen könnte: es ist die vortreffliche Zeichnung eines Architekten, aber nicht eines Malers. Ich möchte diese Arbeit nicht mit andern Nachahmungen auf eine Linie stellen und sie auch chronologisch nicht zu weit herabrücken; aber vergleichen wir, was wir bisher von echten alten Vasenmalereien kennen gelernt haben, vergleichen wir ferner alles, was uns die archaische Plastik vor Phidias bietet, so werden wir uns schwerlich entschliessen können, sie als ein echtes Product der alten naiven Zeit anzuerkennen, und wir werden kaum irren, wenn wir sie vielmehr als eine Leistung bezeichnen, die mit klar bewusster Berechnung aus einem bestimmt begrenzten Princip heraus mit grosser Vortrefflichkeit ausgeführt ist.

25. Je weiter sich die Malerei zu voller Freiheit entwickelt, um so schwieriger wird es, gute Reproductionen von wirklichen Originalen zu unterscheiden. Denn wenn wir auch die ersteren in eine relativ späte Zeit werden herabrücken müssen, so steht doch dieselbe nach ihrer ganzen Art zu denken und zu empfinden der entwickelten Kunst immer noch näher, als der Zeit des Archaismus; und es wird daher dem reproducirenden Künstler leichter gelingen, sich in das Wesen der freien Formen einigermassen einzuleben, als sich in die beschränkten Anschauungen einer früheren Zeit künstlich zurückzuversetzen. Dazu kömmt, dass das Ma-

terial für direkte Vergleichungen jedenfalls noch sehr beschränkt ist: aus dem ersten Hefte der Benndorf'schen Vasen z. B. möchte ich zunächst nur das Fragment eines Herakleskampfes (11, 3) hieherziehen, in welchem ich die Spuren einer weit individuelleren Durchbildung zu erkennen glaube, als wir sie auf Vasen italischen Fundortes zu finden gewohnt sind. Doch besitzen wir als Maassstab der Beurtheilung wenigstens ein vorzügliches Werk, die in den Mon. d. Inst. VI, 70 publicirte bacchische Amphora aus Perugia, welches chon vor zwölf Jahren (Bull. 1858, p. 149), wo ich für diese Untersuchungen noch wenig vorbereitet war, einen so entschiedenen Eindruck auf mich machte, dass ich ihr unter allen italischen Vasen eine Ausnahmestellung glaubte anweisen zu müssen. Form und Ornamentik zeigen bei grosser Einfachheit hohe Eleganz. Die Ausführung legt den Nachdruck auf das Wesentliche, indem sie alles Nebensächliche mit einer gewissen Leichtigkeit behandelt. In den Gewandungen ist die Verschiedenheit des Stoffes mit grosser Feinheit der Behandlung der Falten betont; eben so das Haar leicht und locker bis in die Extremitäten durchgebildet; selbst die Epheukränze sind mit feiner Charakteristik des Blattes und seiner Stellung behandelt. Die Zeichnung des Nackten ist von grösster Einfachheit; aber in Stellung und Bewegung der Figuren, in der Haltung der Arme und der Hände herrscht eine unbefangene Naturanschauung, welche alles Wesentliche mit wenigen Zügen klar hinzustellen versteht. Vor allem indessen fesselt uns die Breite und Grossartigkeit der ganzen Anlage, die aber wieder durch eine seltene Ruhe und Zartheit der Empfindung gemildert wird. Es ist schwer zu sagen, worauf der eigenthümliche Zauber im Ausdruck der Köpfe besonders des Dionysos und der Ariadne beruht. Soviel aber lässt sich mit Bestimmtheit behaupten, dass sich für denselben schwerlich eine Parallele unter den in Italien entdeckten Vasen finden wird. Es ist eben die vollendetste Harmonie zwischen Erfindung und Ausführung, also wiederum das, was ein Original in specifischer Weise von jeder auch noch so vortrefflichen Nachahmung unterscheidet.

Obwohl die jetzt von Benndorf in schöner Reihe zusammengestellten Lekythoi in vielen Beziehungen den andern Vasen gegenüber eine besondere, für sich abgeschlossene Kategorie bilden, so dürfen sie doch im Zusammenhange dieser Untersuchungen keineswegs übergangen werden.

Genauere Zeitbestimmungen für einzelne Exemplare oder Gruppen sind bis jetzt nicht möglich gewesen; doch wird immerhin ein Theil der Zeit des Aristophanes angehören, der in einer bekannten Stelle (Eccles. 996) dieser Malereien, wenn auch in nicht eben rühmlicher Weise gedenkt. Und in der That gehören viele von ihnen zu den flüchtigsten und nachlässigsten Arbeiten auf diesem Gebiete des Kunsthandwerkes. Aber eben darum ist es auf das schärfste zu betonen, dass sich in ihnen der attische Geist nie völlig verläugnet, dass auch in den flüchtigsten Linien doch die künstlerische Handschrift des Malers stets unzweifelhaft hervortritt. Sollen wir nun glauben, dass etwa in derselben Zeit der attische Künstler bei Arbeiten, welche auf sorgfältigere Durchbildung Anspruch machen, sich selbst aufgegeben, sich gewissermassen zur blossen Maschine erniedrigt habe? Dem widerspricht alles, was wir von attischem Geistesleben jener Zeit wissen, und so werden wir durch den Hinblick auf diese Lekythoi nur bestätigt finden, was wir aus andern Beobachtungen über die Masse der in Italien gefundenen Vasen gefolgert haben.

26. Hiermit schliessen wir die Reihe unserer vergleichenden Betrachtungen ab, indem Arbeiten von noch weiter entwickeltem, dem unteritalischen verwandten Style sich nur ausnahmsweise in Etrurien finden. Leider habe ich einen Gesichtspunkt so gut wie gar nicht zu berücksichtigen vermocht, da ich von den originalen Arbeiten nur die wenigsten aus eigener Anschauung kenne, nämlich eine vergleichende Prüfung der materiellen Technik der Töpferei, der Arten des Thones, des Firnisses u. s. w. Was ich davon kenne, zum Theil freilich nur aus der Erinnerung von längerer Zeit her, lässt mich indessen mit ziemlicher Zuversicht voraussetzen, dass eine speciell auf diese Punkte gerichtete Untersuchung nur meinen Ansichten günstige Resultate zu Tage fördern wird. Im Ganzen, scheint mir, wird das reine Handwerk in der Zeit des Reproducirens gewisse Fortschritte gemacht haben. An der Masse der gewöhnlichen sowohl schwarz- als rothfigurigen Gefässe finden wir einen guten und gleichmässig hart gebrannten Thon und Farbe und Firniss mit einer soliden und ziemlich glänzenden Glasur, überhaupt eine gleichmässige handwerksmässige Tüchtigkeit, wie sie nur durch langen und ausgedehnten fabrikmässigen Betrieb ermöglicht wird.

Die originalen Arbeiten dagegen sind mehrfach an der Oberfläche leicht beschädigt und von der Zeit angegriffen, was darauf hindeutet, dass man in der Mischung des Thons, des Firnisses, im Brennen noch wenige Erfahrung besass. Andererseits freilich, scheint es, werden wir für diese äusserlichen Mängel wieder entschädigt durch eine grössere Harmonie des Gesammteindruckes, die auf der Wahl der röthlichen oder gelblichen Farbe, der Wahl und dem Auftrage des schwarzen Firnisses beruhen mag und uns auch hier auf die Vorzüge einer mehr individuellen vor einer rein fabrikmässigen Handhabung hinweist. Sicher ist es, dass Gefässe, wie die Dodwell-, die Françoisvase, die peruginer Amphora, sich schon durch den äusserlichsten Eindruck aus der Masse aussondern. Die genaue Untersuchung dieser Erscheinung im weiteren Umfange indessen muss ich andern überlassen oder auf eine für mich günstige spätere Gelegenheit verschieben.

Die Zweifel, welche zunächst durch paläographische und grammatikalische Unregelmässigkeiten an der Originalität der in Etrurien gefundenen Vasen erregt wurden, haben also durch die Prüfung ihres künstlerischen Charakters die umfassendste Bestätigung gefunden. Dass ausnahmsweise auch einzelnes Echte dort vorkömmt, lehren die im Vorigen angeführten Beispiele, welche durch eine genaue Revision der verschiedenen Sammlungen immerhin eine relativ bedeutende Vermehrung erfahren mögen. Im Ganzen aber wird sich jetzt das Verhältniss so stellen, dass Nachahmung die Regel bildet, und dass also in dem einzelnen etwa streitigen Falle nicht die Nachahmung, sondern die Originalität eines strengen Nachweises bedarf.

27. Durch die Feststellung der Thatsache, dass wir es mit Reproductionen zu thun haben, ist aber noch keineswegs eine absolute Zeitbestimmung gewonnen, sondern zunächst nur das relative Resultat, dass die Nachahmung später sein muss als das Original; ob wenige Jahre, Decennien oder Jahrhunderte, das bedarf vielmehr einer neuen und besonderen Untersuchung.

Hier werden wir nun zunächst die Ansicht derer zu prüfen haben, welche den erhobenen Schwierigkeiten durch die Annahme zu begegnen

glauben, dass schon in alten Zeiten verschiedene Stylarten neben einander bestanden, dass namentlich die Malerei mit schwarzen Figuren sich längere Zeit neben der mit rothen erhalten haben möge.

Allerdings ist nicht in Abrede zu stellen, dass schwarze Figuren zuweilen ohne Affectation und nicht als bewusste Nachahmungen gemalt worden sind, als schon längst die rothen üblich waren, und ich citire als Belege zunächst die Fragmente bei Benndorf 7, 10 und besonders 11, 1 und 2: „sie beweisen deutlicher als andere Beispiele, dass die alterthümliche Technik auch in späterer Zeit nicht ganz aufgegeben ward.“ Gewiss richtig, sofern wir den vollen Nachdruck auf das Wort Technik legen. Sonst aber beweisen sie das gerade Gegentheil der Voraussetzung, dass auch der schwarze Styl sich in handwerksmässiger Uebung forterhalten habe. Denn trotz der Farbe ist in diesen Fragmenten der Styl zu vollster Freiheit entwickelt; ja dieselben machen uns sogar auf eine sehr wesentliche Lücke unserer bisherigen Kenntnisse aufmerksam, indem sie von der Existenz einer Stylgattung Zeugniss ablegen, welche nicht nur zu der schablonenmässigen Malerei der italischen Vasen im bestimmtesten Gegensatz steht, sondern sich auch von realistischen Elementen in einem Grade durchdrungen zeigt, wie er bisher als dem Wesen der Vasenmalerei überhaupt durchaus fremd betrachtet wurde. — Den freien unteritalischen Styl finden wir auf einer Vase mit schwarzen Figuren bei Dubois-Maisonneuve Introd. 61 oben; eine cumanische Vase ebenfalls in dem freien einheimischen Style, an der sogar das alterthümliche Weiss für die Frauen in Anwendung gebracht war, sah ich 1863 im Privatbesitz zu Neapel; und so mögen noch andere Beispiele da und dort versteckt sein. — Ueber eine besondere Kategorie panathenäischer Preisgefässe s. u. §. 30.

Eine eigenthümliche Erscheinung bietet uns ein kleines Gefäss bei Luynes Vases 16, indem dort das aus einigen rothfigurigen Vasen strengeren Styls bekannte künstlerische Motiv eines Hektor (Overbeck Heroengall. 19, 3 u. 4) ziemlich unverändert für eine schwarze Figur mit eingezeichneten schwarzen Contouren verwendet ist. Mag es sich nun hier um Original oder Nachahmung oder um eine individuelle Laune des Malers handeln, jedenfalls ist auch hier der Styl der Zeichnung völlig unabhängig von der Farbe.

So werden wir denn zum Beweise des oben aufgestellten Satzes auf das gar nicht zu seltene Vorkommen von Vasen hingewiesen, auf denen sich Malereien in der einen, wie in der andern Farbe vereinigt finden. Wie aber verhalten sich diese zu einander? Betrachten wir einige Exemplare der münchener Sammlung: über n. 373 bemerkt Jahn: „Die Zeichnung des prachtvollen Gefässes ist vortrefflich, auf A (schwarz) mit grosser Sorgfalt gemacht, auf B (roth) streng, aber minder sorgfältig;" — über 375: „B. (r.) Die Zeichnung ist stumpf und gesucht archaisch;" — über 388: „Strenge Zeichnung mit ängstlich sorgfältiger Ausführung;" — über 411: „Die r. Zeichnung grossartig schön und sorgfältig; die s. etwas flüchtiger, aber geistreich und lebendig." Ich citire diese Urtheile, weil aus ihnen hervorgeht, dass auf diesen Vasen nicht blos Farbe und Stylgattung wechseln, sondern auch die Behandlungsweise, in welcher sich doch bei frei und selbstständig geschaffenen Werken trotz der Verschiedenheit der Stylart eine gewisse Einheit des individuellen Gefühls zeigen müsste. In der That aber sind die Widersprüche noch weit bedeutender, als sie Jahn andeutet. Denken wir an das Verhältniss der Stylentwickelung, wie wir es aus der Vergleichung der beiden äginetischen Giebelgruppen kennen gelernt haben, so würden wir etwa an dem Styl der rothen Figuren im Verhältniss zu den schwarzen eine gewisse Unsicherheit, ein Suchen nach festerer Begründung der neuen Vortragsweise bemerken müssen. Statt dessen ist die „Grossartigkeit" dieses Styls durch ähnliche Mittel wie bei den oben besprochenen Boreasvasen erstrebt worden, nur dass das Mechanische des Verfahrens in noch weit grellerer Weise als manierirt hervortritt und die dem Wesen des Styls nach zu erstrebende Grösse und Breite der Anlage zur Schwere, ja fast zur Plumpheit gesteigert ist. So geschieht es, dass der absichtlichen Unfreiheit dieses Styls gegenüber die schwarzen Malereien, anstatt gebundener zu erscheinen, fast den Eindruck grösserer Freiheit machen, wenigstens insofern, als der Künstler die Eigenthümlichkeiten dieses älteren Styls nicht verschärft und steigert, sondern eher in der Ausführung mildert und abschleift, resp. verflacht. Namentlich in n. 411 tritt die freilich affectirte Eleganz des Archaismus der kleinen schwarzen Friesbilder mit der übertriebenen Schwere der rothen Hauptbilder in den grellsten Contrast und zeigt, wie hier nicht von einem

ursprünglichen Nebeneinander beider Stylarten in der Zeit der sich noch entwickelnden Kunst die Rede sein kann, sondern nur von einer bewussten Reproduction der einen wie der andern in einer s. äteren Epoche.

So weit meine Beobachtungen reichen, bleibt bei allen Vasen mit gemischten Figuren das Verhältniss mehr oder minder dasselbe: sie bestätigen also wohl den weiten Umfang der Nachahmung, gewähren aber für eine Zeitbestimmung derselben nicht den mindesten Anhalt.

28. Die Schwierigkeiten einer solchen sind allerdings jetzt grösser, als sie gewesen sein würden, wenn die von mir gestellte Frage schon früher aufgeworfen worden wäre. Ein reiches Material zu ihrer Beantwortung ist leider unwiederbringlich verloren, indem man bei den ausgedehnten Ausgrabungen in Etrurien aus Nachlässigkeit oder andern Gründen auf eine Menge von Nebenumständen nicht geachtet hat, wie auf die Gruppirung der Vasen in den verschiedenen Gräbern, auf die mit ihnen gleichzeitig gemachten epigraphischen und numismatischen Funde u. a. Das ältere Geschlecht, welches etwa noch Auskunft über Einzelnes zu geben vermöchte, ist so ziemlich ausgestorben. Mir selbst war es nicht vergönnt, bei Ausgrabungen von einiger Bedeutung persönlich gegenwärtig zu sein. So bleibt mir nur zu wünschen übrig, dass die folgenden sehr sporadischen Andeutungen den Anlass geben möchten, bei späteren Ausgrabungen, welche der früheren reichen Ernte gegenüber freilich nur eine Nachlese bieten werden, die Aufmerksamkeit auf einige der entscheidenden Punkte schärfer hinzulenken. — Sehen wir zu, wie weit wir vorläufig kommen!

Wir werden nicht umhin können, uns jetzt wieder an das Imperfectum der Künstlerinschriften zu erinnern. Auf Sculpturwerken ist dasselbe erst um die 150. Ol., also gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts wieder nachweisbar. Beruht seine Wiederaufnahme etwa auf archaistischen Neigungen, so könnte es an sich nicht auffällig sein, wenn es in archaisirenden Vasenfabriken schon früher, wenn auch missverständlich, wieder angewendet worden und erst später auch in andern Kunstzweigen wieder in allgemeineren Gebrauch gekommen wäre; aber sehr weit, etwa weit in das dritte Jahrhundert werden wir doch nicht wohl zurückgehen können, und so bleibt immer vom V. bis in's III. Jahrhundert noch ein starker Sprung, immerhin gewagt, wenn nicht andere

Gründe diesen Sprung unterstützen. Zum Glück fehlt es nicht gänzlich an einigen Haltpunkten.

29. Fassen wir den Gesammtcharakter etruscischer Vasenfunde in's Auge, so überwiegen unter den griechischen Fabrikaten die Vasen mit schwarzen Figuren und die mit rothen von strengerem Styl. Der freiere Styl ist seltener, wie schon aus der Betrachtung der Vasen mit scheinbar oder wirklich nacheuklidischem Alphabet in §. 4 hervorgeht. Vom freiesten Styl finden sich fast nur vereinzelte Beispiele. Nach den bisherigen chronologischen Bestimmungen müsste sich also die Hauptmasse um die Zeit der 80. Ol. herum, etwa von Ol. 75—85 gruppiren, während nach dieser Zeit sich sehr bald eine starke Abnahme fühlbar machen würde. Sollen wir nun annehmen, dass sich der hauptsächlichste Vasenimport auf kaum mehr als ein halbes Jahrhundert beschränkt haben sollte, während doch die Vasenfabrikation in Griechenland ununterbrochen fortdauerte und in Unteritalien später sogar noch eine grosse Ausdehnung erfuhr? Schon diese Annahme hat eine bedenkliche Seite.

Neben griechischem Fabrikat hat sich aber in etruscischen Gräbern eine Masse einheimischen Geschirres gefunden, von dem freilich unsere hyperboreischen Museen kaum einen hinlänglichen Begriff gewähren: untergeordnet hinsichtlich der Kunst und der Darstellung haben diese Gefässe wenig Werth im Kunsthandel, so dass sie vielfach die Kosten des Restaurirens, des Transportes nicht lohnen und daher meist als Reste ausgekaufter localer Privatsammlungen in Italien zurückgeblieben sind. Zwar bietet z. B. München eine ziemliche Anzahl von rohen Malereien mit schwarzen Figuren dar (n. 982—1019), indem der hinsichtlich der Vasenmalerei unwillkürlich archaisirende Geist unserer Zeit sich für die schwarze Farbe eine gewisse Werthschätzung bewahrte. Eben so findet sich hier (n. 889—912) wenigstens eine kleinere Reihe von Gefässen mit aufgemalten rothen Figuren und in das Roth eingravirten Contouren, die sich noch einigermassen streng an ältere Vorlagen anschliessen, und zuweilen interessante Darstellungen reproduciren. Noch mehr aber handelt es sich hier um eine sehr zahlreiche Kategorie von Vasen mit gelblichen Figuren, von denen sich z. B. in München nur wenige Proben finden (n. 520—526). Selten sind darunter Darstellungen von der Bedeutung des schlangenwürgenden Herakles und

der Lösung Hektors bei Conestabile Pitture di Orvieto 15—16; des Aiax, Aktaeon, der Penthesilea in den Mon. d. Inst. II, 8—9; der Alkestis bei Dennis Etruria (Titelkupfer zu Bd. II) u. a. (vgl. Jahn Einleitung S. 235), welche ausserdem sämmtlich durch etruscische Inschriften ihren etruscischen Ursprung verbürgen, über den anderwärts (z. B. Conestabile a. a. O. 17) durch die Einführung etruscischer Dämonen kein Zweifel gelassen wird. In der Masse dagegen sind die Darstellungen höchst nichtssagend: einige bacchische Figuren und Aehnliches. In der technischen Behandlung finden sich wohl Varietäten, wie eine eigenthümlich malerische Verwendung verschiedener Farben an den Kentauren bei Conestabile a. a. O. 18; in der Zeichnung einer Heraklesvase in Perugia: Bull. d. Inst. 1858, 153. Im Allgemeinen aber sind Thon, Farbe und Firniss von geringer Qualität, die Formen ohne Feinheit, und die Zeichnung bei der Mehrzahl nicht mit einem federartigen Instrument in scharf begrenzten Contouren, sondern mit der Spitze des Pinsels ausgeführt, wodurch die Linien breiter und ungleichartiger gerathen, überhaupt aber den Charakter grosser Weichlichkeit erhalten mussten. In stylistischer Beziehung endlich zeigt sich vielfach die grösste Nachlässigkeit, Flauheit, ja Rohheit und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit Arbeiten aus der Zeit des entschiedensten Verfalles zu thun haben, in denen nicht einmal von der Herbigkeit, welche sonst wohl etruscischen Kunstproducten selbst der späteren Zeit eigen zu sein pflegt, die geringste Spur zurückgeblieben ist (vgl. Bull. d. Inst. 1858, 152; Jahn a. a. O.). Selbst bei der vorsichtigsten Datirung werden wir diese Arbeiten nicht vor das III. Jahrhundert setzen dürfen; dass sie aber sehr wohl erst aus dem zweiten stammen können, wird niemand läugnen wollen.

Sofern nun wirklich die Vasen griechischen Fabrikats in etruscischen Gräbern aus dem fünften, die einheimischen aus dem dritten bis zweiten Jahrh. stammen sollten, würden beide Klassen durch eine Kluft von mehr als zwei Jahrhunderten von einander getrennt sein, für deren Ausfüllung selbst durch gewagte Vermuthungen so gut wie jeder Anhalt fehlt. Denn sollen wir etwa annehmen, dass die Gräber im V. Jahrh. geschlossen und etwa im III. wieder geöffnet wurden? Gewiss nicht. Wir sind allerdings über das Vorkommen der verschiedenen Gattungen

in den einzelnen Gräbern unvollkommen unterrichtet. So viel indessen steht mir durch eigene Beobachtungen fest, dass sich die einheimischen Fabrikate nicht etwa von den griechischen in localer Beziehung abscheiden, sondern dass sie sich mindestens innerhalb der Grenzen einer und derselben Nekropole mit den andern gemischt finden, und dass, wenn in den einzelnen Gräbern auch vielfach nur die eine oder die andere Kategorie vorkommen sollte, es doch auch nicht an Beispielen fehlt, wo beide gemischt auftreten. Wir werden uns hier ganz an die Analogie der Gegenwart halten dürfen. Wir haben in unseren Haushaltungen für den feineren Gebrauch das Porzellan, für den gewöhnlichen das Steingut, für die Küche das ordinäre Töpfergeschirr, und je nach dem Wohlstande der Familien werden die feineren Arten stärker oder schwächer vertreten sein. Wir werden also auch die in den etruscischen Gräbern gefundenen beiden Hauptgattungen als im Allgemeinen gleichzeitig betrachten müssen, und da die etruscischen Fabrikate sicher den letzten Jahrhunderten des Etruskerthums vor völliger Romanisirung angehören, so werden wir auch die griechischen Arbeiten der Reproductionsperiode dieser Zeit um so mehr zuschreiben dürfen, als wir auf dieselbe schon früher durch die Beobachtung des Imperfectum in Künstlerinschriften geführt worden waren.

30. Auf den panathenäischen Preisgefässen dient die Malerei gewissermassen als officielle Etikette für das dem Sieger als Preis verliehene Oel, und es ist deshalb die schwarze Farbe der Figuren durch alle Zeiten beibehalten worden. Dennoch glaube ich, dass wir auch hier in künstlerischer Beziehung drei Arten bestimmt unterscheiden dürfen. Wie eine wirklich echte und alte Malerei aussieht, lehrt uns das bekannte Burgon'sche Gefäss aus Attika (Millingen Anc. uned. mon. I, 1—3). Die zweite Klasse bilden die in Cyrenaica gefundenen Gefässe, von denen ich nur die pariser Exemplare flüchtig gesehen habe, während ich von Abbildungen nur die ungenügende in der Revue arch. V^{e} année, pl. 93, von Beschreibungen nur den Katalog des Brit. Mus. II, p. 281 sqq. benutzen kann. Nach den Namen der Archonten fällt die eine dieser Vasen in das J. 367 v. Ch., mehrere andere genau in die Zeit Alexanders des Gr. Allein auch ohne die Inschriften, in denen sich übrigens einige Male altes und neues Alphabet neben einander

finden, würde niemand so leicht in Versuchung kommen, sie für wirklich alte Arbeiten zu halten, indem überall, selbst in der Form der Gefässe, der Geist der späteren Zeit durchbricht. Es handelt sich hier nicht um eigentliche Reproduction eines älteren Typus, sondern nur um eine ungefähre freie Nachbildung, die sich namentlich in der Wiedergabe des Einzelnen nicht den mindesten Zwang anlegt, und sich nicht einmal die Mühe giebt, auch nur auf den äusserlichen Schematismus der älteren Kunst, geschweige denn auf die Empfindungsweise derselben einzugehen, was, sofern die Abbildung der Revue nicht völlig täuscht, namentlich auch in den Malereien der Rückseiten sehr bestimmt hervortreten muss. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der dritten Klasse, nemlich den zahlreichen in Etrurien gefundenen Exemplaren. Wir können ihnen unmöglich ihre Stelle zwischen dem Burgon'schen und den in Cyrene gefundenen anweisen: wir finden hier weder die echt alterthümliche Naivetät, noch die Sorglosigkeit einer innerlich freien Kunst, welche sich um historische Treue wenig kümmert; wir erhalten vielmehr bei der Betrachtung einer grösseren Reihe den Eindruck der Einförmigkeit, wie sie nur die Folge der äusserlichen, unselbständigen Reproduction eines gegebenen Typus sein kann. Allerdings scheinen sich gerade deshalb diese Gefässe dem alten Vorbilde äusserlich weit enger anzuschliessen, als die von Cyrene; im Grunde aber erkennen wir daran nur wieder um so deutlicher, dass es sich um eine bewusste Nachahmung handelt, wie sie der freien griechischen Kunst fremd ist. Wenn also diese dritte Klasse nothwendig jünger ist als die zweite, welche der Zeit Alexanders angehört, so rücken diese panathenäischen Gefässe, die in Vulci in grosser Zahl und mit den verschiedenartigsten andern Vasen untermischt gefunden worden sind, mindestens in das III. Jahrh. herab, also in dieselbe Zeit, auf welche wir in unsern allgemeinen Erörterungen auch durch andere Anzeichen hingeführt wurden.

31. In Caere ist eine Reihe kleiner Grabsteine mit lateinischen Inschriften gefunden worden, die nach ihrer Paläographie und Orthographie nicht älter als das siebente Jahrhundert der Stadt Rom sind: Ritschl Prisc. lat. mon. t. 47, 1—24; p. 38. Der mir von einer Seite gemachten Angabe, dass sie in der etruscischen Nekropole gefunden seien, steht allerdings von anderer Seite die Behauptung gegenüber, dass sie auch

dem Fundorte nach eine local gesonderte Gruppe bildeten. Allein noch jetzt befinden sich in einigen Gräbern mitten in der grossen Nekropole einige Grabsteine von durchaus verwandter Form, meist freilich mit etruscischen Inschriften, deren paläographischer Charakter indessen nicht minder auf eine spätere Zeit deutet. Doch vermag ich wenigstens zwei Beispiele mit lateinischer Schrift von einem Grabe anzuführen, in dessen auf den Wänden gemalten Inschriften ebenfalls beide Sprachen wechseln: Bull. d. Inst. 1847, 63. — Auch in Toscanella sah ich bei Campanari einige kleine Grabschriften, welche mich an die caeretaner erinnerten, und erhielt auf die Frage nach ihrer Herkunft die Antwort, dass sie aus den etruscischen Nekropolen stammten, in welchen Vasen, Spiegel u. a. gefunden wurden.

32. In dem von François entdeckten vulcentischen Grabe, welches durch seine Gemälde aus der troischen Sage und der Geschichte des Mastarna bekannt ist, fand sich eine grosse Zahl von Vasen. Ein Theil derselben ist ohne Figurenmalereien, aber von den elegantesten Formen, mit schönem schwarzen Firniss und sicher von griechischer Fabrik, der auch ein gelb und schwarz bemalter Guttus in Form eines Löwen von ausgezeichneter Kunst mit streng stylisirter Mähne angehört. Der andere Theil besteht aus Arbeiten der oben beschriebenen spät etruscischen Technik der Zeit des Verfalles. Ausserdem aber sah ich noch in dem Grabe selbst, wo sie als werthlos zurückgelassen waren, einige ordinäre Weinamphoren, welche sich durch die auf den Henkeln eingepressten Inschriften als rhodische erwiesen: Bull. d. Inst. 1865, 77. Durch die Vergleichung der massenhaften Funde an verschiedenen Orten wissen wir, dass dieselben den letzten Jahrhunderten vor Chr. G. angehören, so dass diese rhodischen Weinamphoren also eine vollständige Parallele zu den panathenäischen Oelgefässen der späteren Zeit bilden. Es handelt sich hier zunächst allerdings noch um eine ganz vereinzelte Thatsache; allein wie selbst diese nur zufällig für die Wissenschaft gerettet wurde, wie ebenfalls erst in diesen letzten Jahren auf verwandte Funde in Praeneste geachtet wurde (vgl. Bull. a. a. O.), so ist zu vermuthen, dass diese Vereinzelung nur eine zufällige ist und dass genauere Beobachtungen in der Folge eine weitere Bestätigung der Thatsache selbst liefern werden.

33. Aus den letzten Ausgrabungen François' in Vulci und denen Calabresi's in Caere, welche beide eine reiche Ernte an Vasen der verschiedensten Stylarten geliefert hatten, wurden mir einige Kupfermünzen übergeben: aus Vulci drei römische Uncialasse, aus Caere deren zwei nebst zwei Semisses, sämmtlich von der Art, wie sie 217—89 v. Chr. geprägt wurden. Da ich nicht bestimmt erfahren konnte, ob sie innerhalb der Gräber gefunden seien, so fehlte es allerdings auch hier nicht an der Einrede, dass es sich um zufällig in der Gegend der Gräber verlorene Stücke handeln möge, die für die Gräber selbst nichts beweisen könnten. Allein sollen wir es für Zufall halten, dass an zwei ganz getrennten Orten sich gerade Münzen aus der gleichen Periode und nur aus dieser, nicht mit andern, etwa aus der Kaiserzeit untermischt, gefunden haben? Weit natürlicher und logischer erscheint die Folgerung, dass die Münzen und die Gräber einer und derselben Zeit angehören.

Ich will nicht in Abrede stellen, dass jede meiner Beobachtungen über rhodische Amphoren, über die lateinischen Inschriften, über die römischen Münzen, für sich allein betrachtet von geringem Gewicht erscheinen mag. Aber eine unterstützt die andere und ihre Bedeutung wächst um so mehr, je mehr sie sämmtlich auf dasselbe Ziel hinweisen, auf welches wir durch unsere gesammten Untersuchungen hingeführt wurden. Sie an dieser Stelle noch besonders zu betonen, hielt ich aber auch deshalb für meine Pflicht, damit sich bei etwaigen späteren Ausgrabungen die Aufmerksamkeit den angedeuteten Verhältnissen in erhöhtem Maasse zuwenden möge, indem wir gerade von dieser Seite her, und vielleicht nur von dieser, positive Grundlagen für nähere chronologische Bestimmungen zu gewinnen hoffen dürfen.

34. Wir werden jetzt aber auch einen Blick auf die allgemeinen politischen Verhältnisse Etruriens werfen müssen, um zu sehen, wie weit sich dieselben mit den bisherigen Annahmen über die Geschichte der Vasenmalerei in Einklang bringen lassen. Danach müsste, wie oben bemerkt, die Hauptmasse der in Etrurien gefundenen griechischen Vasen etwa zwischen den Perserkriegen und dem peloponnesischen Kriege fabricirt und aus Athen nach Etrurien importirt worden sein. In welcher Lage befand sich nun damals Etrurien? In der 76. Olympiade (479 v. Chr.) werden die Etrusker durch die Flotte des Hiero von Syracus bei

Cumae besiegt und ihre Meerherrschaft erhält dadurch den ersten zu ihrer Vernichtung führenden Schlag (des Vergers Etrurie II, 132). Ol. 81 werden sie wiederum von den Syracusanern an ihren Küsten hart bedrängt (p. 166). In der Zeit zwischen Ol. 85—90. verlieren sie ihre Herrschaft in Campanien (p. 168). Im peloponnesischen Kriege (Ol. 91) unterstützen sie allerdings die Athener gegen Syracus, aber nur mit drei Schiffen (p. 170); und wiederum zwanzig Jahre später (384 v. Chr.) müssen sie die Plünderung von Pyrgos bei Caere durch Dionys von Syracus erdulden (p. 172). Sollen wir nun annehmen, dass gerade in diesen Zeiten die Etrusker einen lebhaften und massenhaften directen Handelsverkehr mit Athen unterhalten haben? Man hat diess allerdings gerade aus den Vasenfunden folgern wollen und hat darauf hingewiesen, dass umgekehrt um die Zeit des peloponnesischen Krieges tyrrhenisches Erzgeräth in Athen in Ansehen stand (vergl. Jahn Einleit. S. 243). Aber irgendwelche positive Zeugnisse gerade über den Vasenhandel Athens mit Etrurien, der ausserdem etwa ein Menschenalter früher in besonderer Blüthe gestanden haben müsste, fehlen durchaus und was wir über den Export nach andern Gegenden, wie nach Cyrene und der Krim wissen, führt uns ebenfalls nicht auf diese frühe, sondern auf eine etwa um ein Jahrhundert jüngere Zeit. Das Verhältniss des gesammten Handelsverkehrs zwischen Etrurien und Griechenland aber möchte wohl am richtigsten so zu fassen sein, wie es von O. Müller mit objectivem, durch die Vasenfunde noch nicht beeinflusstem Urtheile geschehen ist (Etrusker I, 298): „Die Furcht vor feindlicher Behandlung liess es schwerlich zu, dass Tusker häufig in die Meere schifften, welche das eigentliche Griechenland zunächst umgaben; auch hört man nie von Tyrrhenern im Peiraeeus, in Korinth u. s. w. Eben so war es gewiss auch nicht das Gewöhnliche, dass Griechen des Mutterlandes etruscische Waaren aus Etrurien selbst holten. Unmittelbarer Handel nach dem adriatischen Meere, wenn auch schon von den Phokäern eröffnet, galt noch in Lysias Zeit für sehr gefährlich.... Im Ganzen begnügte man sich die Waaren nach dem nächsten Stapelplatz zu fördern, wie Populonia sein Eisen nach Dicäarchia in Campanien...."

35. Aber, wird man mir einwerfen, Veji wurde 395 v. Chr. von den Römern erobert und zerstört, und doch sind dort gemalte Vasen ge-

funden worden (vgl. Jahn Einl. S. 65). Ich will — namentlich da ich nicht das gesammte Material übersehe und z. B. Campanari's Publication nicht kenne — mich hier nicht in einem Zirkelschlusse bewegen, indem ich behaupte, dass die bei Veji gefundenen griechischen Vasen der nachahmenden Kunst angehören. Aber ist es denn so ganz sicher, dass dieselben wirklich von dem alten Veji herstammen müssen? Freilich nimmt man gewöhnlich an, dass mit der Eroberung die Stadt völlig zerstört worden sei. Wie verträgt sich aber damit die Nachricht, dass wenige Jahre später die Reste des an der Allia geschlagenen römischen Heeres sich in Veji sammeln und dass von dort aus Rom von den Galliern befreit wurde? Die Stadt mag als Stadt und Festung ihre alte Bedeutung völlig verloren haben; das Stadtgebiet wird aber darum noch nicht völlig verödet oder etwa ausschliesslich nur von Römern bebaut worden sein. Ja, wir haben sogar bei Livius 26, 34 die positive Nachricht, dass nach der Wiedereroberung Capua's im J. 210 v. Chr. ein Theil der Campaner angewiesen wurde, in dortiger Gegend (in Veiente, Sutrino Nepesinove agro) sich anzusiedeln. Warum sollen die wenigen bei Veji gefundenen gemalten griechischen Vasen nicht etwa von diesen, der griechischen Cultur näher stehenden Ansiedlern herrühren können? Gerade ihre geringe Zahl — Canina fand in einer sehr grossen Zahl von Gräbern nur zwei bis drei Stück (Veji p. 77) — so wie überhaupt die sehr mässige Ausbeute der vejenter Ausgrabungen, führen auf die Annahme, dass mit Ausnahme des gemalten Grabes und eines Theiles des schwarzen und groben etruscischen Töpfergeräthes, die bisherigen Funde nicht von den alten Vejentern, sondern von einer ärmlichen später dort ansässigen Bevölkerung herrühren mögen. — Zur Vergleichung darf hier wohl an die einigermassen analogen Verhältnisse von Volsinii erinnert werden, welches 264 v. Chr. von den Römern zerstört wurde und von da an nur als wenig bedeutender und offener Ort in der Nähe des alten fortbestand. Hätten sich dort, sofern der Vasenhandel in das fünfte Jahrh. gehörte, in der Umgebung dieser mächtigen, zwischen Chiusi und Vulci mitten inne gelegenen Stadt nicht mindestens eben so viele Vasen wie an diesen Orten finden müssen? Allein nur in der Nähe des ziemlich entfernten Orvieto sind einige nicht ganz unbedeutende Entdeckungen gemacht worden, die aber so gut wie ausschliesslich der

etruscischen Decadenz, keineswegs aber der Blüthe des alten Volsinii angehören können.

36. Kehren wir jetzt zu den allgemeineren Verhältnissen Etruriens zurück, so werden wir auch den gesammten geistigen Culturzustand dieses Landes nicht ganz ausser Acht lassen dürfen. Die Zustände Roms mögen allerdings nicht in jeder Beziehung und nicht als direct beweisend für Etrurien zu gelten haben. Aber erinnern dürfen wir doch daran, dass die ganze Cultur der Römer in Poesie und Litteratur der in Griechenland kurz nach den Perserkriegen entwickelten Blüthe in einem Abstande von wenigstens zwei Jahrhunderten nachfolgt, dass die ersten litterarischen Leistungen eines Livius Andronicus und Naevius nicht über den ersten punischen Krieg zurückgehen. Sollen wir glauben, dass diese Entwickelung so spät erfolgt sein würde, wenn Rom, das allerdings im V. Jahrh. nur geringe Beziehungen mit den grossgriechischen Colonien unterhalten haben mag, unmittelbar vor seinen Thoren ein in der Cultur weit vorgeschrittenes Volk zu Nachbarn gehabt hätte? Sicher wird, wo Etrurien auf Rom von Anfang an nach mehr als einer Richtung hin einen so entscheidenden Einfluss übte, das Niveau der geistigen Bildung kein sehr wesentlich verschiedenes gewesen sein. Wie aber stand es mit dieser in Rom während des Jahrhunderts vor Camillus und der gallischen Eroberung? Anhäufung von Reichthümern und metallischen Schätzen finden wir auch bei weniger entwickelten Völkern. Sollen wir schon in damaliger Zeit bei den von Rom nicht eine Tagereise entfernten Caeriten einen so vorgeschrittenen Sinn für griechische Kunstübung, griechische Sage, Poesie und Leben voraussetzen, dass sie zu häuslichem oder funeralem Gebrauch tausende von Gefässen importirt hätten, deren Werth keineswegs durch materielle Kostbarkeit bedingt war?

37. Wenn demnach nicht zu läugnen sein wird, dass massenhafter Vasenimport im V. Jahrh. starken Bedenken unterliegt, so sehe ich doch den Einwand voraus, dass diese Bedenken bei der Annahme des III. und II. keineswegs geringer seien: denn schon in der ersten Hälfte des dritten habe Etrurien seine Selbständigkeit verloren und sei Rom unterthänig geworden. Hier ist indessen ein Unterschied in schärfster Weise zu betonen: Etrurien verlor allerdings seine politische Selbständigkeit, aber keineswegs seine municipale und sociale Freiheit. Auch hier

möge es mir wieder gestattet sein, mich auf O. Müller (Etrusker I, 128) zu berufen: „... (hier) möge mit einem Worte die Vorstellung abgewehrt werden, die, so unbegründet sie ist, doch modernen Schriftstellern so leicht vorschwebt: als habe Etrurien von der Zeit an, da es mit Rom keine Kriege mehr führt, aufgehört Etrurien zu sein, die alte Nationalität aufgegeben und römische Sprache, Sitte und Verfassung angenommen. In der Wirklichkeit aber ändern die Siege Roms im Innern Etruriens zunächst wenig. Die Zahl der von Rom nach Etrurien geführten Colonien war damals noch sehr gering..... Das Meiste aber waren ohne Zweifel civitates foederatae, deren foedera, wenn sie auch immer grosse Truppenstellungen und Geldzahlungen geboten, doch den verbündeten Staat für sich bestehen liessen. Die Etruriae populi bestanden fort, sie behielten ihre principes, bei denen sich besonders die alte religiöse Disciplin fortpflanzte; auch war Etrurien noch immer ein reiches, blühendes Land; schwelgerischer Lebensgenuss war nirgends mehr als hier zu Hause. Dass Etrurien im Beginn des Bundesgenossenkrieges, ohne sein Verlangen, die Civitas erhielt, änderte in den inneren Verhältnissen schon mehr.... Aber der Zeitpunkt, in welchem Etrurien am meisten seiner nationalen Einheit beraubt und in verschiedenartige Stücke zerrissen wurde, trat erst durch den furchtbarsten Feind der italischen Volkstämme und den grausamsten Vernichter des alten Volkslebens, Cornelius Silla, ein." — Zur Bestätigung dieser Auffassung kann namentlich ein Bericht bei Livius (28, 45) dienen: als 205 v. Chr. Scipio halb wider den Willen des Senats gegen Karthago rüstet und dabei nur auf die Unterstützung der Bundesgenossen angewiesen ist, da liefern ihm die Städte Etruriens so ziemlich die gesammte Ausrüstung der Flotte: Caere Getreide und Proviant, Populonia Eisen, Tarquinii Segeltuch, Volterra Getreide und Wachs (?) zum Schiffbau, Arezzo Waffen und Weizen, Perugia, Chiusi und Rosellae Holz zum Schiffbau und Getreide. In ein noch bedeutsameres Licht tritt diese Nachricht durch den Gegensatz, dass diesen Naturallieferungen gegenüber sich die Umbrer, Sabiner, Marser u. a. zu Truppenstellungen verpflichten. Mit Recht wird daher von des Vergers (Etrurie II, 351) darauf hingewiesen, wie die Etrusker überhaupt hinsichtlich der Blutsteuer andern italischen Stämmen gegenüber von den Römern mit einer gewissen Rücksicht behandelt worden seien,

natürlich nicht aus Gründen der Humanität, sondern um die Kräfte dieses Volkes, seine Thätigkeit im Bergbau, in verschiedener Industrie, in der Waffenfabrikation u. a. um so mehr ausbeuten zu können. Während also in früheren Zeiten die politischen und kriegerischen Kämpfe die Kräfte der Staaten wie der Einzelnen erschöpfen mochten, scheint der Verlust der politischen Selbständigkeit auf den materiellen Wohlstand der Privaten vielmehr fördernd gewirkt zu haben. Und in der That entspricht diesen Voraussetzungen durchaus das Bild, welches sie von sich selbst uns hinterlassen haben. Betrachten wir die Hunderte von Portraitgestalten, wie sie auf ihren sämmtlich der späteren Zeit angehörigen Aschenkisten und Sarkophagen gelagert sind, so werden wir darin nicht das Volk wiedererkennen, welches den Römern Jahrhunderte lang einen hartnäckigen Widerstand entgegensetzte; nicht Staatsmänner und Krieger, gestählte oder geistige Charaktere erblicken wir, sondern — man verzeihe mir den studentischen Ausdruck — echte Philistergestalten, die im bürgerlichen Gewerk und Arbeiten redlich ihre Schuldigkeit gethan haben mögen, aber nicht um Ehre und Ruhm zu erwerben, sondern um die Frucht ihrer Mühen in möglichster Behäbigkeit zu geniessen — die echten pingues und obesi Etrusci.

38. Lenken wir schliesslich den Blick von diesen Gestalten auf die Umgebung, in der wir sie zu sehen gewohnt sind: auf die Sammlungen etruscischer Denkmäler, um an einer flüchtigen monumentalen Statistik den Werth der früheren und der neu aufgestellten Theorie über die Vasenmalerei zu prüfen. In Volterra stehen e i n e m hochalterthümlichen Grabcippus mit Relief Hunderte der späten Aschenkisten gegenüber, die theilweise gewiss bis in das letzte Jahrhundert v. Chr. herabreichen, ausserdem wenige Vasen der spätesten Art, Spiegel u. a. In Perugia wurde e i n m a l ein sehr bedeutender Fund alterthümlicher Bronzen gemacht, die jetzt in den Museen von Perugia, München, London zerstreut sind; ausserdem enthält das dortige Museum zwei Cippen mit alterthümlichen flachen Reliefs, einen Sarkophag von gelockert archaischem Styl, daneben aber wieder Massen der späten Aschenkisten, nicht zahlreiche Vasen und diese in der Mehrzahl von später provincieller Fabrik, Spiegel u. a. In Chiusi befand sich im Museo Casuccini eine alterthümliche sehr plumpe männliche Porträtfigur und eine noch ziemlich

archaische weibliche Statue (Micali Mon. ined. 26). Ausserdem sind dort nicht selten die flachen Reliefs auf Sarkophagen und Cippen, zum Theil wirklich alten Styls, zum Theil der Art, dass man sieht, wie dieser Styl für diese besondere Art von Grabsteinen längere Zeit beibehalten worden sein muss. Die Vasen sind zahlreicher, aber der einen unzweifelhaft alten Françoisvase gegenüber steht eine nicht kleine Zahl von unzweifelhaft später Fabrik, denen von zweifelhaftem Alter wenigstens gleich. Endlich auch hier wieder Massen von späten Aschenkisten. — Als Parallele zu diesen etruscischen Städten mag zunächst noch Praeneste angeführt werden. Auch hier fehlt es nicht an einigen Funden von sehr alterthümlichem Bronzegeräth u. a. Aber die Hauptmasse der dortigen Funde, die zahlreichen Cisten, Spiegel, die Inschriften führen uns ebenfalls auf die spätere Zeit vom dritten bis ins erste Jahrh. v. Chr. Jedenfalls überwiegt an den bisher genannten Orten die Masse der Producte einer späteren Kunst; ausserdem aber tritt uns auch bei dieser flüchtigen Uebersicht schon die sehr eigenthümliche und bedeutsame Thatsache entgegen, dass zwischen den archaischen Funden, welche wir nach Analogie der Datirung griechischer Monumente vor das fünfte Jahrhundert setzen müssten, und den Massen derjenigen, die keines Falls älter als das dritte sind, so gut wie jede Vermittelung fehlt.

Wenden wir uns jetzt zu den Städten in der Nähe der Küsten Südetruriens: Vulci, Tarquinii, Caere, so fehlt es auch hier nicht an archaischen Funden: in Vulci die sogenannte Grotta dell' Iside; in Tarquinii altes Bronzegeräth, Elfenbeinreliefs; besonders aber in Caere das berühmte Regulini-Galassi'sche Grab, die Gemälde auf Terracottaplatten, die grosse und mehrere kleinere Terracottagruppen des Museo Campana, dazu in neuester Zeit verschiedene Terracotten, welche indessen als nicht aus den Gräbern stammend hier weniger in Betracht kommen. Die kleineren Aschenkisten waren hier nicht gebräuchlich; was sich von grösseren Sarkophagen, wenn auch in geringerer Zahl findet: in Vulci, Toscanella (bei Campanari), Corneto (bei Bruschi), gehört durchaus der späteren Zeit an; nur aus Caere erinnere ich mich eines oder zweier Beispiele eines gelockerten Archaismus. Um so zahlreicher sind die Vasen, aber auch unter ihnen neben denen griechischer Herkunft eine bedeutende Masse von später einheimischer Technik. Endlich kommen

hier noch die Wandgemälde, besonders in Tarquinii, aber auch in Vulci, Caere, und ausserdem in Chiusi und Orvieto in Betracht und nehmen unter dem historischen Gesichtspunkte sogar eine sehr bedeutsame Stelle ein. Denn während die angeführten archaischen Funde Südetruriens meist einen hochalterthümlichen Charakter tragen, führt uns ein Theil der Wandmalereien bis an die Grenze des Archaismus. Aber während von diesem Punkte an die griechische Kunst zu grösster Freiheit und Grossartigkeit fortschreitet, treten jetzt bei den Etruskern durchaus verschiedene Erscheinungen zu Tage. Wir begegnen hier nemlich zunächst einem gelockerten, ich möchte sagen, alt und matt gewordenen Archaismus, der sich allerdings noch einmal durch Aufnahme nationaler Elemente, durch ein Stück realistischer Charakteristik einigermassen erfrischt, zugleich aber auch die Reste der von den Griechen entlehnten Vorzüge künstlerischer Stylisirung wieder aufgiebt. Von dieser Stufe gelangen wir sodann ohne weitere Vermittelung zu der vorgeschrittensten Entwickelung und zu vollständigem Verfall. Selbst die besten Arbeiten dieser Kategorie, die von François entdeckten vulcentischen Gemälde mögen in der Ausführung vor den Reliefs der etruscischen Aschenkisten manche Vorzüge voraushaben: in der geistigen Auffassung, der Composition, im Styl der Zeichnung liegt die Verwandtschaft mit ihnen so offenkundig vor, dass sie in kunsthistorischer Beziehung von ihnen in keiner Weise getrennt werden können. Aehnliche Resultate ergiebt die Betrachtung der Gesammtmasse der Spiegel und der grösseren und kleineren Bronzefiguren: zwischen wahrem Archaismus und losester Freiheit fehlt die gesammte Entwickelung, wie sie in der griechischen Kunst etwa durch die Zeiten des Perikles und Alexanders d. Gr. begrenzt wird; ausserdem aber zeigt sich die eigenthümliche Erscheinung, dass, was zwischen diesen beiden Hauptgruppen in der Mitte liegt, entweder einen Charakter der Strenge zeigt, der (vom Standpunkt griechischer Stylentwickelung aus betrachtet) mit unberechtigten Elementen der Freiheit gemischt ist, oder einen Charakter der Freiheit, in welchem umgekehrt wieder eben so unberechtigte Elemente des Archaismus zurückgeblieben sind. Wenn nun wirklich im V. Jahrh. v. Chr. Tausende, ja Myriaden von Vasen nach Etrurien importirt worden wären, sollten dieselben damals wirklich ohne allen Einfluss auf die weitere Entwickelung der

etruscischen Kunst geblieben sein? oder, wenn man ihnen als Arbeiten des Kunsthandwerkes keinen Einfluss auf die höhere Kunst zugestehen will, sollte bei dem regen Verkehr, welchen dieser Vasenhandel voraussetzen würde, Etrurien so gänzlich von andern Einwirkungen der griechischen Kunst abgeschnitten geblieben sein? Die einzelnen Thatsachen scheinen mir unwiderstehlich auf eine andere Lösung hinzudrängen. Erinnern wir uns noch einmal an Rom und denken wir an die einander scharf entgegengesetzten Strömungen, wie sie etwa durch die Namen der Scipionen einer, und des Cato anderer Seits repräsentirt werden, so deutet alles darauf hin, dass die Kunst in Etrurien durchaus analoge Phasen durchgemacht hat. Lange hatte auch Etrurien am Alten festgehalten, und wenn auch frühere Beziehungen zu Griechenland nicht abgeläugnet werden sollen, so hatte sich doch die Kunst mit einem bestimmten Grad von Selbständigkeit entwickelt, wie sie uns namentlich in der grossen caeretaner Terracottagruppe des Museo Campana entgegentritt. Etwa in der Zeit des ersten punischen Krieges werden die Berührungen mit griechischer Cultur häufiger und intensiver, und was Mommsen von Rom sagt: „Rom hatte die Epoche der Civilisation erreicht, wo ein reicheres geistiges Leben anfängt Bedürfniss zu werden," das werden wir auch für Etrurien annehmen dürfen. Wie aber in den ältesten römischen Poesien eines Naevius, Ennius u. a. durchaus noch der Geist des Archaismus weht, so musste auch in der Kunst die erste weitere Entwickelung noch durchaus in dem Boden des von früher her Gegebenen wurzeln. Noch in unseren Tagen hat man den Versuch gemacht, dem verknöcherten Byzantinismus der russischen Kunst neue Lebenssäfte zuzuführen, nicht etwa durch die Vorbilder eines Raphael, eines Michelangelo, sondern durch das Studium des Giotto, Masaccio und der Meister des XV. Jahrh. Gerade so mochten für die weitere Entwickelung der Kunst in Etrurien die strengeren Stylarten der griechischen Vasenmalerei die zunächst passende Nahrung darbieten, und in der That scheint mir, dass namentlich in den Wandmalereien von Tarquinii der Einfluss derselben in verschiedenen Abstufungen zu Tage tritt. Allein um den ganzen Entwickelungsprocess der griechischen Kunst Stufe für Stufe weiter zu verfolgen, mangelte die Zeit: zu mächtig drängt das Griechenthum in seiner bereits abgeschlossenen vollen Entfaltung von allen Seiten auf

das italische Leben ein: in der Literatur folgt auf Plautus Terenz, und so lässt sich auch in der Kunst der Einfluss des späteren Hellenismus nicht mehr zurückhalten. Zwar fehlt es auch hier nicht an Spuren catonischen Geistes: in den Gemälden von Orvieto finden wir sogar den Widerstreit beider Richtungen innerhalb der Wände eines Grabes. In den Gemälden von Vulci dagegen ist der Einfluss des Griechischen, wenn auch die italische Empfindungsweise sich nicht ganz unterdrücken liess, doch im Styl, in der Zeichnung, ja zum Theil im poetischen Inhalte der Darstellung durchaus entschieden und überwiegend. Das Gleiche zeigt sich in den Reliefs der etruscischen Aschenkisten und hier reihen sich dann auch die etruscischen Vasenmalereien des spätesten und lockersten Styles in durchaus naturgemässer Weise ein. Die Hauptphasen der hier nur kurz angedeuteten Entwickelungen gehören in runder Zahl zwischen das Jahr 250 und 150 v. Chr.: eine Zeit, in welcher neben den geistigen Beziehungen zwischen Griechenland und Italien natürlich auch Handel und Verkehr eine bedeutende Steigerung erfahren mussten. Die Entwickelung der griechischen, namentlich aber der athenischen Kunst war damals so ziemlich abgeschlossen, und wie Athen auch in andern Beziehungen von dem Ruhm und dem geistigen Kapital der früheren glanzvollen Zeiten zehrte, so kann es nicht auffallen, wenn es in der Kunstindustrie, anstatt neue Wege einzuschlagen, um den Bedürfnissen eines in seiner Entwickelung zurückgebliebenen Volkes zu entsprechen, die Nachfrage nach Arbeiten älteren Styls durch massenhafte Reproduction derselben zu befriedigen suchte, gerade wie noch heute die Fabrikation für den Export nach weniger civilisirten Ländern nicht umhin kann, dem besonderen Geschmacke der Abnehmer Rechnung zu tragen.

So führen uns also innere, aus Kunst und Schrift hergenommene Gründe nicht weniger als äussere Erwägungen zu der Behauptung, dass wir in der Masse der in Etrurien gefundenen griechischen Vasen nicht originale Arbeiten des V., sondern eigens für die Ausfuhr bestimmte Nachahmungen derselben aus dem III. und II. Jahrh. zu erkennen haben.

39. Es ist allerdings eine starke Zumuthung, die ich an meine Fachgenossen stelle, ihre bisherigen Ansichten über die Geschichte der

Vasenmalerei in sehr wesentlichen Punkten nicht etwa nur zu modificiren, sondern sogar völlig aufzugeben und die Hauptmasse des uns aus dem Alterthume erhaltenen Materials unter durchaus veränderten Gesichtspunkten zu betrachten. Zu ihrer Beruhigung möchte etwa die folgende Erwägung dienen. Fragen wir, mit welchem Material die Geschichtsschreibung der griechischen Kunst von Winckelmann bis in die ersten Decennien unseres Jahrhunderts arbeitete, so begegnen wir der eigenthümlichen Thatsache, dass ihr von griechischen Originalen fast nichts zu Gebote stand und dass sie ohne ernstliche Bedenken mit der Masse römischer Repliken wie mit Werken echt griechischen Geistes operirte. Namentlich auch hinsichtlich der altgriechischen Kunst tritt der Mangel einer Scheidung sowohl des Archaischen und Archaistischen, als des Altgriechischen und Etruscischen uns jetzt in auffälligster Weise entgegen. Der Wechsel der Anschauung hat sich hier langsam und allmählich, aber so gründlich vollzogen, dass selbst der Anfänger sich leicht die Hauptkriterien der Unterscheidung zwischen Original und Nachahmung aneignet. Nichts anderes ist es, was ich jetzt, nur etwas plötzlicher, für die Beurtheilung der Vasenmalereien beanspruche, und ich darf wohl hinzufügen, dass die Hoffnung, mit meiner Ansicht durchzudringen, bereits durch manche praktische Erfahrung unterstützt wird. Besonders an den besseren meiner hiesigen Schüler habe ich es schon mehrfach erlebt, dass sie nicht etwa meine Theorien einfach annahmen, sondern dass sie mit frischem Blick mich im Einzelnen auf Spuren der Nachahmung hinwiesen, wo mein noch theilweise in den alten Anschauungen befangenes Auge sie noch keineswegs bemerkt hatte.

Zum Schluss noch eine Bemerkung mehr persönlicher Art. Obwohl ich das hier behandelte Thema lange und reiflich bei mir erwogen, war ich doch durch äussere Umstände verhindert, es jetzt in allen Einzelnheiten mit derjenigen Sorgfalt durchzuarbeiten, wie ich es sonst wohl für meine Pflicht gehalten hätte. Es blieb mir nur die Wahl, entweder die ganze Arbeit noch für einige Jahre bei Seite zu legen oder sie jetzt in weniger durchgebildeter Ausführung zu veröffentlichen. Ich habe mich für den zweiten Weg entschieden, weil das Thema an sich eine etwas skizzenhafte Behandlung nicht nur zu vertragen, sondern aus

mancherlei Gründen beinahe zu verlangen schien. Denn nicht aus Bescheidenheit habe ich meine Arbeit „Probleme in der Geschichte der Vasenmalerei" betitelt: es handelte sich in der That darum, zunächst einmal die Existenz dieser Probleme darzuthun und dabei nur die allgemeinen Gesichtspunkte, welche für eine Lösung derselben in Betracht kommen können, mehr anzudeuten, als zu entwickeln. Eine zu sehr ins Einzelne eingehende Ausführung würde vorläufig, indem sie leicht die Aufmerksamkeit von der Hauptsache abgelenkt hätte, für die Gesammtbeurtheilung der vorliegenden Fragen eher nachtheilig als fördernd gewirkt haben. Erst wenn der eingeschlagene Weg im Allgemeinen als der richtige anerkannt sein wird, kann es an der Zeit sein, die einzelnen Gesichtspunkte nach allen Seiten hin eingehender zu erörtern, das Feld der Beobachtungen zu erweitern, das gesammte Material neu zu prüfen, zu sichten und zu gruppiren und schliesslich die Consequenzen zu ziehen, die sich allerdings daraus für das gesammte Studium der Vasen nach ihrem poetischen Inhalt, wie nach ihrer künstlerischen Form nothwendig ergeben werden. Das ist ein Neubau, an welchem sich viele und mannigfaltige Kräfte werden betheiligen müssen. Die vorliegende Arbeit durfte und musste sich darauf beschränken, zunächst nur den Bauplan in seinen Grundlinien zu entwerfen.

Ueber die

Hænsa-Þóris saga.

Von

Konrad Maurer.

Ueber die

Hænsa-þóris saga.

Von

Konrad Maurer.

Widerholt schon habe ich geglaubt darauf aufmerksam machen zu sollen, dass die isländische Sagenlitteratur erheblich jüngeren Datums sei, als man diess gemeiniglich anzunemen pflegt[1]). Die allgemeineren Gründe, auf welche der namhafteste Vertreter jener weitverbreiteten Ansicht, P. E. Müller, dieselbe zu stützen suchte, wurden dabei von mir widerlegt, und eine Reihe von Quellenstellen vorgeführt, welche die Behauptung rechtfertigen, dass vor dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts auf Island von einer Sagenschreibung, soweit einheimische Geschichtsstoffe in Frage stehen, noch keine Rede war. Aber Müller und seine Nachfolger haben sich nicht darauf beschränkt, ihre Sätze allgemeinhin auszusprechen und zu vertheidigen, vielmehr haben sie auch eine Anzahl einzelner Sagen als solche bezeichnet, welche bereits aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts oder doch aus wenig späterer Zeit stammen sollten,

1) vgl. zumal meine Abhandlung Ueber die Ausdrücke altnordische, altnorwegische und isländische Sprache, S. 497—8, und 683, sowie meinen Artikel Ueber die norwegische Auffassung der nordischen Litteraturgeschichte, S. 46—47, und 67—68 (in der Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. I).

und eine erfolgreiche Bekämpfung jener frühen Datirung der Sagenlitteratur setzt demnach voraus, dass auch in dieser Beziehung ihre Verfechter Schritt für Schritt verfolgt und widerlegt werden. Anderentheils habe ich auch schon mehrfach die Ansicht ausgesprochen und verfochten [1]), dass die uns erhaltene Íslendíngabók des Ari hinn fróði nur eine wesentlich abgekürzte Ueberarbeitung eines älteren, ungleich umfassenderen Werkes desselben Verfassers sei, welches letztere im 13. Jahrhundert auf Island noch allgemein gekannt und mehrfach benützt worden sei, und von hier aus ist mir die Aufgabe nahe gelegt, Umschau zu halten, wieweit etwa in Werken der angegebenen Zeit Ueberreste jener ersten Redaction zu finden, oder sonst irgend welche Einflüsse derselben zu verspüren sein möchten. Beide Gesichtspunkte zugleich bestimmen mich, zunächst die Hænsaþóris saga zum Gegenstande einer eingehenderen Prüfung zu wählen, mit welcher mich rechtsgeschichtliche Studien ohnehin schon mehrfach in Berührung gebracht haben.

Ueber die Entstehungszeit dieser Quelle gehen die Ansichten der neueren dänischen und norwegischen Litterarhistoriker von denen der isländischen Gewährsmänner beträchtlich ab. P. E. Müller nimmt an, dass dieselbe bereits im Anfange des 12. Jahrhunderts „zusammengesetzt, wenn auch nicht nidergeschrieben“ worden sei, wesshalb dieselbe denn auch vollständigen Glauben verdiene [2]). P. A. Munch, welcher die Sage ins Dänische übersetzte, schliesst sich diesem Urtheile nach beiden Seiten hin in den bestimmtesten Ausdrücken an [3]). N. M. Petersen, welcher in seiner Geschichte der altnordischen Litteratur auf dieselbe zu reden kommt, spricht sich zwar über deren Werth und Alter nicht ausdrücklich aus, scheint aber doch auch seinerseits Müller's Ansicht festhalten zu wollen [4]). Endlich R. Keyser rechnet die Sage in seiner Litteraturgeschichte zu denjenigen, die am Frühesten zusammengesetzt, sowie auch

1) vgl. zumal meine Abhandlung über Die Quellenzeugnisse über das erste Landrecht und über die Ordnung der Bezirksverfassung des isländischen Freistaates, S. 68. und fgg., sowie meinen Aufsatz in der Germania, Bd. XV, S. 297—321.

2) Sagabibliothek, I, S. 84—85 (1817).

3) Sagaer eller Fortællinger om Nordmænds og Islænderes Bedrifter i Oldtiden; II, Hœnse-Thorers Saga (Christiania, 1845), Vorrede, S. III.

4) Annaler for Nordisk Oldkyndighed, (1861), S. 210—11.

am Ersten nidergeschrieben worden seien, und meint, das Letztere werde gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts geschehen sein[1]). Dem gegenüber lässt aber Jón Sigurðsson, der Herausgeber der Sage, zwar die Anname unbeanstandet, dass dieselbe zu den älteren Sagen gehöre, erklärt dagegen bezweifeln zu müssen, dass ihre Entstehung bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts hinaufgesetzt werden dürfe[2]); Guðbrandr Vigfússon aber spricht vollends in seiner Chronologie der isländischen Sagen die Vermuthung aus, dass Styrmir hinn fróði bei deren Abfassung betheiligt gewesen sein möge[3]), was deren Entstehung um ein volles Jahrhundert herabrücken würde, da Styrmir erst im Jahre 1245 starb. Mit der Begründung dieser verschiedenen Behauptungen sieht es indessen vorläufig noch übel genug aus. Bischof Müller stützte seine Angabe lediglich darauf, dass in der Sage einmal Úlfhèðinn Gunnarsson als Gewährsmann angeführt wird, welcher in den Jahren 1108—16 das Amt eines Gesetzsprechers bekleidete, und im zuletzt genannten Jahre starb[4]). Aber Jón Sigurðsson hat bereits vollkommen richtig erkannt, dass die Stelle, welche diese Bezugname enthält, lediglich ein späteres, aus der Íslendíngabók Ari's entnommenes Einschiebsel sei, in welcher letzteren denn auch wirklich jene Verweisung auf Úlfhèðin in ganz gleicher Weise sich findet[5]), und ich habe meinerseits ausführlich nachzuweisen gesucht, dass es die erste Redaction der Íslendíngabók gewesen sei, aus welcher die Interpolation entlehnt wurde[6]), sodass jenes Argument als vollkommen hinfällig geworden bezeichnet werden darf. So bleibt demnach Nichts als die von Munch betonte Berufung auf die Alterthümlichkeit der Sprache in der Sage übrig, ein Moment, welches in keiner Weise geeignet

1) Efterladte Skrifter, I, S. 488, vgl. mit S. 487 (1866).

2) Íslendínga sögur, II, Vorrede, S. XIV (1847).

3) Safn til sögu Íslands. I, S. 306 (1856).

4) Die Belege giebt Jón Sigurðsson, im Safn, II, S. 21—22.

5) Íslendínga sögur, II, S. XIV—XV, und S. 172—74, Anm. 28. Munch, der in seiner Uebersetzung der Sage die Interpolation noch nicht als solche erkannt hatte, macht in seiner Norwegischen Geschichte, I, 2, S. 155, Anm. (1853) auf sie aufmerksam, jedoch ohne Jón Sigurðsson zu nennen. Pètersen widerholt einfach Müller's Angabe, ohne von der Berichtigung Notiz zu nemen.

6) Quellenzeugnisse, S. 76—84.

ist auf ein so überaus hohes Alter, oder überhaupt auf eine ganz bestimmt begrenzte Entstehungszeit derselben schliessen zu lassen. Umgekehrt ist mir aber auch nicht der mindeste aüssere Anhaltspunkt bekannt, welcher dieselbe mit Styrmir in Beziehung zu bringen gestatten würde, und was wir anderweitig über dessen schwülstige Schreibweise erfahren, will zu der schlichten und knappen Darstellung der Sage meines Erachtens nur wenig passen. Eine neuerliche Untersuchung der Entstehungszeit derselben ist hiernach kein unnöthiges Unternemen, und der Versuch jedenfalls der Mühe werth, ob sich nicht andere und sicherere Anhaltspunkte zur Bestimmung ihres Alters als die bisher besprochenen auffinden lassen.

Der handschriftliche Befund lässt uns zu bestimmten Ergebnissen in dieser Richtung allerdings nicht gelangen. Ich habe anderwärts bereits zu bemerken gehabt[1]), dass die beiden Blätter einer Membrane, der einzigen von welcher uns überhaupt Etwas erhalten ist, nicht über die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts hinaufreichen, und dass die sämmtlichen Papierhss. auf denen unser Text der Quelle im Uebrigen beruht, auf eine einzige Urhs. zurückzuweisen scheinen. Ich habe damals auch nicht unerwähnt gelassen, dass Jón Sigurðsson für nicht unwahrscheinlich hält, diese gemeinsame Urhs. möge gerade in jener Membrane bestanden haben, von welcher jene beiden Blätter uns noch übrig sind[2]), wogegen Guðbrandr Vigfússon dieselbe in der im Jahre 1728. verbrannten Vatnshyrna erkennen möchte[3]); jetzt aber möchte ich zur Unterstützung der letzteren Anname noch geltend machen, dass derselbe Propst Ketill Jörundarson, dessen nunmehr verlorene Abschrift der Sage Jón Sigurðsson als das Mittelglied zwischen jener Membrane und den Papierabschriften ansieht, auch von allen anderen in der Vatnshyrna enthaltenen Sagen, mit alleiniger Ausname etwa der Vatnsdæla, Abschriften hinterlassen hat, sodass alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass von ihm diese ganze Sammelhs. in allen ihren einzelnen

---

1) ebenda, S. 76. Die Fragmente reichen von cap. 3, S. 131, Anm. 16, bis cap. 6, S. 140, Anm. 20, dann von cap. 15, S. 175, Anm. 3, bis cap. 17, S. 183, Anm. 17. der Sage.

2) vgl. S XV. seiner Vorrede.

3) vgl. die Vorrede zu den von ihm und Th. Möbius herausgegebenen Fornsögur, S. XIV, Anm.

Theilen copirt worden sei[1]). Da übrigens die Vatnshyrna selbst ebenfalls erst um das Jahr 1400. herum geschrieben worden zu sein scheint, kann für unseren Zweck sehr gleichgültig sein, ob sie oder jener andere Membrancodex die gemeinsame Quelle unserer Papierhss. gebildet habe; über das Jahr 1400. reicht die handschriftliche Gewähr für die Sage so wie so nicht zurück, und da andererseits aus anderwärts bereits dargelegten Gründen vor den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts noch keine Sagenschreibung als vorhanden angenommen werden kann, wäre etwa die Zeit von 1200. bis 1400. als diejenige zu betrachten, welcher die Entstehung unserer Sage anheimzufallen hätte. Geschichtliche Zeugnisse über das Alter derselben fehlen vollständig, soferne dieselbe in keiner anderen erhaltenen Quelle genannt oder angeführt wird. Allerdings geschieht einzelner in derselben erzählter Vorgänge und einzelner in ihr auftretender Persönlichkeiten auch anderwärts noch Erwähnung; aber dabei macht sich auch sofort bemerkbar, dass diese Erwähnung keineswegs überall eine völlig conforme ist, dass vielmehr unsere Sage mit jenen anderen Quellen hin und wider in einem auffälligen Widerspruche steht, während sie anderwärts mit denselben wider nicht minder auffällige Berührungspunkte hat, sei es nun dass sie solche benützt habe, oder dass sie umgekehrt von ihnen benützt worden sei. Solche Vorkommnisse bedürfen indessen einer specielleren Erörterung, ehe aus ihnen Ergebnisse für die Genesis unserer Sage gewonnen werden können, und sie werden solche unten noch finden. Die Sprachformen und die Darstellungsweise derselben erkennt Jón Sigurðsson, der competenteste Richter, als alt an[2]); aber ein bestimmteres Urtheil über dieselben abzugeben, ist schwer. Von den entschieden für das 12. Jahrhundert charakteristischen Formen weiss ich in der Sage keine zu entdecken; wohl aber fehlt es nicht an gar mancherlei seltenen Worten, die auf ein ziemlich hohes Alter der Quelle schliessen lassen. Ich habe mir abgesehen von dem unten noch ausführlich zu besprechenden Ausdrucke lögmálsstaðr, beispielshalber die folgenden notirt: algjafta, cap. 5, S. 138; ala á málit, cap. 4, S. 133. und cap. 11, S. 163; bærr er

---

1) vgl. hierüber meine Bemerkungen in der Germania, XII, S. 482—3.

2) Vorrede, S. XIV.

hverr at ráða sínu, cap. 7, S. 145; vm morgininn í ár, cap. 11, S. 161; draga nasirnar, cap. 5, S. 136; forkast, cap. 6, S. 141; gjálgrun, cap. 5, S. 139; hínkr, cap. 7, S. 147; hugsi, cap. 10, S. 156; iðgjöld, cap. 15, S. 175; illbýli, cap. 6, S. 141; klifgata, cap. 15, S. 176; misgöng, cap. 2, S. 127; nytlèttr, cap. 17, S. 180; skermsl, cap. 17, S. 181; sneiðigata, cap. 15, S. 175; spark, cap. 5, S. 139; sumarkaup, cap. 1, S. 124; útifè, cap. 10, S. 155; úlfs munni af etaz, cap. 11, S. 165; örkola, cap. 4, S. 134. Aber freilich ist es schwer, aus solchen Vorkommnissen sichere Schlüsse zu ziehen. Manche der obigen Worte lassen sich, so selten sie sind, doch auch in einzelnen anderen Quellen nachweisen, wie hierauf z. B. bezüglich des Wortes misgöng bereits von dem Herausgeber, S. 127—8, Anm. 12, und S. 512. aufmerksam gemacht worden ist; um morgininn í ár steht auch in der Hervarar s., cap. 19, S. 503, und ár um morgininn in der Grágás, Kgsbk. §. 187, S. 94—5; das ala á málit findet sich auch in der Svarfdæla, cap. 21, S. 172, und die iðgjöld bietet die Vatnsdæla sogar zweimal, cap. 7, S. 13, und cap. 38, S. 61; mit dem „bærr er hverr at ráða sínu“ vergleicht sich das „bærr þykkjumst ek at ráða“ des Hemíngs þ. in der Flateyjarbók, III, S. 404, und zu dem „úlfsmunni af etaz“ das „hefir mèr farit sem varginum; þeir etast þar til er at halanum kemr“ der Bandamanna s., S. 35. Zum Theil ist es auch wohl rein zufällig, dass dieses oder jenes Wort in den Quellen weiter nicht begegnet, wie denn z. B. von útigángsfè oder útigángspeníngr noch heutigen Tages auf Island oft genug gesprochen wird, um das útifè unserer Sage nicht auffällig erscheinen zu lassen, und in weit häufigeren Fällen noch mögen Worte dem einzelnen Leser als selten vorkommende oder selbst einzig dastehende erscheinen, die doch anderwärts sich widerfinden; solange zumal das von R. Cleasby begonnene und von Guðbrandr Vigfússon ausgearbeitete Wörterbuch mit seinen reichlich und sorgsam ausgewählten Belegstellen noch nicht vollständig vorliegt, werden Wenige über eine genügende Detailkenntniss des gesammten Wortschatzes der altisländischen Sprache verfügen, um derartige Fragen mit voller Sicherheit entscheiden zu können. Umgekehrt weiss ich aber auch keine Ausdrücke nachzuweisen, die entschieden auf eine spätere Zeit als das 13. Jahrhundert hindeuten würden, und insbesondere verrathen die juristischen Ausdrücke

nirgends einen Einfluss der seit dem Jahre 1273. eingeführten norwegischen Rechtsordnung; höchstens die Bezeichnung varzla für die Bürgschaft in cap. 5, S. 135. könnte allenfalls auf norwegischen Ursprung zurückzuführen sein, aber selbst bei ihr möchte ich diese Herleitung nicht für sicher halten. Was aber die Darstellungsweise der Sage betrifft, so ist diese allerdings im Grossen und Ganzen so schlicht und einfach, dass man dadurch wohl auf das 13. Jahrhundert und selbst auf dessen erste Hälfte als die Entstehungszeit derselben zu schliessen sich veranlasst sehen möchte; indessen fehlt es doch auch nicht an Einzelnheiten, welche einem solchen Schlusse entgegengehalten werden könnten, und eine genauere Prüfung des Inhaltes der Sage wird somit nothwendig, mit welcher sich dann auch zugleich eine eingehendere Erörterung der Unebenheiten in der Darstellung derselben, sowie des Verhältnisses verbinden lässt, in welchem ihre Angaben zu den Angaben anderer Quellen stehen.

Die Geschichte, welche die Hænsaþóris saga erzählt, ist ganz desselben Schlages wie sie die Íslendínga sögur ihrer grossen Mehrzahl nach zu bieten pflegen. Blundketill, ein Sohn des Geirr hinn auðgi aus Geirshlíð, eines Sohnes des Ketill blundr, „nach welchem das Blundsvatn benannt ist", wohnte im Örnólfsdalr; er war ein braver, allgemein beliebter Mann, und dabei so reich, dass er nicht weniger als 30. Pächter hatte. Nun geschah es einmal, dass norwegische Schiffer in den Borgarfjörðr einliefen, die sich nicht, wie diess der allgemeine Brauch forderte, von Túngu-Oddr als dem mächtigsten Häuptlinge der Gegend ihre Waaren taxiren lassen wollten. Daraufhin hatte dieser, wie diess öfter zu geschehen pflegte, allen Verkehr und jede Handelschaft mit denselben verboten, und die Fremden dadurch in die übelste Lage gebracht. Mit dem Vater des Schiffsherrn befreundet, nam Blundketill ihn sammt seiner ganzen Mannschaft trotz des Verbotes bei sich auf; Túngu-Oddr aber trug ihm diese Auflehnung gegen sein Gebot bitter nach, wenn er gleich gegen den ebenso thatkräftigen als angesehenen Mann offen vorzugehen nicht wagte. Bald ergab sich ein neuer Conflict. Der Sommer war schlecht gewesen, und nur wenig Heu war eingebracht worden. Blundketill hatte sich unter solchen Umständen nicht nur selber mit Vorräthen wohl vorgesehen, sondern auch allen seinen Pächtern

genau vorgeschrieben, wieviel Vieh ein jeder von ihnen im Herbste schlachten solle; aber die Leute kamen dieser seiner Vorschrift nicht nach, und zeigten vielmehr dieselbe Sorglosigkeit, mit welcher der isländische Bauer noch heutigen Tages dem Winter entgegenzugehen pflegt: sie stellten weit mehr Stücke auf, als sie mit ihren Vorräthen zu überwintern im Stande waren, und Einer nach dem Andern sah demgemäss sein Futter aufgehen, ehe das Vieh noch seine Nahrung auf der Weide finden konnte. Einer nach dem Andern wandte sich nun an Blundketill, und mitleidig half dieser aus so lange er konnte. Er liess sogar eine Anzahl seiner eigenen Pferde schlachten, um nur seinen Landsassen aufhelfen zu können; aber trotzdem wollten auch seine Vorräthe für den vermehrten Bedarf auf die Dauer nicht vorhalten, und noch immer wollte der Winter kein Ende nemen. Nun wohnte in der Nachbarschaft ein Mann Namens þórir; der hatte vordem als Händler mit allerlei kleinen Waaren das Land durchzogen, und weil er einmal nach dem Nordlande Hühner mitgebracht hatte, den Beinamen Hænsa-þórir, d. h. Hühnerþórir, erhalten. Nach und nach war er vermöglich geworden, und hatte sich den Hof zu Vatn gekauft; weil er aber von geringer Herkunft, und überdiess allerwärts übel angesehen war, hatte er sich um eine Stütze umgesehen, und eine solche an dem Häuptlinge Arngrímr Helgason zu Norðrtúnga gefunden, wofür er dessen Sohn Helgi, nach welchem der Hof seinen späteren Namen Helgavatn erhielt, in Pflege nemen, und demselben überdiess die Hälfte seines gesammten Vermögens zusichern musste. Von diesem þórir nun wusste man, dass er noch Ueberfluss an Heu habe, und an ihn wandte sich darum Blundketill, um solches zu kaufen; aber der ebenso misgünstige als gemeine Mensch leugnete erst den Besitz entbehrlicher Vorräthe ab, und verweigerte dann trotz der liberalsten Kaufsangebote Blundketils deren Veräusserung: da nam dieser ihm zornig das entbehrliche Heu weg, legte dessen Werth an die Stelle und gieng fort. Juristisch war dieses Verfahren in keiner Weise zu rechtfertigen, wenn es auch durch das boshafte Verhalten þórir's sich entschuldigen lassen mochte; þórir selber will in demselben den Thatbestand eines Raubes erkennen, und wendet sich erst an Arngrím, dann an Túngu-Odd um Hülfe. Da hier wie dort des Mannes Pflegesohn, der brave Helgi, den wahren Sachverhalt offen aufklärt,

wird sein Gesuch von Beiden abgewiesen; aber dafür nimmt sich þorvaldr, Túngu-Odds Sohn, von þórir beschwätzt und bestochen der Sache an, und reitet, ohne auch nur mit seinem Vater darüber gesprochen zu haben, von Arngrím und Helgi begleitet, mit þórir und einer Schaar von über 30 Leuten nach Blundketils Hof. Nochmals macht dieser die liberalsten Anerbietungen; dennoch lässt sich þorvaldr, welchem þórir die Sachführung rechtsförmlich übertragen hatte, von diesem bestimmen, ihn wegen Raubes förmlich vor Gericht zu laden. Ganz verstört über diese ehrenrührige Anklage kehrt Blundketill in sein Haus zurück; da vermag der Norweger Örn, vom Zorne über die seinem Gastfreunde angethane Schmach übermannt, nicht mehr an sich zu halten: er legt einen Pfeil auf den Bogen, und schiesst mitten in den Haufen der Gegner hinein. Das Unglück will, dass das Geschoss gerade den Helgi Arngrímsson trifft, des bösen þórir wackeren Pflegling, und zwar tödtlich; diess bedingt die Katastrophe. Von þórir angehetzt, überfallen Arngrímr und þorvaldr gleich in der folgenden Nacht den Hof im Örnólfsdalr, zünden ihn an, und lassen dessen Bewohner sammt und sonders in demselben verbrennen, indem sie ihnen den Ausgang mit gewaffneter Hand wehren; dieser Mordbrand aber ist es, welcher den Mittelpunkt der ganzen Erzählung bildet, indem der zweite Theil der Sage, wie diess in änlichen Fällen regelmässig zu geschehen pflegt, nur mit der Rache sich beschäftigt, welche für die begangene Gewaltthat genommen wird. — Blundketils Sohn, Hersteinn, war zufällig gerade in der Nacht, in welcher der Mordbrand begangen wurde, von Hause abwesend, und bei seinem Pflegevater, dem alten þorbjörn stígandi, zu Gaste gewesen. Durch einen Traum geweckt, steht er auf und sieht die Brandröthe; sie reiten nach dem Örnólfsdal, und finden die Brandstätte bereits von den Gegnern verlassen. Auf þorbjörns Rath wenden sie sich zunächst an Túngu-Odd, der Jenem einst Beistand in allen Nöthen verheissen hatte; aber der reitet zwar mit ihnen zur Brandstätte, jedoch nur um hier ein glimmendes Holzscheit zu ergreifen, mit diesem der Sonne entgegen die Hofstatt zu umreiten, und damit das unbewohnt gefundene Land als herrenlos für sich selbst in Besitz zu nemen! Jetzt greift der alte þorbjörn nach einem anderen Auswege. Er sammelt alles zum Hofe gehörige Vieh, belastet mit der Fahrhabe, soweit sie das

Feuer verschont hatte, die Pferde, und reitet, die Thiere vor sich hertreibend, mit Hersteinn nach Svignaskarð, wo þorkell trefill wohnt, ein mächtiger Häuptling. Des Vorgefallenen unkundig und nur an Blundketils Heumangel denkend, ladet sie dieser in zuvorkommendster Weise ein, ihre Thiere bei ihm in Futter zu geben, und erbietet sich ihnen überhaupt zu jeder Hülfeleistung; als er dann hinterher Blundketils Tod erfährt, wird er allerdings bedenklicher, mag aber doch die einmal gegebene Zusage nicht zurückziehen. Nach kurzer Rast reitet er mit seinen Gästen weiter, und zwar nach Gunnarsstaðir auf den Skógarströnd, einem noch jetzt bestehenden Hofe an der Südküste des Hvammsfjörðr. Hier wohnte damals Gunnarr Hlífarson, ein tüchtiger Mann, welcher des mächtigen þórðr gellir Schwager war. Es hatte aber Gunnarr zwei Töchter, Jófríðr und þuríðr; um die letztere hält Hersteinn sofort an, und obwohl Gunnarr Bedenkzeit wünscht, zumal auch um vorerst mit seinem Schwager Rücksprache nemen zu können, wissen die Besuchenden doch durch eifriges Drängen durchzusetzen, dass þuríðr sofort verlobt wird. Jetzt erst erfährt Gunnarr Blundketils Tod. Des anderen Tages reiten sie nun Alle zusammen nach Hvammr zu þórðr gellir, in dessen Hause þuríðr erzogen wurde. þórðr äussert sich sehr freundlich über Blundketil, von dem er selber vordem grosser Gastfreiheit genossen hatte, und lässt sich ohne viele Mühe bereden, seine Zustimmung zu der Heirath zu geben. Er lässt sich sogar dazu herbei, die þuríð mit eigener Hand zu verloben, und verspricht, schon nach achttägiger Frist die Hochzeit seinerseits zu Hvammr auszurichten; auch er erfährt aber den Tod Blundketils erst hinterher, nachdem die Verlobung bereits vollzogen ist. Wohl ist er nun gar sehr erzürnt über den ihm gespielten Betrug; aber zurückgehen kann und will auch er nicht mehr, und so wird denn die Hochzeit in seinem Hause gehalten. Bei dieser legt Hersteinn das feierliche Gelübde ab, den Arngrím aufs Aeusserste zu verfolgen, und Gunnarr gelobt das Gleiche in Bezug auf þorvald; nur þórðr lässt sich in keiner Weise zu einem änlichen Gelübde Túngu-Odd gegenüber bestimmen. Im Frühjahre wird die rechtsförmliche Ladung gegen Arngrím, þorvald und Hænsaþórir erlassen, und durch dieselbe der Handel an dem þíngnessþíng anhängig gemacht. Hænsaþórir macht sich jetzt bis auf Weiters unsichtbar; im Uebrigen aber sammelt man

beiderseits Anhänger, und macht sich auf die Dingreise. In der Gegend übermächtig, verwehrt Túngu-Oddr der Klagsparthei mit 4. Hunderten von Leuten den Uebergang über die Hvítá (den þrælastraum); im Kampfe fallen beiderseits ein paar Leute, darunter ein angesehener Mann aus dem Breiðifjörðr, þórólfr refr: schliesslich muss die Klagsparthei sich zurückziehen, ohne auch nur die Dingstätte betreten zu haben, und die Sache an das Allding hinüberleiten, da sie dieselbe am Untergerichte nicht zur Verhandlung zu bringen vermag. Hersteinn übernimmt nun zunächst den Hof zu Gunnarsstaðir, Gunnarr dagegen den im Örnólfsdalr, welchen er neu aufbaut; als aber die Dingzeit heranrückt, muss der Erstere Krankheits halber daheim bleiben, und seine Genossen unter der Führung des þórðr gellir allein reiten lassen. þórðr kommt sehr frühzeitig zum Alldinge, welches dazumal unter dem Ármannsfell gehalten wurde; rasch verstärkt er sich durch einen Zuzug nach dem anderen, und als endlich Túngu-Oddr mit den Seinigen heranzieht, stellt er sich ihm entgegen, um ihm mit gewaffneter Hand den Zutritt zu der geweihten Dingmark zu wehren. Obwohl von 3. Hunderten von Leuten begleitet, war Túngu-Oddr doch seinen Gegnern an Zahl der Anhänger bei Weitem nicht gewachsen; er verlor im Kampfe nicht wenige der Seinigen, und wurde hart bedrängt, bis es endlich unpartheiischen Männern gelang unter den Partheien dahin zu vermitteln, dass er ausserhalb der Dingmark seine Zelte aufschlagen und sich durchaus friedlich halten, dafür aber zu den Gerichten freien Zutritt haben, und auch zur Vorname seiner sämmtlichen übrigen rechtlichen Geschäfte ungestört zugelassen werden sollte. In der Hauptsache selbst suchte man ebenfalls einen Vergleich zu vermitteln; damit aber gieng es schwer, weil die Uebermacht der Klagsparthei eine gar zu grosse war. Mitten in den Bericht über diese Vergleichsverhandlungen findet sich nun jene oben erwähnte, aus der älteren Recension der Íslendíngabók entlehnte Episode eingeschoben, welche sich auf die von þórðr gellir gelegentlich dieser Streitsache am Alldinge beantragte und durchgesetzte Ordnung der Bezirksverfassung der Insel bezieht; dann aber lenkt die Sage wider zu Hersteinn hinüber, und erzählt, wie dieser bald nach der Abreise seiner Genossen besser wurde, und wie er sich sofort nach dem Örnólfsdal aufgemacht habe. Da sei nun eines Morgends ein Bauer Namens Örnólfr zu ihm

gekommen, um ihn zu bitten, dass er seine kranke Kuh ansehen und ihm ihrethalb rathen möge. Da sich der Mann von seiner Bitte nicht abbringen liess, sei er wirklich mit ihm gegangen; bald aber habe er, scharfen Auges wie er war, im Walde Schilde blinken sehen, und daraus geschlossen, dass ihn der Nachbar verrathen wolle. Da dieser auf eine dessfällige Aeusserung schweigt, erkennt Hersteinn, dass er durch einen Eid gebunden sein müsse; er heisst ihn sich niderlegen, und liegen bleiben ohne einen Laut von sich zu geben; er kehrt um, holt sich Hülfe, und nöthigt dann den Gefangenen, nach dem verabredeten Orte voranzugehen und hier zu thun wie ihm geboten war. Da steigt Örnólfr auf einen kleinen Hügel, und thut einen lauten Pfiff. Sofort kommen 12. Bewaffnete aus dem Walde hervorgestürzt, und unter ihnen Hænsaþórir als ihr Führer; alle Zwölfe werden sie ergriffen, und dem Hænsaþórir schlägt sofort Hersteinn mit eigener Hand den Kopf ab, mit welchem er sodann seinen Genossen zum Alldinge nachreitet. Hier erndtet er vielen Ruhm durch seine That; andererseits aber führen jetzt auch die Vergleichsverhandlungen zu einem gedeihlichen Ende, indem Arngrímr goði und die übrigen bei dem Mordbrande Betheiligten sich der Acht unterwerfen, jedoch so, dass þorvaldr gegen Erlage schwerer Geldbussen nach Ablauf dreier Jahre wider sollte heimkehren dürfen. Damit war der Rechtshandel zu Ende, welcher der Klagsparthei grosse Ehre einbrachte; weiterhin giebt dann aber die Sage noch über die ferneren Schicksale einiger ihrer Hauptpersonen kurzen Aufschluss. Sie erzählt nämlich, wie þóroddr, ein zweiter Sohn Túngu-Odds, mit der Jófríðr, der anderen Tochter Gunnars, Bekanntschaft macht, um sie anhält, und zunächst eine abschlägige Antwort erhält; wie dann derselbe þóroddr, als sein Vater sich anschickt, sein angebliches Recht auf das Land im Örnólfsdal gegen Gunnar geltend zu machen, zunächst den Conflict abzulenken weiss, zuletzt aber, als es zum Kampfe kommen will, seine Werbung erneuert, und nach erhaltenem Jawort sich sofort seinem eigenen Vater gegenüber auf Gunnars Seite stellt. Trotz Túngu-Odds Abneigung gegen die Verbindung kommt die Hochzeit nunmehr zu Stande; aber schon nach Ablauf eines Jahres fährt þóroddr ausser Lands, um seinen Bruder þorvald, welcher in Schottland in Gefangenschaft gerathen war, aus dieser zu befreien, und keiner der beiden Brüder sah

je die Heimat wider. Jófríðr heirathete in zweiter Ehe den mächtigen þorstein Egilsson zu Borg; Túngu-Oddr aber starb in hohem Alter, und wurde seinem Wunsche gemäss auf dem Skáneyjarfjall bestattet, um auch nach seinem Tode noch die ganze Landschaft übersehen zu können, die er sein Leben lang beherrscht hatte.

Diess der Inhalt der Sage. Vergleiche ich diesen zunächst mit dem Inhalte anderer Quellen, so fällt vor Allem eine Reihe sehr erheblicher Differenzen auf, welche zwischen der Darstellung unserer Sage und denjenigen Angaben bestehen, welche wir dem verlässigsten aller isländischen Geschichtschreiber, dem alten Ari þorgilsson, verdanken. Im 5. Capitel seiner Íslendíngabók kommt dieser auf dieselben Vorgänge zu sprechen, welche den Hauptgegenstand der Hænsaþóris s. bilden, und zwar veranlasst durch das Gesetz über die Bezirksverfassung der Insel, welches im Zusammenhange mit eben diesen Vorgängen erlassen wurde; er erzählt dieselben aber theilweise in ganz anderer Art als unsere Sage. Auch Ari nennt den þorvald Túngu-Oddsson und den Hænsaþórir als bei dem im Örnólfsdalr begangenen Mordbrande betheiligt; von einer Betheiligung des Arngrímr goði spricht er dagegen mit keinem Worte. Auffälliger noch ist, dass er das Verbrechen nicht an Blundketil, sondern an þorkel Blundketilsson verüben lässt, und dass er in Folge dessen den Herstein nicht zu Blundketils, sondern zu þorkels Sohn macht. Widerum nennt er Hersteins Frau þórunn, nicht þuríð, während doch auch er sie zu einer Tochter Gunnars und der Helga, der Schwester þórðr gellir's, macht, sowie zu einer Schwester jener Jófríð, welche den þorstein Egilsson heirathete. Endlich den Hænsaþórir lässt er am Alldinge verurtheilen und erst hinterher erschlagen, während unsere Sage ihn noch vor der Erledigung der Klagsache seinen Tod finden lässt, und von der Ordnung der Bezirksverfassung der Insel, um deretwillen allein Ari den ganzen Vorgang berührt hatte, nimmt die Sage vollends gar keine Notiz, wenn man von jenem Einschiebsel absieht, welches derselben ursprünglich vollkommen fremd gewesen war. Da ich mich über diese Interpolation bereits bei einer früheren Gelegenheit ausführlich ausgesprochen habe, kann ich mich hier auf die Bemerkung beschränken, dass dieselbe, weil in so gut wie allen unseren Abschriften der Sage enthalten, aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in der Vatnshyrna ge-

standen haben wird, ohne dass sich doch mit Sicherheit bestimmen liesse, ob dieselbe erst von dem Schreiber dieser Hs. in seinen Text eingestellt, oder aber von ihm bereits in seiner älteren Vorlage vorgefunden worden sei; da wir indessen wissen, dass für die þórðar s. hreðu eben jener Vatnshyrna, dann für den þorsteins þ. uxafóts der im Auftrage desselben Mannes geschriebenen Flateyjarbók dieselbe ältere Recension der Íslendíngabók benützt wurde, aus welcher auch jenes Einschiebsel geflossen ist, hat die erstere Anname in der That Manches für sich. Um so entschiedener sind dagegen die oben erwähnten Abweichungen zwischen den Angaben Ari's und unserer Sage ins Auge zu fassen, welche in der That um so auffälliger sind, als im Uebrigen die Darstellung beider ganz gut zu einander stimmt. Da zeigt sich nun sofort, dass auch unsere übrigen Quellen sich sehr bestimmt in zwei Heerlager theilen. Dem Ari folgt ganz und gar die Laxdæla, cap. 7, S. 16, wo es heisst: „þórunn hèt dóttir hans (nämlich Gunnars Hlífarsonar); hana átti Hersteinn son þorkels Blundketilssonar"; es wird also hier zwar des Mordbrandes nicht gedacht, aber Hersteins Vater und Frau ebenso wie bei Ari genannt. Man wird sich daran erinnern dürfen, dass gerade diese Sage Ari's Schriften nachweisbar benützt hat; zweimal wird sein Name in derselben citirt, cap. 4, S. 8, und cap. 78, S. 330—2, und zwar beidemale in Bezug auf Angaben, die nur in der uns verlorenen ersten Recension seiner Íslendíngabók gestanden haben können. Weiterhin muss aber auch diejenige Redaction der Landnáma sich an Ari angeschlossen haben, welche wir als die Melabók zu bezeichnen pflegen. Bekanntlich liegt uns in zwei Papierhss. eine eigenthümliche Bearbeitung dieser Quelle vor, welche, in Jón Sigurðsson's Ausgabe mit E. bezeichnet, theils aus der Hauksbók (C. in jener Ausgabe), theils aus der im engeren Sinne sogenannten Landnáma (B), theils endlich aus einem dritten Texte compilirt ist, von welchem man erst vor nicht allzulanger Zeit ein im 15. Jahrhunderte geschriebenes Membranfragment entdeckt hat (E, c); man bezeichnet seitdem dieses Fragment, oder vielmehr den im Uebrigen verlorenen Codex, zu dem dasselbe gehörte, als die ältere, den Text jener beiden Papierhss. aber als die jüngere Melabók, weil die bezeichnendste Eigenthümlichkeit beider darinn besteht, dass den Geschlechtsregistern eines gewissen Markús þórðarson á Melum und der Helga

Ketilsdóttir, der Frau seines Sohnes Snorri, eine ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird[1]). Die ältere der beiden Hss. der jüngeren Melabók ist von sèra þórðr Jónsson geschrieben, welcher in den Jahren 1634—70. Pfarrer im Hítardal war, und da dieselbe des Arngrímr lærði Crymogæa bereits benützt zeigt, welche doch erst im Jahre 1609. erschien, mag deren Text wohl von demselben Manne compilirt worden sein. Das vereinzelte, von der älteren Melabók erhaltene Bruchstück enthält leider keine für meine gegenwärtige Untersuchung zu benützende Stelle; bei der eigenthümlichen Beschaffenheit der jüngeren Melabók aber wird zwar daraus, dass dieselbe etwa in einzelnen Einträgen mit der eigentlichen Landnáma, oder der Hauksbók, oder beiden übereinstimmt, noch keineswegs geschlossen werden dürfen, dass auch die ältere Melabók bereits denselben Weg gegangen sei, wohl aber ist umgekehrt mit aller Bestimmtheit anzunemen, dass für Einträge in derselben, welche weder aus unserer Landnáma noch aus unserer Hauksbók entlehnt sind, eben jene ältere Melabók als Quelle gedient habe. Nun heisst es, Landnáma, II, cap. 2, S. 67—8, ziemlich übereinstimmend in der Hauksbók und in der eigentlichen Landnáma: „Örnólfr hèt maðr, er nam Örnólfsdal ok Kjarradal fyrir norðan upp til Hvítbjarga; Ketill blundr keypti land at Örnólfi, allt fyrir norðan Klif, ok bjó í Örnólfsdal; Örnólfr gerði þá bú upp í Kjarradal, þar er nú heita Örnólfsstaðir. Fyrir ofan Klif heitir Kjarradalr, þvíat þar voru hrískjörr ok smáskógar, milli Kjarrár ok þverár, svá at þar mátti eigi byggja. Blundketill var maðr stórauðigr; hann lèt ryðja víða í skógum ok byggja". Dem gegenüber liest aber die jüngere Melabók, S. 67, Anm. 10, unter Berufung auf die Landnáma, unter welcher doch nach dem Obigen hier wie öfter nur die æltere Melabók verstanden werden kann: „Arnólfr hèt maðr, er nam Norðtúngu alla á milli Kjarár ok þverár, ok bjó í Örnólfsdal; hans son var Blundketill, faðir þorkels, er Hænsna-þórir brendi inni. þaðan af gjörðist deild þeirra þórðar gellis ok Túngu-Odds. En Hauksbók hefir svo", worauf dann der oben schon mitgetheilte Text mit wenigen, völlig irrelevanten Varianten folgt. Man sieht, die ältere Melabók hatte hier einen mit der Íslendingabók völlig übereinstimmenden Bericht, und sie

1) Näheres über diese Recension siehe in meinen Quellenzeugnissen, S. 17—25, u. S. 59—61.

vervollständigt sogar die Angaben dieser letzteren, indem sie uns den Vater Blundketils nennt, welchen Ari anzugeben unterliess; dagegen weichen die beiden anderen Recensionen der Landnáma nicht nur darinn von dieser Version ab, dass sie des Mordbrandes an dieser Stelle überhaupt nicht gedenken, sondern auch insoferne, als sie das Haus Blundketils mit Örnólf in gar keine verwandtschaftliche Beziehung bringen, vielmehr jenes erstere nur durch einen Landkauf in den Besitz des ursprünglich diesem letzteren gehörigen und nach ihm benannten Hofes gelangen lassen. Die Differenz wird aber noch bedeutsamer, wenn wir beachten, dass an einer anderen Stelle, nämlich Landnáma, I, cap. 20, S. 60, die Genealogie der Vorfahren Blundketils in ganz anderer Weise angegeben wird, und zwar in einer Weise, welche mit den Angaben der Hænsaþóris s. sich nahe berührt. Ich werde unten noch auf diesen Punkt des Näheren zurückzukommen haben, und bemerke einstweilen nur, dass die jüngere Melabók zwar an dieser letzteren Stelle mit der eigentlichen Landnáma im Wesentlichen stimmt, während doch einzelne Abweichungen zeigen, dass sie hier schwerlich aus dieser geschöpft haben kann, dass aber die Hauksbók gerade an dieser Stelle eine sehr umfangreiche Lacune hat (vgl. S. 55, Anm. 1), sodass die jüngere Melabók recht wohl ihre Angaben aus dieser geschöpft, und dafür einen abweichenden Eintrag der älteren Melabók weggelassen haben mag; einen Widerspruch dieser letzteren mit ihren eigenen, zuvor angeführten Angaben sind wir demnach in keiner Weise genöthigt anzunemen. Aber wie an dieser Stelle, so tritt auch noch an ein paar anderen Stellen die eigentliche Landnáma und die Hauksbók in Widerspruch mit den Angaben Ari's und auf die Seite unserer Sage. In Landnáma, I, cap. 20, S. 61. wird þorvaldr Túngu-Oddsson als derjenige bezeichnet, „er rèð brennu Blundketils", und in Landnáma, II, cap. 2, S. 68—9. Arngrímr goði als Einer, „er var at Blundketilsbrennu", und wenn zwar die erstere Stelle für die Hauksbók in Folge der bereits erwähnten Lacune sich nicht nachweisen lässt, so ist doch die zweite auch in ihr zu finden; beide Stellen lassen aber an Blundketil, nicht an dessen Sohn þorkel den Mordbrand begehen, stimmen also zu unserer Sage, im Widerspruche mit der Íslendíngabók. Freilich folgt beidemale auch die jüngere Melabók derselben Spur; aber auch hier mag diese Uebereinstimmung

ja recht wohl wider lediglich darauf beruhen dass der im 17. Jahrhundert arbeitende Compilator den Text dieser beiden Recensionen dem der älteren Melabók vorzog, ohne den Widerspruch zu bemerken, in welchen er dadurch mit seinen eigenen anderwärts eingestellten Angaben gerieth. Die erstere Stelle der Landnáma hat sodann wider die Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 10, S. 22. ausgeschrieben. Allerdings steht in Guðbrandr Vigfússon's Ausgabe derselben „þorvaldr, er átti Jófríði" statt þóroddr, aber doch wohl nur in Folge eines Schreib- oder Druckfehlers, wie denn auch in Björn Markússon's Ausgabe, S. 172, der richtige Name sich findet; allerdings ist ferner unter Túngu-Odds Töchtern Jófríðr, des þorfinnr Selþórisson Frau, ausgelassen, und dafür Húngerðr, des Svertíngr Hafrbjarnarson Frau, eingestellt, welche nach der Landnáma nicht Túngu-Odds, sondern seines Sohnes þórodds Tochter war, — aber es ergiebt sich nicht nur aus den übereinstimmenden Angaben der Landnáma, II, cap. 5, S. 78, und IV, cap. 12, S. 272, der Hænsaþóris s., cap. 1, S. 122, der Gunnlaugs s. ormstúngu, cap. 2, S. 192, und cap. 11, S. 248, endlich der Bischofsgenealogieen in den Íslendínga sögur, I, S. 360, dass der Bericht der Landnáma nach beiden Seiten hin vollkommen richtig ist, sondern es erklärt sich auch aus dessen Wortfassung leicht, wie sich bei flüchtigem Excerpiren in der Bárðar s., die auch sonst diese Quelle sehr fleissig ausgeschrieben hat, der Fehler bilden konnte. Endlich haben auch die isländischen Annalen zum Jahre 962. den Eintrag „Blundketilsbrenna", und auch sie betrachten somit den Blundketil selbst, nicht dessen Sohn, als das Opfer des Mordbrandes; aber da keine unserer Annalenhss. über den Anfang des 14. Jahrhunderts hinaufreicht, mag es ja recht wohl sein, dass dieser ihr Eintrag durch die Hauksbók, oder durch die eigentliche Landnáma, oder doch durch deren eigene Quellen bestimmt worden sei.

Wie sollen wir uns nun diese Widersprüche in unseren Quellen erklären? Erinnern wir uns, dass die erste Grundlage der Landnáma von Ari hinn fróði selber herrührt, und dass, wenn wir von Kolskeggr, der wesentlich nur das Ostland, und vom Prior Brandr, welcher wesentlich nur die Gegend am Breiðifjörðr behandelte, hier absehen wollen, dann eine Ueberarbeitung durch den Augustinerprior Styrmir Kárason († 1245) einerseits und durch den Lögmann Sturla þórðarson († 1284) anderer-

seits folgte, aus welchen beiden Ueberarbeitungen dann erst die Hauksbók compilirt wurde, und erwägen wir überdiess, dass die ältere Melabók auf ein Original zurückzuführen ist, welches aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Lögmanne Snorri Markússon († 1313) verfasst wurde, und welches nachweisbar mehrfach Einträge aufbewahrt hatte, welche aus Ari's ursprünglichem Werke genommen, von den beiden anderen uns erhaltenen Recensionen der Landnáma aber ausgeschlossen worden waren, so ist die Vermuthung doch wohl nicht allzu gewagt, dass jener mit unserer Íslendíngabók übereinstimmende und sie in einem Nebenpunkte sogar ergänzende Eintrag der Melabók auf den Verfasser jener ersteren, also auf die ältere Recension der Íslendíngabók Ari's zurückzuführen sei, während in den zwei anderen Recensionen der Landnáma spätere Aenderungen jenes ursprünglichen Textes zu suchen seien. In der That zeigt sich denn auch wenigstens an einer vereinzelten Stelle dieser letzteren noch eine Spur jener älteren Textesgestaltung, wie sie bei Ari zu finden gewesen sein muss. In Landnáma, II, cap. 19. S. 116. liest sowohl die eigentliche Landnáma als auch die jüngere Melabók: „þórunn var önnur dóttir Gunnars, er Hersteinn Blundketilsson átti"; die Hauksbók, welche hier wider eine Lücke hat, wird kaum anders gelesen haben, da sie nach S. 119, Anm. 8. zu schliessen den Compilatoren der jüngeren Melabók und anderer harmonischer Hss. noch vollständig zu Gebote gestanden zu sein scheint. Der Name þórunn ist also für Gunnars Tochter hier stehen geblieben, wie man ihn bei Ari gefunden hatte, während die Hænsaþóris s. dafür den Namen þuríðr giebt; dagegen ist dieser letzteren folgend Hersteinn zum Sohne Blundketils statt zum Sohne þorkels gemacht, während doch die oben angeführte Stelle der Laxdæla, welche dieselbe Angabe Ari's ausgeschrieben hat, noch vollkommen richtig „Hersteinn, son þorkels Blundketilssonar" gefunden und abgeschrieben zeigt. Absichtlich oder aus Versehen hat sich demnach hier der Ueberarbeiter Ari's damit begnügt, den einen Theil seiner Angaben auf Grund anderweitiger Quellen zu corrigiren, während er den anderen unberührt liess. Da die Landnáma, so wie sie uns vorliegt, ganz unzweifelhaft eine Reihe von Specialsagen benützt zeigt, deren doch noch keine zu Ari's Zeiten aufgezeichnet gewesen sein konnte, so liegt auch die weitere Vermuthung nahe genug, dass gerade

unsere Hænsaþóris s. es gewesen sein möge, aus welcher jene Umgestaltungen des ursprünglichen Textes der Landnáma geflossen seien; für die Richtigkeit dieser Vermuthung lässt sich aber noch ein weiterer, an und für sich freilich sehr geringfügiger Umstand geltend machen. Die sämmtlichen Hss. unserer Hænsaþóris s., cap. 12, S. 167, lassen die Ladung der Mordbrenner, ehe die Sache an das Allding gebracht wird, auf das þórsnessþíng lauten, während doch deren eigene, sehr detaillirte Localangaben zeigen, dass nicht dieses, sondern nur das þíngnessþíng gemeint sein konnte, welches die Íslendíngabók denn auch richtig nennt, und zwar unter ausdrücklicher Anführung einer älteren Rechtsvorschrift, welche die Competenz dieses Gerichtes für diese Angelegenheit mit Ausschluss jedes anderen begründete. Nun hat aber die eigentliche Landnáma an einer Stelle, welche mit cap. 13, S. 169. unserer Sage und cap. 5, S. 8. der Íslendíngabók übereinstimmend den þórólf ref als im Kampfe an jenem Dinge gefallen erwähnt, nämlich in Landnáma, II, cap. 18, S. 115, dieselbe verkehrte Lesart „á þórsnesþíngi". Freilich ist die Hauksbók hier defect, und wenn die jüngere Melabók sowohl als mehrere andere harmonische Texte richtig das þíngnessþíng nennen, bleibt somit allerdings die Möglichkeit, dass sie dabei aus jener, zu ihrer Zeit noch weniger verstümmelten Hs. schöpften; aber möge diess nun der Fall gewesen sein oder nicht, immerhin bleibt die für meine Beweisführung wichtige Thatsache unerschüttert, dass wenigstens die eigentliche Landnáma mit der Hænsaþóris s. in einer Angabe übereinstimmt, welche nicht nur an und für sich falsch ist, sondern auch in dieser letzteren Quelle ganz unzweifelhaft nur auf einem Schreibfehler in der unseren sämmtlichen Papierhss. gemeinsam zu Grunde liegenden Urhandschrift beruht. Die sehr auffälligen Anklänge an die Íslendíngabók, welche die betreffende Stelle der Landnáma zeigt, lässt dabei erkennen, dass dieselbe im Ganzen bereits in Ari's erster Recension gestanden haben muss, und dass somit der Ueberarbeiter, welchem wir die eigentliche Landnáma verdanken, sich darauf beschränkt haben muss, auf Grund unserer Sage den Namen des þórsnessþínges in dieselbe einzuschalten, während ursprünglich der Name der Dingstätte an der betreffenden Stelle ungenannt geblieben sein mochte.

Für die Erklärung der auffallenden Widersprüche, welche zwischen

der eigentlichen Landnáma und der Hauksbók sammt den ihnen folgenden Quellen einerseits und den Angaben Ari's und der an ihn sich anschliessenden Quellen andererseits bestehen, ist damit der Weg gewiesen, und zugleich für die Entstehungsgeschichte unserer Hænsaþóris s. soviel gewonnen, dass dieselbe, weil bei der Herstellung unserer eigentlichen Landnáma benützt, die wir doch auf Styrmir oder Sturla zurückzuführen haben, jedenfalls um die Mitte, oder doch vor dem Ende des 13. Jahrhunderts bereits aufgezeichnet gewesen sein musste. Aber alle Schwierigkeiten sind damit noch keineswegs geebnet, und zwar ist es zunächst wider die Vergleichung mit weiteren Angaben anderer Quellen, welche mancherlei Zweifel anregt. — Unsere Sage beginnt mit dem Geschlechtsregister Túngu-Odds; aber bezüglich eines seiner Vorfahren steht sie im Widerspruche mit anderen Quellen, indem sie sagt: „Oddr hèt maðr, Önundar son breiðskeggs, Úlfarssonar, Úlfssonar á Fitjum, Skeggjasonar, þórissonar hlammanda", während es in der Landnáma, I, cap. 20, S. 60 heisst: „Önundr breiðskeggr var son Úlfars, Úlfssonar Fitjumskeggja, þórissonar hlammanda", und in der Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 10, S. 19: „Önundr hèt maðr ok kallaðr breiðskeggr, hann var Úlfarsson, Úlfssonar af Fitjum, þórissonar hlammanda". In diesem Falle erklärt sich die Abweichung allerdings leicht; sie beruht augenscheinlich auf falscher Lesung oder willkürlicher Emendirung eines älteren Originales sei es nun durch den Schreiber unseres Textes der Hænsaþóris s. oder durch den Compilator unserer Landnáma, aus welcher letzteren wider die Bárðar s. geschöpft hat. Berücksichtigt man nun, dass die jüngere Melabók, S. 60, Anm. 6, die Ascendenz Önunds ganz anders angiebt, und zwar unter Berufung auf eine „Landnáma", die doch weder unsere eigentliche Landnáma sein kann noch auch die, jetzt hier defecte, Hauksbók, da sie aus dieser unmittelbar folgend jenen anderen, mit unserer Landnáma wesentlich conformen Text bringt, so wird man wohl vermuthen dürfen, dass auch hier wider die ältere Melabók den ursprünglichen Text Ari's bewahrt haben werde, welchen die beiden anderen Recensionen auf Grund unserer Sage emendirten. — Widerum erzählt zwar unsere Sage mit der Landnáma, II, cap. 2, S. 68—9. übereinstimmend, dass der Häuptling Arngrímr ein Sohn des Helgi, eines Sohnes des Högni gewesen sei, der mit Hrómundr þórisson eingewandert sei;

aber nach der Landnáma hätte bereits Helgi Högnason zu Helgavatn gewohnt, und somit doch wohl auch dem See seinen Namen gegeben, während unsere Sage den Hænsaþórir den Hof kaufen lässt, „er at Vatni heitir", und wissen will, dass dieser erst hinterher von dem Pflegesohne þóris, dem jungen Helgi Arngrímsson, den Namen Helgavatn erhalten habe. Verschiedene Localsagen mochten über den Ursprung des Seenamens umgelaufen sein; da aber die Landnáma gerade an dieser Stelle sich aus unserer Sage interpolirt zeigt, könnte man allenfalls annemen, dass ihre von der Hænsaþóris s. abweichende Angabe bereits in Ari's Text enthalten gewesen sei. Die jüngere Melabók nennt hier statt Arngríms Namen den Namen Ásgrímr; vielleicht ist diess nur ein Schreibfehler, vielleicht aber auch aus der älteren Melabók und indirect aus der älteren Íslendíngabók entnommen, und wäre letzterenfalls anzunemen, dass erst unsere Sage die späteren Ueberarbeiter der Landnáma verführt hätte, mittelst einer leichten Namensänderung für die Einschaltung der aus dieser geschöpften Angaben Raum zu schaffen. — Einige weitere Schwierigkeiten beziehen sich auf die Person des Torfi Valbrandsson. In cap. 1, S. 122. unserer Sage heisst es von ihm: „Torfi hèt maðr, ok var Valbrandsson, Valþjófssonar, Örlygssonar frá Esjubergi; hann átti þuríði Túngu-Oddsdóttur; þau bjuggu á öðrum Breiðabólstað". Dass des Mannes Urgrossvater in einigen Abschriften der Sage statt Örlygr Andríðr heisst, was offenbar nur einer ungeschickten Reminiscenz aus der Kjalnesínga s. zu verdanken ist, und durch die in Mitte liegenden Namensformen anderer Hss.: Aurligr, Auðstygr oder Auðstígr, endlich Andstygr sich leicht erklärt, hat freilich Nichts auf sich; aber schon bedenklicher ist, dass die Landnáma, I, cap. 20, S. 60—61, und ihr folgend die Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 10, S. 19, statt der þuríðr Túngu-Oddsdóttir dem Manne Túngu-Odds Schwester þórodda zur Frau gibt, wogegen nach diesen beiden Quellen Svarthöfði die þuríð Túngu-Oddsdóttir zur Ehe hatte, was auch durch Landnáma, I. cap. 19, S. 59, und II, cap. 6, S. 79. bestätigt wird. Die Gunnlaugs s. ormstúngu, cap. 11, S. 248. macht hinwiderum Túngu-Odds Schwester þórodda zur Mutter statt zur Frau des Torfi; es liegt nahe, an dieser letzteren Stelle die Uebereinstimmung mit der Landnáma durch eine Conjectur herzustellen, während sich die Abweichung unserer Sage von dieser nicht in der

gleichen Weise beseitigen lässt, und bleibt wohl kaum etwas Anderes übrig als die Anname einer Ungenauigkeit, die doch wohl nur auf Seite unserer Sage zu suchen sein möchte. Weiterhin wissen wir aus der angeführten Stelle der Landnáma, dass auf dem noch jetzt bestehenden Hofe zu Breiðabólstaðr bereits Önundr, Túngu-Odds Vater, gewohnt hatte, und dass die Hälfte dieses Hofes dann dem Torfi als Mitgift seiner Frau zufiel; die Hauksbók und die jüngere Melabók wollen an einer anderen Stelle, nämlich I, cap. 13, S. 46, Anm. 9, sogar wissen, dass Torfi und sein Vater mit Túngu-Odd in Compagnie getreten, und so neben ihm auf den Hof zu wohnen gekommen seien. Unsere Sage scheint den Sachverhalt etwas anders darzustellen, indem sie von einem doppelten Hofe gleichen Namens spricht, deren einen Torfi und deren anderen Túngu-Oddr bewohnt habe; indessen zeigen die Worte der Bárðar s., ang. O.: „henni fylgði heiman hálfr Breiðabólstaðr, ok voru gjörfir ór 2. bæjir“, dass die Angabe unserer Sage in diesem Falle richtig ist, wie denn in der That bis in die neueste Zeit herab zwei Höfe jenes Namens unterschieden wurden, deren einer, Litli Breiðabólstaðr, freilich mit der Zeit zu einer blosen Kote herabsank, obwohl er ursprünglich der Haupthof gewesen war, und schliesslich völlig eingieng[1]). Im höchsten Grade auffällig bleibt aber, dass Torfi überhaupt hier genannt wird, während er doch hinterher im ganzen Verlaufe der Sage nur noch ein einziges Mal, und da nur ganz beilaüfig und ohne alle innere Nothwendigkeit genannt wird (nämlich in cap. 17, S. 182). Es ist sonst in den Sagen nicht der Brauch, in ihrem Eingange Leute aufzuführen, die dann hinterher in ihrem weiteren Verlaufe keine Rolle zu spielen berufen sind, und fast noch wunderlicher ist, dass ein Mann aus einem so angesehenen Hause wie Torfi, der Besitzer eines Godordes[2]) und ein höchst streitbarer Held, wie er diess im Kampfe mit den Räubern des Surtshellir, mit den Kroppsmenn und mit den Hólmverjar bewährte[3]),

---

1) vgl. Jón Johnsen, Jarðatal á Íslandi, S. 115, Anm 1.

2) Hólmverja s., cap. 2, S. 5—6, und cap. 20, S. 63.

3) vgl. Landnáma, I, cap 20, S. 61; Bárðar s. Snæfellsáss, cap. 10, S. 19; Hólmverja s., cap. 33—35, S. 97—105; dann vgl. noch wegen der Hellismenn Landnáma, II, cap. 1 S. 66—7, und Hólmverja s., cap. 32, S. 96.

mochte er im Uebrigen der Schwager oder der Schwiegersohn Túngu-Odds gewesen sein, in den Verwicklungen, über welche unsere Sage berichtet, so gar keine hervorragende Rolle gespielt haben sollte. Man möchte vermuthen, dass entweder in der Sage Etwas fehle, oder dass umgekehrt die auf Torfi bezüglichen Notizen in deren Eingang erst hinterher aus der Landnáma entlehnt und in dieselbe eingeschaltet worden seien. Das letztere Verfahren ist bekanntlich in der isländischen Sagenlitteratur ein ganz gebraüchliches, und da die einzige Notiz, die der Landnáma, wie sie uns vorliegt, fremd ist, nämlich die Nachricht über die Zerlegung des Hofes zu Breiðabólstaðr in zwei Höfe, in die Bárðar s., wie deren Zusammenhang zeigt, doch auch nur aus irgend einer uns verlorenen Recension dieser Quelle gekommen sein kann, möchte sich die letztere Anname allenfalls als die wahrscheinlichere empfehlen. — Einer besonderen Prüfung bedürfen endlich noch die Angaben über Blundketils Vorfahren. Unsere Sage fasst sich in Bezug auf diese ganz ungewöhnlich kurz. „Blundketill hèt maðr, son Geirs hins auðga ór Geirshlíð, Ketilssonar blunds, er Blundsvatn er við kennt; hann bjó í Örnólfsdal; þat var nökkuru ofar en nú stendr bærinn; var þar mart bæja upp í frá", — das ist Alles, was wir in dieser Richtung zu hören bekommen. Ungleich mehr weiss die Eigla, cap. 39, S. 76, zu erzählen. Nach ihr war Ketill blundr ein norwegischer Mann, der mit seinem bereits erwachsenen Sohne Geirr zu Anfang des 10. Jahrhunderts nach Island kam, um sich hier niderzulassen; Guðbrandr Vigfússon hat, im Safn til sögu Íslands, I, S. 322, für dessen Ankunft das Jahr 912. berechnet. Den ersten Winter über behielt der alte Skallagrímr Beide zu Gast, und damals heirathete Geirr dessen Tochter þórunn; im folgenden Jahre aber gab Skallagrímr Beiden Land zwischen der unteren Flókadalsá und Reykjadalsá, sammt einem guten Theile des Flókadalr, und hier wohnten Beide fortan. Geirr, der auch hier den Namen „hinn auðgi" führt, wohnte zu Geirshlíð, welcher heutzutage noch bestehende Hof offenbar nach ihm benannt ist; seine Söhne waren Blundketill und þorgeirr blundr, dann þóroddr Hrísa-blundr, welcher zuerst „í Hrísum" wohnte. Bemerkenswerth ist dabei, dass die Sage später, cap. 87, S. 221, den þorgeir blund „fyrir sunnan Hvítá fyrir neðan Blundsvatn" gesessen weiss, bis ihm sein Mutterbruder Egill Skallagrímsson, oder

vielmehr auf dessen Zureden dessen Sohn þorsteinn, den bei Borg gelegenen Hof zu Ánabrekka einraümt, den er aber durch ungeeignetes Benemen gegen þorstein bald wider verwirkt, worauf er in den Flókadal zurückzukehren sich genöthigt sieht, cap. 88, S. 224—5. Durch ein paar Strophen, welche der alte Egill bei dieser Gelegenheit spricht, ist für þorgeir der Beiname blundr, und die Eigenschaft eines Sohnes Geirs bezeugt; ob aber das Blundsvatn von Ketill blundr, oder erst von dessen Enkel þorgeir seinen Namen hatte, darüber spricht sich die Eigla nicht aus, wiewohl sie das Letztere näher zu legen scheinen möchte. Vielfach wörtlich dieselben Angaben bringt sodann die Laudnáma, I, cap. 20, S. 60, jedoch mit einigen nicht unerheblichen Abweichungen; einmal nämlich führt sie ausdrücklich den Namen Blundsvatn auf Ketil blund zurück, sodann aber giebt sie die Nachkommenschaft Geirs etwas anders an als die Eigla: Blundketil zwar und þorgeirr blundr werden auch hier als dessen Söhne genannt, aber neben ihnen tritt als dritter Bruder Svartkell á Eyri ein, sowie als Tochter Bergdís, die Frau des Gnúpr Flókason í Hrísum, und zwar diese mit dem Beisatze „þeirrar ættar var þóroddr hrísablundr". Man sieht deutlich, dass die Landnáma hier die Eigla ausgeschrieben hat; man sieht aber auch, dass neben dieser noch eine andere Quelle von ihr benützt wurde, welche ihre selbstständigen, und z. Th. sogar von denen der Eigla abweichenden Angaben hatte, und man wird kaum fehlgehen, wenn man in dieser anderen Quelle den ursprünglichen Text Ari's sucht, welcher nur hier in den späteren Recensionen der Landnáma aus der Eigla interpolirt und emendirt wurde wie sonst aus der Hænsaþóris saga. Eine an und für sich freilich sehr unbedeutende Notiz der jüngeren Melabók über Geirs Landname, welche unserem Texte der eigentlichen Landnáma ebenso wie der Eigla fremd ist, könnte als ein weiterer Ueberrest jener ältesten Fassung gedeutet werden. Weit erheblicher als das bisher Bemerkte ist aber der andere Umstand, dass die Hænsaþóris s. von keinen Geschwistern Blundketils weiss, von denen doch die Eigla sowohl als die Landnáma Kenntniss hat, und die letztere noch überdiess aus einer der Eigla gegenüber selbstständigen Quelle. Ein zufälliges kann das Schweigen unserer Sage in diesem Falle nicht sein, vielmehr muss dasselbe ganz entschieden darauf zurückgeführt werden, dass deren Verfasser an das

Nichtvorhandensein näherer Seitenverwandter des Mannes glaubte; als es sich um die Verfolgung des Mordbrandes handelte, der an diesem begangen worden war, lässt die Sage nämlich dessen Sohn Herstein lediglich auf fremde Hülfe angewiesen sein, während doch, wenn ihm Brüder und Neffen im nahen Flókadalr lebten, diese unmöglich bei der Durchführung der Blutklage unbetheiligt bleiben konnten. Nicht minder auffällig ist ferner, dass unsere Sage zwar die Ortsnamen Geirshlíð und Blundsvatn ebensogut nennt wie die Eigla oder die Landnáma, und sogar ganz wie diese letztere erzählt, dass Ketill blundr dem See seinen Namen gegeben habe, dass sie aber in keiner Weise erklärt, wie Blundketill in den Örnólfsdal zu wohnen gekommen sei, der durch die Hvítá vom Flókadal getrennt ist, welchem jene beiden Oertlichkeiten angehören, und in welchem auch die übrige Nachkommenschaft Ketil blunds nach jenen anderen beiden Quellen wohnhaft blieb. Die Landnáma hilft hier aus, soferne sie an einer oben schon mitgetheilten Stelle, nämlich II, cap. 2, S. 67—8, erzählt, wie zunächst Örnólfr den Örnólfsdal und Kjarradal in Besitz genommen habe, und wie dann Ketill blundr von ihm einen Theil seines Landes kaufte, worauf Jener weiter oben im Kjarradal, zu Örnólfsstaðir, sich angesiedelt, Ketill aber den Hof im Örnólfsdal übernommen habe. Aber augenscheinlich ist diese ganze Erzählung in die Landnáma erst auf Grund unserer Sage hineingekommen. Sichtlich lag ihren Ueberarbeitern ein Text vor, welcher dem der älteren Melabók sehr änlich war, ohne doch völlig mit demselben zusammenzufallen, und diese ihre Vorlage haben dieselben sodann nur sehr flüchtig interpolirt, wobei sie sich sogar einer sehr auffälligen Verwechslung Ketil blunds mit seinem Enkel Blundketil schuldig machten [1]). Man wird demnach wohl annemen dürfen, dass dieser Landkauf Ketil blunds

---

1) Ich schreibe die Stelle hier nochmals aus, indem ich diejenigen Stellen cursiv gebe, welche mir interpolirt scheinen: „Örnólfr hèt maðr, er nam Örnólfsdal ok Kjarradal fyrir norðan upp til Hvítbjarga; *Ketill blundr keypti land at Örnólfi allt fyrir norðan Klif*, ok bjó í Örnólfsdal; *Örnólfr gerði þá bú upp í Kjarradal*, *þar er nú heita Örnólfsstaðir*. Fyrir ofan Klif heitir Kjarradalr, þvíat þar voru hrískjörr ok smáskógar, milli Kjarrár ok þverár, svá at þar mátti eigi byggja. Blundketill var maðr stórauðigr; hann lèt ryðja víða í skógum ok byggja“. An der Stelle der zweiten Interpolation müssen die in der Melabók erhaltenen Worte: „hans son var Blundketill“, u. s. w., ursprünglich gestanden haben.

von den Bearbeitern der Landnáma nur erfunden worden sei, um die aus der Eigla und wider aus Ari's Text geschöpften Angaben über diesen mit denen der Hænsaþóris s. über Blundketil in Verbindung bringen zu können; da nämlich der Name Örnólfsdalr offenbar einen ersten Ansiedler des Namens Örnólfr voraussetzt, und überdiess unsere Sage selbst in ihrem weiteren Verlaufe einen Bauern dieses Namens nennt, lag jene Erfindung nahe genug, um nicht grossen Aufwand an Scharfsinn beanspruchen zu müssen. Aber noch eine weitere und sehr erhebliche Schwierigkeit erhebt sich. Nach der Eigla und Landnáma hatte Geirr hinn auðgi eine Tochter des alten Skallagrímr zur Frau, und Blundketill war demnach ein Neffe des streitbaren Dichters Egill Skallagrímsson, der nach seines Vaters Tod († um 934) das Godord desselben übernommen hatte, und dieses bis in sein hohes Alter hinein führte, um es erst in weit späterer Zeit (um 980. etwa) seinem Sohne þorstein zu übergeben. Wie soll man es sich nun erklären, dass dieses stets kampfbereite Haupt der mächtigen Familie der Mýramenn bei allen den Zerwürfnissen, welche sich an den Tod Blundketils knüpften, nicht ein einziges Mal von unserer Sage genannt wird? Ist es denkbar, dass er sich um die Verfolgung des Mordbrandes, der an seinem Schwestersohne begangen worden war, gar nicht bekümmerte, vielmehr die Unterstützung des Sohnes des Getödteten lediglich Haüptlingen überliess, die diesem völlig unverwandt, und wie þorkell trefill kaum näher, oder gar wie þórðr gellir oder Gunnarr Hlífarson ungleich entfernter gesessen waren als er selber[1])? Ich finde aus allen diesen Schwierigkeiten nur einen einzigen Ausweg; er besteht in der Anname, dass der Blundketill, welcher im Örnólfsdale wohnte, eine ganz andere Person war als jener im Flókadale wohnhafte Mann gleichen Namens, und dass beide lediglich aus Misverstand in unserer Sage wie in der durch diese beeinflussten Landnáma zusammengeworfen wurden. Dass der alte Ari beide Männer noch wohl unterschieden, und ganz von einander getrennt gehalten hatte, ist kaum

1) Auf diese Schwierigkeit hat bereits Guðbrandr Vigfússon, im Safn til sögu Íslands, I, S. 323, richtig hingewiesen, sowie auch auf die Schwierigkeit, welche Blundketils Alter macht, wenn derselbe ein Enkel des Skallagrímr sein sollte; auf die Lösung des Räthsels ist er aber nicht verfallen.

zu bezweifeln. Auf der einen Seite war bei ihm von Ketill blundr die Rede gewesen, von welchem das Blundsvatn seinen Namen hat, von dessen Sohn Geirr und von dessen Enkel Blundketill, Alles wesentlich in derselben Weise wie in der Eigla, nur mit den in der Landnáma uns noch erhaltenen Abweichungen in Bezug auf des letzteren Geschwister, und jedenfalls ohne dass dabei eines späteren Umzuges in den Örnólfsdal oder des Mordbrandes gedacht worden wäre, wozu doch Ari wie die Eigla die dringendste Veranlassung gehabt hätten, wenn dieser Blundketill dahin übergesiedelt, und wenn er oder sein Sohn dort verbrannt worden wäre. Auf der anderen Seite aber muss bei Ari des Arnólfr oder Örnólfr bereits wesentlich in derselben Weise gedacht gewesen sein wie in der Melabók, und nicht minder seines Sohnes Blundketill sowie seines Enkels þorkell, wobei, widerum wie in der Melabók, auch des an dem letzteren verübten Mordbrandes Erwähnung geschehen sein musste; nur scheint die letztere Notiz in der älteren Íslendíngabók etwas weitläufiger gehalten gewesen zu sein, als diess unsere, überhaupt gerne kürzende, jüngere Melabók zu erkennen giebt, und mag die genauere Begrenzung von Örnólfs Niderlassung, die Bemerkung über den Waldreichthum seines Landes, endlich die andere über Blundketils Anrodungen bereits in ihr enthalten gewesen sein, wie in der Hauksbók und der eigentlichen Landnáma, da beide insoweit aus der Hænsaþóris s. wohl nicht geschöpft haben können. Das Widerkehren desselben Namens für zwei verschiedene Personen aus zwei verschiedenen Geschlechtern darf dabei nicht auffallen; es mochte ja Verschwägerung unter beiden Haüsern bestehen, und diese den Namen übertragen haben, wie ja auch der Beiname des Grossvaters Ketill blundr auf dessen Enkel Blundketill und þorgeirr blundr, und weiterhin auch noch auf þóroddr Hrísablundr übergieng, — oder es mochte der Beiname vielleicht auch ursprünglich sagenhafter Bedeutung gewesen sein, und erst hinterher an Personen aus bestimmten geschichtlichen Haüsern sich geknüpft haben. Die Eigla, cap. 1, S. 2, erzählt von dem alten Kveldúlfr, Skallagríms Vater, dass er „kveldsvæfr“ war, d. h. Abends bei Zeiten einzuschlafen pflegte, und dass ihm diess seinen Namen, „Abendwolf“, eintrug. Sie bringt dabei nicht undeutlich diese seine Gewohnheit mit seiner Abstammung von Riesen und Unholden einerseits, und mit seiner eigenen gespenstigen

Natur und Stärke andererseits in Verbindung, und es mag ja wohl sein, dass ursprünglich der Gedanke an einen Werwolf im Spiele war, dessen Seele bei Nacht in thierischem Leibe umschweifen sollte, während der Leib in todänlichem Schlafe zu Hause lag. Blundr aber bezeichnet auch nur einen kurzen Schlaf, sodass die mit diesem Worte gebildeten Spitznamen recht wohl in gleicher Weise gedeutet werden können, und um so eher ganz verschiedenen Personen beigelegt werden mochten, als ja überhaupt eine gewisse, leicht erklärliche, Neigung sich nachweisen lässt, einmal aufgekommene Beinamen auf andere Träger zu vererben. Aus der völligen Geschiedenheit der beiden Blundketils erklärt sich aber, warum unsere Sage den Hersteinn lediglich auf fremde Hülfe verwiesen zeigt, als es gilt den Tod seines Vaters zu rächen; weder þorgeirr blundr, Svartkell á Eyri und þóroddr Hrísablundr, noch das mächtige Haüptlingsgeschlecht der Mýramenn hatten mit diesem Blundketil irgend Etwas zu schaffen. Ja es liesse sich sogar von hier aus das Fehlen jeder Nachricht darüber in unserer Sage erklären, wie Blundketill aus dem Flókadalr nach dem Örnólfsdal gekommen sei, wenn wir nur annemen dürften, dass die Anknüpfung des Mannes an Geir und Ketil blund in ihr nicht wurzelhaft sei. Wodurch die spätere Verschmelzung der beiden gleichnamigen Persönlichkeiten veranlasst, und wann dieselbe vorgenommen wurde, lässt sich kaum mit voller Sicherheit bestimmen; eine Vermuthung aber lässt sich auch in dieser Richtung immerhin wagen. Für wahrscheinlich möchte ich nämlich halten, dass der Hænsaþóris s. diese Verschmelzung ursprünglich noch fremd war, indem sich nur unter dieser Voraussetzung die Kürze erklärt, mit welcher deren uns vorliegender Text über Blundketils Vorfahren hinweggeht, und selbst über den Erwerb des Hofes im Örnólfsdalr jede Angabe unterlässt, sowie auch nur unter dieser Voraussetzung sich begreift, dass dieselbe von keinerlei näheren Seitenverwandten des Mannes Kenntniss hat; ich neme also an, dass dieselbe ursprünglich nur las: „Blundketill hèt maðr; hann bjó í Örnólfsdal", wogegen die zwischen beiden Sätzen stehenden Worte „son Geirs hins auðga or Geirshlíð, Ketils sonar blunds, er Blundsvatn er við kennt", welche allein das Zusammenwerfen beider gleichnamiger Männer bedingen, erst als eine spätere Interpolation aufzufassen wären. Einer der späteren Ueberarbeiter der Landnáma, welcher

es unternam, aus der Hænsaþóris s. die einschlägigen Einträge in die Landnáma zu machen, und dadurch deren Text, wie er glaubte, zugleich zu bereichern und zu berichtigen, dürfte dann auch jene Vermischung des von den beiden Blundketils Berichteten verschuldet haben, denn, wenn zwar dieses Zusammenwerfen der beiden den gleichen Namen tragenden Männer mit dem Wechsel in der Person Desjenigen, der dem Mordbrande erlag, und den übrigen zwischen unserer Sage und der Islendíngabók bestehenden Abweichungen in keinerlei wesentlichem Zusammenhange steht, so ist doch immerhin wahrscheinlich, dass beiderlei Aenderungen des überkommenen Textes der Landnáma von derselben Hand herrühren werden, und einem Bearbeiter, der kritiklos genug war, um die unter sich vollkommen übereinstimmenden Berichte des ältesten und verlässigsten aller isländischen Geschichtschreiber zu Gunsten der breiteren, aber weit weniger sorgfältig erwogenen Erzählungen einer Sage von unbekannter Herkunft zu verwerfen, ist recht wohl auch jene weitere Kette von Veränderungen zuzutrauen, welche lediglich auf Grund einer blosen Namensübereinstimmung eine Combination der fremdartigsten Dinge sich erlaubten. Gerade diese vollendete Kritiklosigkeit, welche wir nach Allem was wir von dem Manne wissen, weit eher dem Styrmir Kárason, als dem Sturla þórðarson zutrauen dürfen, dann auch der weitere Umstand, dass jener Erstere jedenfalls einen guten Theil seines Lebens im Borgarfjörðr zubrachte, und nicht ohne gewichtige Gründe sogar mit der hier heimischen Familie der Gilsbekkíngar in genealogische Verbindung gebracht worden ist[1]), macht mich glauben, dass gerade er es war, auf welchen wir beiderlei Veränderungen zurückzuführen haben. Ihm wird demnach auch die Erfindung jenes Landkaufes zu verdanken sein, durch welchen unsere Landnáma den von ihr angenommenen Uebergang Ketil blunds (oder Blundketils?) aus dem Flókadalr in den Örnólfsdal zu motiviren sucht.

Hat durch das Bisherige die oben schon ausgesprochene Ueberzeugung, dass unsere Sage bereits vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden

1) Siehe die von Sveinbjörn Egilsson entworfene dritte genealogische Tafel in Bd. X der Scripta historica Islandorum, und S. XII—III. seiner Vorbemerkungen; ferner Jón Sigurðsson, im Safn til sögu Islands, II, S. 27—8.

sei, an weiterer Wahrscheinlichkeit gewonnen, so ist damit doch selbstverständlich die Prüfung der ganz anderen Frage keineswegs überflüssig gemacht, ob denn diese Sage so wie sie uns vorliegt auch unverändert jenes damals vorhandene Original sei, oder ob dieselbe nicht vielleicht in ungleich späterer Zeit noch Umgestaltungen erlitten habe, und uns nur in dieser ihrer veränderten und jüngeren Gestalt erhalten sei. Für die letztere Alternative dürften schon von Vornherein gewichtige Erwägungen sprechen. Dass die handschriftliche Gewähr für die Sage nicht über den äussersten Schluss des 14. Jahrhunderts hinaufreiche, ist oben bereits bemerkt worden; bei der bekannten Willkür, mit welcher zumal im 14. Jahrhunderte bei der Widergabe älterer Quellen verfahren wurde, und für welche die Vatnshyrna selbst, sowie die mit ihr in so engen Beziehungen stehende Flateyjarbók die schlagendsten Belege bieten, dürfte hiernach eine unveränderte Abschrift einer um nahezu zwei Jahrhunderte älteren Quelle aus jener Zeit kaum zu erwarten sein. Auch lässt sich der weitere Umstand in gleicher Richtung geltend machen, dass das oben besprochene der älteren Íslendíngabók entlehnte Einschiebsel über die Ordnung der Bezirksverfassung auf Island in der unseren sämmtlichen Papierabschriften gemeinsam zu Grunde liegenden Membrane (doch wohl der Vatnshyrna) bereits vorhanden war; war aber diese in dieser einen Hinsicht nachweisbar interpolirt, so wird es ihr doch wohl auch an weiteren Veränderungen des ihr zu Grunde liegenden Originales nicht gefehlt haben. Aber auch eine Reihe von inneren Gründen dürfte, und zwar ungleich gewichtiger noch, für die gleiche Anname sprechen. Es wurde bereits erwähnt, wie auffallend es sei, dass der mächtige Torfi Valbrandsson zwar am Eingange unserer Sage als ein naher Angehöriger Túngu-Odds eingeführt, später aber in ihr so gut wie gar nicht mehr erwähnt wird; eine ältere Redaction der Sage wird wohl dem Manne eine ungleich bedeutsamere Rolle zugetheilt, oder noch wahrscheinlicher seiner gar keine Erwähnung gethan haben. Ebenso ist schon bemerkt worden, dass die Hænsaþóris s. zwar ihren Blundketil als einen Sohn des Geirr hinn auðgi und Enkel des Ketill blundr bezeichnet, und dabei auch der Ortsnamen Geirshlíð und Blundsvatn gedenkt, aber dabei weder über diese seine Vorfahren die sonst üblichen Mittheilungen macht, noch von irgend welchen Geschwistern desselben weiss, noch endlich irgendwie

motivirt, wie derselbe aus dem Flókadalr, in dem sein Vater und Grossvater gewohnt hatten, in den Örnólfsdal herüber gekommen sei. Es begreift sich, dass ein späterer Ueberarbeiter der Sage, der in der Landnáma Styrmir's die geschichtswidrige Verschmelzung der beiden Blundketile bereits vollzogen vorfand, aus ihr die betreffenden Notizen in deren Text einschalten konnte, indem er einfach wegliess, was er mit diesem unvereinbar oder auch nur für seinen Geschmack zu weitlaüfig fand; hätte aber der erste Verfasser der Sage bereits der gleichen Verwechslung sich schuldig gemacht, so hätte er unmöglich die Geschwister seines Helden übersehen oder über dessen Domicilwechsel schweigen können. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte dieser seine Erzählung einfach mit Blundketil selbst begonnen, weil er von dessen verwandtschaftlichen Verhältnissen Nichts zu sagen wusste; höchstens mochte er noch über die frühere Besitzname des Thales durch Örnólf ein paar Worte gesagt haben, den er indessen in keinem Falle, wie Ari diess gethan zu haben scheint, zu Blundketils Vater gemacht haben kann, da er ihn im weiteren Verlaufe seiner Erzählung in ganz anderer Weise verwendet. Auffälliger noch sind aber ein paar weitere Unebenheiten in unserer Sage, die etwas einlässlichere Erörterung beanspruchen.

Gewicht möchte ich vor Allem auf die Unklarheit legen, mit welcher die Verhandlungen zwischen þorvald Túngu-Oddsson und Blundketil in cap. 8, S. 148—9, unserer Sage dargestellt sind, indem sie mir die Hand eines sehr ungeschickten Ueberarbeiters zu verrathen scheint. Nachdem þorvaldr die Frage gestellt hat, ob und wie Blundketill die Wegname des Heues dem þórir gutzumachen gedenke, antwortet dieser zunächst, dass er ihm selber überlassen wolle den Schadensersatz zu bestimmen, und stellt ihm darüber hinaus noch weitere Geschenke in Aussicht; hiemit aber ist þórir nicht zufrieden, und treibt den þorvald zu schärferem Vorgehen an. Da heisst es nun: „þá mælti þorvaldr: hvat viltu þá gjöra fyrir lögmálsstaðinn? Blundketill mælti: eigi annat en þú gjörir ok einn skapir slíkt er þú vilt. þá svarar þorvaldr: svo lízt mèr sem eingi sè annarr á gjörr en at stefna. Hann stefnir þá Blundkatli um rán“, u. s. w. So wie sie stehen, geben diese Worte keinen genügenden Sinn; man merkt denselben an, dass der, der sie schrieb, selber den Sinn seiner Vorlage nicht recht verstand, und zwar

ist es der seltene Ausdruck lögmálsstaðr, an welchem er strauchelte. Die Bedeutung dieses Ausdruckes lässt sich mit Sicherheit feststellen, obwohl derselbe meines Wissens nur noch an einer einzigen weiteren Stelle vorkommt, nämlich in der Staðarhólsbók, Kaupab., cap. 6, S. 402, wo gesagt wird: „Ef maðr kveðr fjár at eindaga, ok stefnir um, ok hittaz þeir á förnum vegi ok sá er gjalda skal, ok er rètt at hann taki þar við, ok versk gjaldandinn lögmálsstöðum, ef hann býðr þar". Die bisherigen Erklärungen des Wortes gehen weit auseinander. Munch übersetzt in unserer Sage: „hvad vil du da gjöre for Lovovertrædelsen?" (S. 14). Þórðr Sveinbjörnsson sagt in seiner Uebersetzung der Grágás: „a judiciali contentione liberatur"; in seinem Glossare dagegen, wo er unrichtig die Form lögmálastaðr statt lögmálsstaðr ansetzt, schwankt er zwischen der Deutung: „locus ubi contentiones forenses aguntur", und „locus, ubi debitum solveretur ex pacto partium", sowie zwischen der Uebersetzung: „a contentione in foro liberatur", und „in locum ad solvendum constitutum venire non tenetur", welche letztere er eher vorzuziehen scheint. Fritzner endlich giebt lögmálsstaðr unter Berufung auf unsere beiden Stellen durch „Sagsögning" wider, jeder weiteren Erklärung sich enthaltend; die übrigen Wörterbücher aber nemen von dem Ausdrucke überhaupt keine Notiz. Ich wähle als Ausgangspunkt für meinen Versuch denselben zu erklären die oben angeführte Stelle der Grágás. Der Sinn der in ihr gegebenen Bestimmung ist durch den Zusammenhang, in welchem sie steht, im Allgemeinen klar. Eine Schuld liegt vor, die den Charakter des eindagat fè trägt, d. h. bei welcher Ort und Zeit der Zahlung rechtsförmlich festgestellt ist, und der Glaübiger hat sich rechtzeitig an dem bestimmten Orte eingefunden, um die Zahlung in Empfang zu nemen, aber den Schuldner nicht angetroffen; er hat daraufhin, der gesetzlichen Vorschrift entsprechend[1]), zunächst in rechtsförmlicher Weise die Zahlung begehrt, beziehungsweise seine Bereitwilligkeit dieselbe zu empfangen, sowie die Abwesenheit des Schuldners constatirt, sodann aber gegen diesen die Ladung zum Erscheinen vor Gericht ergehen lassen. Indem er nun im Begriffe ist von dem Zahlorte weg und

1) Vgl Kaupab., cap. 2, S. 391, und in etwas anderer Fassung Festa Þ., cap. 59, S. 384; die erstere Stelle auch Kgsbk, § 221, S. 140—141.

heim zu reiten, begegnet ihm der Schuldner, welcher seinerseits, freilich etwas verspätet, nach diesem sich begeben will, und soll nun für diesen Fall die Regel gelten, dass der Schuldner auch nachträglich noch an dem Orte, an welchem seine Begegnung mit dem Glaübiger stattfand, solle zahlen dürfen, und dass das hier von ihm gemachte Zahlungsanerbieten ihn von allen weiteren Ansprüchen des letzteren befreien solle. Fragt sich also nur, welche weiteren Ansprüche des Glaübigers unter den lögmálsstaðir zu verstehen seien? Nun wissen wir, dass beim eindagat fè die Klage, wenn es der Schuldner zu dieser kommen liess, nicht nur auf die Schuldsumme selbst (innstæða), sondern auch noch auf eine Zubusse (álög) gieng, welche regelmässig 4½ Mark betrug, und sich aus der gewöhnlichen Busse von 3. Mark (útlegð), aus 6. Unzen für die Brechung des bei Eingehung des Schuldverhältnisses gegebenen Handschlages (handsalsslit), endlich aus 6. weiteren Unzen für die Mühe des Eintreibens der Schuld (harðafáng) zusammensetzte[1]), während in Folge der Nichteinhaltung gewisser Förmlichkeiten beim Vertragsabschlusse der als handsalsslit, oder umgekehrt der als harðafáng bezeichnete Betrag wegfallen konnte[2]). Auch sonst kommt die Bezeichnung álög noch öfters für Zahlungen vor, die strafweise zu einer primären Zahlung hinzutraten, und es ist demnach zu eng, wenn Þórðr Sveinbjörnsson in seinem Glossare den Ausdruck auf den soeben besprochenen Fall beschränken will; so im Armenrechte[3]), im Zehntrechte[4]), im Christenrechte[5]), u. dgl. m. Genau in demselben Sinne scheint mir nun aber auch der Ausdruck lögmálsstaðr zu stehen. Das gleichmässige Widerkehren des Wortes in der Grágás und in unserer Sage schliesst jede Möglichkeit aus, bei der ersten Hälfte desselben an lögmáli = rechtsgültiger Vertrag zu denken, und es ist rein willkürlich, wenn Þórðr Sveinbjörnsson, um diess zu ermöglichen, in seinem Glossare stillschweigend

1) Festa Þ., cap. 59, S. 384; Kaupab., cap. 2, S. 391, und cap. 5, S. 395; die beiden letzteren Stellen auch Kgsbk, § 221, S. 140—1, und 143.

2) Festa Þ., cap. 59, S. 384—5; Kaupab., cap. 6, S. 398, und 399—400; die letztere Stelle auch Kgsbk, § 221, S. 145—6.

3) Kgsbk, § 130, S. 13; Ómagab., cap. 8, S. 260.

4) Kgsbk, § 258, S. 211; § 259, S. 212, 13. und 14.

5) Kristinn R. hinn gamli, cap. 15, S. 76, Anm. ii.

die Form lögmálastaðr unterschiebt; von der Form lögmálsstaðr ist vielmehr auszugehen, und wird dabei die Zerlegung des Wortes in lögmáls-staðr ebensowohl zulässig sein, wie die Zerlegung in lög-málsstaðr, aber auch mit dieser genau zu demselben Ergebnisse führen. Es bedeutet aber lögmál zwar zunächst soviel wie gesetzliche Bestimmung, Rechtsvorschrift, und weiterhin soviel wie rechtsgültige Abrede und Verbindung, zumal eine Abrede bei welcher die naturalia negotii durch keine Willkür der Partheien alterirt werden[1]); aber das Wort kann auch eine Rechtssache bezeichnen, welche bei Gericht anhängig gemacht wird, wie ja auch das einfache „mál" in der Bedeutung von Streitsache oft genug vorkommt. Das vieldeutige Wort „staðr" aber bezeichnet unter Andern soviel wie Hinsicht, Richtung, Theil[2]), und an diese Bedeutung dürfte hier anzuknüpfen sein. Málsstaðr oder lögmálsstaðr würde von hier aus die Bedeutung Rechtspunkt, Processpunkt, oder Rechtstheil, Processtheil bekommen können, und diese Bedeutung wäre zunächst für die obige Stelle der Grágás vollkommen zutreffend. Da nämlich der Anspruch, welcher durch die Klage um eindagat fè verfolgt wurde, sich „í tvá staði" theilte, nämlich in die innstæða und in die álög, liess sich ja wohl für diese letzteren, welche auf Grund einer gesetzlichen Vorschrift, nicht einer vertragsweisen Verabredung zu zahlen waren, und welche nicht bei rechtzeitiger Vertragserfüllung, sondern nur dann gefordert werden konnten, wenn wegen der Nichtleistung geklagt werden musste, die Bezeichnung als Gesetztheil oder Processtheil hören, und da die álög im gegebenen Falle sich wider aus 3. Bestandtheilen, nämlich útlegð, handsalsslit und harðafáng zusammensetzten, ist auch die Pluralform, lögmálsstaðir, für diese Stelle vollkommen gerechtfertigt; der Ausdruck: „versk gjaldandinn lögmálsstöðum", d. h. der Schuldner hat

---

1) vgl. z. B. Kgsbk, § 4, S. 17: nú gera þeir eigi annann máldaga, enn maðr tekr prestlíng til kirkju sinnar at lögmáli; § 76, S. 124: þar er menn selja hross sín til gæzlu á alþíngi at lögmáli".

2) vgl. z. B. Kgsbk, § 256, S. 208: hreppsmenn þeir, er eru til teknir, skulu skipta hvers manns tíund í fjóra staði, nema minna sè enn eyristíund, enda er þá rètt at hun hverfi í einn stað; Eyrbyggja, cap. 23, S. 37: eptir þat hljópu menn í tvá staði; Flbk, II, S. 437: hurfu gæðíngar mjök í tvá staði; Njála, cap. 135, S. 213: en liðveizlu mína er skylt at ek leggja til í alla staði sem ek má, u. dgl. m.

eine rechtsgültige Vertheidigung gegen die (Forderung der) Gesetz- oder Processportionen, ist mit dieser Auslegung des Wortes ganz wohl vereinbar, während derselbe umgekehrt jede Möglichkeit ausschliesst, dasselbe sei es nun auf den Ort der vertragsmässigen Zahlung oder auf den Ort der Processführung zu beziehen. Aber auch für die angeführte Stelle unserer Sage passt dieselbe Deutung. Blundketill hat dem Hænsaþórir gewaltsam Heu weggenommen, und hierinn will dieser einen Raub (rán) sehen[1]), wie denn auch die sofort folgende Ladung auf dieses Verbrechen lautet; nach der Strenge des Gesetzes ist diese Auffassung auch vollkommen begründet, soferne der Begriff des rauðarán vollständig auf unseren Fall quadrirt[2]). Nun war der Raub mit der Acht in ihrer vollen Strenge bedroht, wobei das Vermögen des Æchters eingezogen wurde; aus demselben wurde sicherlich beim Raub ebensogut dem Damnificaten zunächst Schadensersatz geleistet wie beim Diebstahle[3]) oder der widerrechtlichen Beschädigung (spellvirki)[4]), und ausserdem fiel demselben die Hälfte dessen zu, was nach völlig durchgeführter Liquidation dieses Vermögens etwa noch von demselben übrig blieb. Wenn demnach Blundketill auf þorvalds Frage, wie er zu Hænsaþórirs Ansprüchen sich zu verhalten gedenke, zunächst nur sich bereit erklärt, Schadensersatz nach eigener Schätzung der Klagsparthei zu leisten, so mochte Jener immerhin weiter fragen, was er denn für den Gesetzestheil zu thun gedenke; hier wie dort würde dann durch lögmálsstaðr die criminelle Seite der Streitsache gegenüber der civilen bezeichnet, also das was sich auf den Bruch der Rechtsordnung bezieht, im Gegensatze zu dem auf die blose Widerherstellung des gekränkten subjectiven Rechts Bezüglichen, d. h. eben der Rechtspunkt in abstracto. Ich darf mich zur Bestätigung meiner Auslegung auf eine Parallelstelle berufen, die in einem ganz änlichen Falle einen ganz änlichen Ausdruck gebraucht[5]). Eine der verlässigeren Sagen erzählt nämlich, wie ein gewisser Eysteinn Mánason

1) cap. 6, S. 140. und 141, dann 142; cap. 7, S. 145.
2) Kgsbk, § 228, S. 164: Ef maðr heldr eigi á, ok kveðst hann þó eiga, en hinn tekr þann grip ábrott, ok er þat rauðarán.
3) Kgsbk, § 49, S. 85, und § 62, S. 114.
4) ebenda, § 63, S. 116.
5) Vígaskútu s., cap. 1, S. 232—33.

seinem Nachbarn Mýlaugr 4. Lasten Holz wegnam, weil dieser sie ihm als einem bösen Schuldner nicht verkaufen wollte; die Sache wurde auf den Schiedspruch des trefflichen Áskell goði gestellt, und dieser „gjörði Mýlaugi við jafnmikinn, ok 12. aura silfrs fyri sakastaði". Sakastaðr, oder wie anderwärts geschrieben wird, sakarstaðr, bezeichnet allerdings an ein paar anderen Stellen den processualisch geltend zu machenden Rechtsanspruch im Allgemeinen[1]); indessen ist diess sicherlich nur eine minder genaue Gebrauchsweise des Wortes, welche überdiess auch bei dem Worte málstaðr sich nachweisen lässt[2]), und an einer der betreffenden Stellen wechselt dieser Ausdruck sogar geradezu mit sakastaðr[3]), mit welchem Worte jenes etymologisch ohnedem gleichbedeutend genommen werden muss, da sök = mál = Processsache steht. Aber wenn die bisherige Ausführung þorvalds Frage vollkommen verständlich macht, so ist doch aus der Antwort, welche unser Text den Blundketil auf dieselbe geben lässt, klar ersichtlich, dass dessen Schreiber dieselbe seinerseits ganz und gar nicht verstanden haben kann. Hätte Blundketill, so wie seine Worte in unserem Texte lauten, sich wirklich auch in Bezug auf den Strafpunkt schlechthin der alleinigen Entscheidung þorvalds unterworfen, so hätte dieser unmöglich sofort erklären können, dass ihm keine andere Wahl mehr bleibe als die Ladung vor Gericht. Eine andere Wortfassung muss hier ursprünglich vorgelegen haben, die den Gegensatz des Civil- und Criminalpunktes schärfer hervorgehoben hatte, und welche nur darum hinterher verwischt wurde, weil dem späteren Ueberarbeiter die alte Rechtsterminologie nicht mehr geläufig war. — Uebrigens regt gerade die auf den Heuraub bezügliche Erzählung unserer Sage noch eine weitere Erwägung an. Die Jónsbók enthält nämlich eine Bestimmung, welche für Nothfälle eine zwangsweise Expropriation in Bezug auf Heuvorräthe geradezu anordnet[4]). Einer Vor-

1) Finnboga s., cap. 41, S. 346: kvaðst vilja góðu við hann skipta, ok uppgefa sakastaðinn þann, sem til heyrir: Njála, cap. 107, S. 166: ok var þá lagit mál í gerð, ok fèllu hálfar bætr niðr fyrir sakastaði þá er hann þótti á eiga.

2) vgl. z. B. Hrólfs s. kraka, cap. 38, S. 76—7: mikill málstaðr er þetta, sem þú vekr upp, því þar egum vèr eptir föðurhefndum at leita, er Aðils konúngr enn ágjarni ok prettvísi er.

3) Njála, ang. O., Versio latina, S. 370, Anm. k: fyrir sakir málstaða þeirra.

4) Landsleigub., cap. 12.

schrift des norwegischen Landrechtes nachgebildet, welche sich ihrerseits freilich nicht auf Heu, sondern auf Saatkorn bezieht[1]), ist dieselbe dem älteren isländischen Rechte durchaus fremd, und wir wissen, dass gerade diese, erst in unserem Jahrhunderte[2]) aufgehobene Vorschrift zu der langen Reihe derjenigen zählte, gegen welche sich am Alldinge des Jahres 1281. sowohl der Klerus als die Bauerschaft der Insel sehr entschieden erklärte[3]). Es ist nicht nur rein undenkbar, dass der Heuraub Blundketils von unserer Sage in so harmloser Weise, wie diess geschehen ist, behandelt worden wäre, wenn dieselbe erst zu einer Zeit aufgezeichnet worden wäre, da jene heftigen Verhandlungen noch im Gange, oder doch noch in frischer Erinnerung waren, sondern auch kaum wahrscheinlich dass ein Ueberarbeiter derselben, der unter solchen Eindrücken geschrieben hätte, in keinem Worte eine Spur der Stimmung seiner Zeit hinterlassen haben sollte. Die Ueberarbeitung unserer Quelle, die ich annemen zu sollen glaube, wird hiernach entweder noch vor das Jahr 1280, oder aber erst in das 14. Jahrhundert zu setzen sein.

Ungemein auffällig ist sodann in unserer Sage die Art, wie Hersteinn sich seine Helfer zur Verfolgung der Blutklage wirbt. Hersteinn handelt dabei nach dem Rathe seines alten Pflegevaters þorbjörn stígandi, von welchem es (cap. 9, S. 152) hiess, „at þorbjörn væri eigi allr jafnan þar sem hann var sènn", und welcher sich wirklich im weiteren Verlaufe der Sache ungemein verschlagen erweist; wie soll sich nun aber dazu reimen, dass der alte Mann trotz des entschiedensten Abrathens Hersteins dennoch ungeschickt genug ist, zunächst den Túngu-Odd, Blundketils erklärten Feind, um Hülfe anzugehen? Allerdings kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Zwischenfall mit diesem letzteren unserer Sage von Anfang an zugehörte. Die hinterlistige Art, wie dieser Haüptling die altheidnische Form der Besitzergreifung von Land mittelst einer Feuerweihe misbraucht, um den nidergebrannten Hof im Örnólfsdale sich selber anzueignen, liegt so völlig im Geiste der älteren Zeit, dass sie nimmermehr auf eine spätere Zuthat zurückgeführt werden kann, und

1) Landsleigub., cap. 14.
2) Durch Plakat vom 19. September 1806; vgl. Lagasafn, VII, S. 88—9
3) Árna bps s, cap. 28, S. 718—19.

überdiess spielt der Anspruch, welchen Túngu-Oddr auf das Land im Örnólfsdale erhebt, und welcher sich doch nur auf eben jene Besitzergreifung gründen kann, im weiteren Verlaufe der Erzählung seine wichtige Rolle, indem nur er jenen Conflict mit Gunnar Hlífarson veranlasst, welcher dann wider zu der Heirath von Túngu-Odds Sohn þóroddr mit der Jófríðr Gunnarsdóttir führt, einer Heirath, deren die verschiedensten Quellen ganz übereinstimmend gedenken, und zwar regelmässig mit dem auch unserer Sage bekannten Beisatze, dass diese Jófríðr in zweiter Ehe mit þorsteinn Egilsson zu Borg verheirathet gewesen sei[1]). Aber damit ist doch noch ganz und gar nicht gesagt, dass im Originale unserer Sage dieser Zwischenfall auch bereits völlig in der nämlichen Weise erzählt gewesen sei, wie in unserer Recension derselben; es liegt vielmehr die Vermuthung nahe, dass in dieser letzteren eine Verwechslung der ursprünglichen Rollen stattgefunden, und durch diese erst die oben als anstössig bezeichneten Punkte in unsere Sage Eingang erlangt haben mögen. Nemen wir an, dass der junge Hersteinn, sei es nun im naiven Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache, oder vielleicht besser noch auf irgend ein bei einer nicht mehr zu ermittelnden Gelegenheit von Túngu-Odd ihm gegebenes Versprechen trotz des Abrathens seines welterfahrenen Pflegevaters sich an jenen Haüptling gewandt habe, so gewinnt die ganze Erzählung sofort insoweit ihre ganz naturgemässe Rundung, während sich zugleich recht wohl begreift, wie ein ungeschickter Ueberarbeiter möglicherweise nur durch das Bestreben, die einleitenden Parthieen der Sage zu kürzen, sich zu jenem Rollentausche bestimmen lassen konnte. — Ganz vortrefflich, und unzweifelhaft ächt, ist die Ueberlistung des þorkell trefill zu Svignaskarð erzählt. Die erste Einführung des Mannes in cap. 1, S. 124, ist allerdings einigermassen verdächtig, da sie sich genau mit Landnáma, II, cap. 4, S. 72. berührt, und überdiess nicht der entfernteste Grund abzusehen ist, warum neben Helgi, welcher später noch einmal als thatkräftiger Helfer þorkels ge-

1) vgl die Eigla, cap. 83, S. 209; Gunnlaugs s. ormstúngu, cap. 1, S. 191—2; Laxdæla, cap. 7, S. 16; Landnáma, I, cap. 20, S. 61, II, cap. 19, S. 116, und IV, cap. 12, S. 272; Bárðar s. snæfellsáss, cap. 10, S 22; endlich die Bischofs-Genealogien, in den Íslendínga sögur, I, S. 360.

nannt wird (cap. 13, S. 168—9), auch noch ein weiterer Bruder dieses Haüptlinges Namens Gunnvaldr, und zwar dieser sammt seinem Sohne und seiner Schwiegertochter erwähnt werden sollte, während doch von allen diesen Leuten im weiteren Verlaufe der Erzählung mit keinem Worte mehr die Rede ist. Man möchte vermuthen, dass von unserer Sage hier die Landnáma benützt, und zwar aus Ungeschick in überreichem Masse benützt worden sei; aber diese Benützung kann recht wohl dem Ueberarbeiter der ersteren zugeschrieben werden, und in der That deutet die Art, wie Helgi zu Hvammr hinterher in derselben erwähnt wird, ganz und gar nicht darauf hin, dass bereits im Eingange der Sage seiner Erwähnung geschehen sei. Dagegen ist die Bemerkung über þorkels Charakter: „þorkell trefill var vitr maðr ok vel vinsæll, stórauðigr at fè", der Landnáma fremd, und sie wird demnach in unserer Sage wurzelhaft sein, wie sie denn auch vorausgesetzt wird, um das spätere Verhalten des Mannes zu motiviren. Auch die Laxdæla, cap. 10, S. 24, erwähnt des Mannes, und sagt von ihm, mit dem obigen Urtheile ganz übereinstimmend: „hann var höfðíngi mikill, ok vitríngr". Dieselbe Laxdæla, cap. 18, S. 58—60, erzählt aber von þorkel auch noch einen ungemein listigen, aber freilich keineswegs besonders ehrenhaften Streich, durch welchen er sich eine reiche Erbschaft zuzuwenden wusste, und die Landnáma, II, cap. 23, S. 131—2, scheint dieselbe Erbschaftssache im Sinne zu haben, nur dass sie die verwandtschaftlichen Verhältnisse, welche deren thatsächliche Grundlage bildeten, ganz anders und ziemlich verwirrt angiebt; an einer weiteren Stelle, II, cap. 30, S. 154, erzählt ferner diese letztere Quelle noch einen anderen Beweis der seltensten Verschlagenheit von demselben Manne, mittelst dessen er den weisen Gestr Oddleifsson zu überlisten wusste. Derartige Erzählungen muss man wohl im Auge behalten, wenn man die Pointe in der Darstellung unserer Sage richtig würdigen will; sie liegt offenbar gerade darinn, dass sie den durchtriebenen Fuchs durch einen noch geriebeneren übers Ohr gehauen zeigt. — So lebendig und naturgetreu aber diese erste Erzählung ist, so unwahrscheinlich lautet der weitere Bericht unserer Sage über die Art, wie zuerst Gunnarr Hlífarson, und dann wider þórðr gellir angeführt werden. Schon das dreimalige Spielen eines Betruges ist verdächtig; mehr noch, dass der dem þórð gespielte

genau derselbe ist, durch welchen unmittelbar zuvor erst Gunnarr überlistet worden war. Beidemale soll die Verlobung Hersteins mit der þuríð, der Tochter Gunnars und Nichte þórðs, als Mittel dienen, diese ihre Angehörigen an Hersteins Sache zu binden, und beidemale wird die Verlobung dadurch erreicht, dass bei der Werbung Blundketils Tod verschwiegen wird. Aber ist es denkbar, dass der geradsinnige Gunnarr, eben erst selbst getaüscht, sofort sich zum eifrigen Gehülfen der gleichen, an seinem Schwager zu begehenden Taüschung hergegeben haben werde, und dass er sich dabei nicht etwa blos eines hinterlistigen Verschweigens, sondern sogar einer derben, handgreiflichen Lüge schuldig gemacht habe[1])? Ist es ferner denkbar, dass þuríðr zu zwei verschiedenen Malen dem Herstein verlobt wurde, erst durch ihren Vater, und dann, als ob noch keine Verlobung vor sich gegangen wäre, nochmals durch ihren Oheim (cap. 10, S. 160, und cap. 11, S. 163), während doch nach unzweifelhaften Rechtsgrundsätzen bei Lebzeiten des Vaters Niemand anders als er selber seine jungfraüliche Tochter zu verloben berechtigt war[2])? Die Hand eines Ueberarbeiters, und zwar eines recht einfältigen Ueberarbeiters, ist hier nicht zu verkennen; seine ganze Zuthat kann aber auch aus der Erzählung ausgeschieden werden, ohne dass deren innerer Zusammenhang dadurch im Geringsten erschüttert würde. Allerdings wissen wir nicht nur aus unserer Sage (cap. 10, S. 156—7), sondern auch aus einer Reihe anderer Quellen, dass Helga, die Frau Gunnars und Mutter der þuríð, eine Schwester des þórðr gellir war[3]), und wir wissen überdiess aus der Íslendíngabók, dass gerade dieser Umstand es war, welcher den letzteren bestimmte, um die Streitsache Hersteins als des Mannes seiner Nichte sich anzunemen; aber Nichts steht der Anname entgegen, dass Hersteins Heirath schon längst vor dem Mordbrande erfolgt sein möge, vielmehr zeigen sich Ari's Worte einer

---

1) cap. 11, S. 161—2: faðir hans hefir þat mælt, at hann mundi af hendi láta búit, en Hersteinn tæki við.

2) Kgsbk. § 144, S. 29: Sonr 16. vetra gamall eða ellri er fastnandi móður sinnar, frjálsborinn ok arfgengr ok svá hygginn, at hann kunni fyrir erfð at ráða. En ef eigi er sonr þá er dóttir sú er gipt er, ok á þá bóndi hennar at fastna mágkonu sína. En þá er faði fastnandi dóttur sinnar; Festa þ., cap. 1, S. 305; Anhang IV, § 48.

3) Laxdæla, cap. 7, S. 16; Landnáma, II, cap. 19, S. 116; Bischofsgenealogieen, S. 36

solchen Vermuthung sogar günstig. Nemen wir nun an, dass die Sache in unserer Sage ursprünglich ebenso dargestellt gewesen sei, so ist sofort Alles in der schönsten Ordnung. Nachdem Hersteins allzu vertrauensvoller Appell an Túngu-Odd sich erfolglos erwiesen hat, wendet sich dieser, nunmehr des alten þorbjörns Rathe folgend, zunächst an þorkel trefil, den es ihm glücklich gelingt zu überlisten; dann reitet er mit diesem zu seinem eigenen Schwiegervater Gunnar, der sich sofort natürlich zu seiner Unterstützung bereit erklärt, worauf dann von allen drei Männern zusammen noch þórðr gellir angegangen wird, welcher denn auch seinerseits seine Hülfe zusagt, theils um der Verschwägerung willen, und theils aus dankbarer Erinnerung an Dienste, welche Blundketill ihm in früheren Zeiten erwiesen hatte. Der Ueberarbeiter erst, welchem diese schlichte Motivirung zu wenig romantisch erscheinen mochte, glaubte jener ersten List noch eine zweite und dritte folgen lassen zu müssen, und kam bei der Armseligkeit seiner Erfindungsgabe von hier aus zu jener abgeschmackten Erzählung, wie wir sie in dem uns vorliegenden Texte der Hænsaþóris s. lesen.

Vollständig verwirrt ist ferner, was unsere Sage über die Vorbereitungen sagt, welche für die Processführung getroffen wurden. Die Ladung vor das þíngnessþing wird (cap. 12, S. 167—8) zu Norðrtúnga an den Goden Arngrím gerichtet, was ganz in der Ordnung ist, da dieser hier wohnte, aber auch an Hænsaþórir, welcher doch zu Helgavatn gesessen war, und somit auch nur auf diesem letzteren Hofe vorgeladen werden konnte; da beide Höfe sehr nahe bei einander liegen, mag freilich sein, dass der Nichterwähnung des geringeren nur eine Ungenauigkeit des Ausdruckes zu Grunde liege, aber doch hätte sich auch einer solchen der Verfasser der Sage wohl kaum schuldig gemacht. Schlimmer noch ist, wenn sofort erzählt wird, wie Hersteinn sich von seinen Genossen trennt um sich nach dem Orte zu begeben, an welchem seiner Behauptung nach þorvaldr Túngu-Oddsson sein letztes Nachtlager (hinn síðasta náttstað) gehabt habe, weil dieser damals sich von seinem regelmässigen Aufenthaltsorte entfernt gehabt habe (þvíat hann var þá farinn af vist sinni). Da ist nun zunächst schon höchst auffällig, dass uns weder gesagt wird, wo denn jenes letzte Nachtlager gehalten worden sei, noch auch was Hersteinn denn an dem betreffenden Ort gethan

habe; weit auffälliger ist aber noch die juristische Verkehrtheit der Erzählung, wenn wir dieselbe in der einzigen dem Zusammenhange nach zulässigen Weise ergänzen. Augenscheinlich kann Hersteins Expedition nur den Zweck verfolgen, die Ladung gegen þorvald zu erlassen, wie solche unmittelbar zuvor gegen Arngrím und þórir erlassen worden war, und die Berücksichtigung seiner letzten Nachtherberge kann, zumal im Zusammenhalte mit der ausdrücklich hervorgehobenen Entfernung desselben von seinem früheren Aufenthaltsorte, doch nur dahin verstanden werden, dass eben an diesem Orte die Ladung erlassen werden wollte; aber gerade damit werden wir auf ein entschiedenes juristisches Misverständniss als Quelle der betreffenden Angaben geführt. þorvaldr war im Jahre zuvor, ehe der Mordbrand begangen worden war, erst aus der Fremde heimgekehrt; im Nordlande war er gelandet, und dort hatte er sich den Winter über aufgehalten. Im folgenden Frühjahre war er sodann südwärts geritten um seinen Vater zu besuchen, und bei dieser Gelegenheit hatte er zu Norðrtúnga bei Arngrím Herberge genommen (cap. 7, S. 143). Wenige Tage später war der Mordbrand begangen worden, und bis dahin war þorvaldr zu Norðrtúnga geblieben: Weiteres aber erfahren wir nicht über ihn. Wollte hiernach Herstein ihn laden, so konnte er ihn entweder als auf dem Hofe seines Vaters domicilirend behandeln, oder auch, da ein 16jähriger junger Mann bereits als berechtigt galt sich sein eigenes Domicil zu wählen[1], ihm mit der gesetzlich vorgesehenen Frage um seinen Wohnort zu Leibe rücken[2], oder er konnte sich endlich, wenn sich hiezu keine Gelegenheit bot, an dessen letztes ihm bekannt gewordenes Domicil halten, also an den Ort, an welchem þorvaldr sich den Winter über aufgehalten hatte[3], und an welchem er somit, von der Reise heimkommend, jedenfalls sein legales Domicil genommen haben musste[4]; keinenfalls aber konnte dabei des jungen Mannes letzte Nachtherberge in Frage kommen. Allerdings lassen unsere Rechtsquellen gegen Leute, welche ein festes Domicil überhaupt

1) Kgsbk., § 78, S. 129. Kaupab., cap. 55, S. 465.

2) Kgsbk., § 22, S. 40—45.

3) Kgsbk., § 78, S. 131, und § 80, S. 135. Kaupab., cap. 55, S. 469—70, und cap. 59, S. 472.

4) Kgsbk., § 79, S. 131. Kaupab., cap. 56, S. 470.

nicht besitzen, die Ladung an demjenigen Orte richten, an welchem dieselben ihre letzte bekannte Nachtherberge hatten[1]); aber es handelt sich dabei nur um vagabundirende Bettler, oder höchstens noch um Taglöhner, die von Hof zu Hof ziehen, ohne auch nur auf einem einzigen 3. Tage hinter einander in Arbeit zu stehen, während doch der Sohn eines der mächtigsten Haüptlinge des Landes unmöglich der einen oder der anderen Kategorie beigezählt werden konnte. Wollte aber etwa Hersteinn seinen Gegner gerade dadurch beschimpfen, dass er ihn als einen heimatlosen Vagabunden behandelte, so musste denn doch dieser Umstand von dem Schreiber der Sage sicherlich besonders angedeutet und hervorgehoben werden. — Endlich ist auch der andere Umstand noch auffällig, dass bei dem zu Hvammr gehaltenen Hochzeitsmahle Hersteinn feierlich die Verfolgung Arngríms und Gunnarr die Verfolgung þorvalds gelobt (cap. 12, S. 166), während dann hinterher doch Hersteinn und nicht Gunnarr den letzteren ladet. Allerdings war an und für sich lediglich Hersteinn zur Blutklage um seinen Vater berufen, und zwar ganz gleichmässig den sämmtlichen Mordbrennern gegenüber; insoweit also ist es ganz in der Ordnung, wenn er und kein Anderer auch gegen þorvald seine Ladung ergehen lässt. Aber was will dann jenes Gelübde Gunnars heissen? Nur auf Grund einer von Herstein ihm rechtsförmlich ertheilten Vollmacht konnte dieser ja überhaupt gegen þorvald auftreten, und von der Ertheilung einer solchen ist nirgends eine Spur zu finden; wäre aber etwa eine solche dennoch als ertheilt anzunemen, so hätte wider Gunnarr, nicht Herstein die Ladung þorvalds vornemen müssen, da das isländische Recht niemals den Vollmachtgeber neben dem Bevollmächtigten an der Sachführung sich betheiligen lässt. Ferner. Sowohl Hersteinn als Gunnarr gelobt, den gewählten Gegner zur Verur-

1) Kgsbk, § 80, S. 133: Ef maðr ferr með dagakaup, ok er rètt at stefna honum þar er hann er hálfan mánað um annir eða lengr. Enn ef hann er hvergi hálfan mánað í einum stað um annir, ok er rètt at stefna honum þar er hann var 3. nætr eða lengr um annir; ef hann var hvergi svá, ok er rètt at stefna þar er hann vissi náttstað hans síðarst; ebenda, § 82, S. 140: Ef maðr göriz húsgángsmaðr heill ok svá hraustr at hann mætti fá sèr 2. missera vist, ef hann vildi vinna sem hann mætti, ok varðar þat skóggáng, ok er rètt at stefna þar, er hann vissi náttstað hans síðarst. Vgl. Kaupab., cap. 59, S. 472, und cap. 65, S. 482.

theilung zu bringen, ehe noch das nächste Allding vorüber sei; wie will sich nun dazu reimen, dass dieselben die Sache dann doch an das þíngnessþíng bringen, sodass sich in keiner Weise voraussehen liess, dass dieselbe überhaupt noch an das Allding kommen werde? Und wie sollen wir es verstehen, wenn die Leute bei eben jenem Hochzeitsmahle dem þórð gellir nahe legen, dass er ein änliches Gelübde dem Túngu-Odd gegenüber ablegen werde, während dieser doch bei dem Mordbrande gar nicht betheiligt gewesen war, und somit einer Klage wegen desselben in keiner Weise ausgesetzt sein konnte, wie denn auch wirklich hinterher gegen ihn keine Ladung dieserhalb ergieng? Man sieht, die ganze Erzählung von den Gelübden ist lediglich ein späterer, recht unbeholfener Zusatz des Ueberarbeiters, welcher unsere Sage durch eine nach dem Muster so mancher anderer Sagen erfundene Episode weiter aufputzen zu sollen glaubte; in dem ursprünglichen Texte derselben kann diese Geschichte wenigstens so wie sie uns vorliegt nun und nimmermehr gestanden haben.

Widerum ist der Bericht durchaus verkehrt, welchen unsere Sage über das Ende Hænsaþóris giebt. Sie erzählt (cap. 13, S. 168), wie dieser noch vor dem Zusammenstosse am þíngnessþínge mit 11. Genossen spurlos verschwunden sei, sowie ihm die Männer bekannt geworden waren, welche ihre Unterstützung der Klagsparthei zugesagt hatten, und sie erzählt auch (cap. 13, S. 170—71), wie unmittelbar nach jenem Zusammenstosse Gunnarr mit Herstein seinen Hof tauscht, sodass er selber nach dem Örnólfsdale zieht, während jener nach Gunnarsstaðir zu wohnen kommt. Als dann die Zeit kommt, da man zum Alldinge reiten soll, lässt sie (cap. 14, S. 171) den Herstein krank zu Gunnarsstaðir zurückbleiben, bald darauf aber wider gesund werden, und während seine Genossen auf der Dingfahrt sind, nach dem Örnólfsdale abgehen. Hier lässt ihn Hænsaþórir in einen Hinterhalt locken, den er ihm selbzwölft gelegt hat; er aber merkt den Verrath des an ihn abgesandten Bauern, besiegt und erschlägt glücklich den þórir, und reitet dann zum Dinge nach, wo er eben noch recht kommt um der Niderlage der übrigen Gegner beizuwohnen (cap. 15, S. 174—77). Die vollständigste Verwirrung ist hier unverkennbar. Offenbar kann þórir's Verschwinden unmöglich dahin gedeutet werden, dass er lediglich sich selber vor den

mächtigen Bundesgenossen seines Gegners in Sicherheit bringen wollte; wäre es ihm nur hierum zu thun gewesen, so wäre er sicherlich ohne Genossen geflohen und nach einem von dem Wohnorte Jener weiter abgelegenen Verstecke, und hätte auch hinterher nicht ohne alle Noth mit Herstein wider angebunden. Seine heimliche Entfernung muss somit auf die Absicht zurückgeführt werden, den Gegnern durch einen unvorhergesehenen Ueberfall zu schaden, wie er diess denn auch wirklich seinerzeit listig genug versucht; aber mit dieser Auffassung des Herganges harmonirt dann wider weder der Hoftausch unter Herstein und Gunnar, noch auch des ersteren, sei es nun wirkliche oder vorgebliche, Krankheit. Von jenem Tausche musste þórir denn doch Kenntniss haben; wie konnte er dann aber Herstein gegenüber auf einen Ueberfall speculiren, da er denselben doch wenn krank zu Gunnarsstaðir, und wenn gesund am Alldinge vermuthen musste? Nun muss dieser Hoftausch offenbar bereits der Sage in ihrer ursprünglichsten Gestalt angehört haben, da derselbe für den weiteren Verlauf der Erzählung eine durchaus wesentliche Voraussetzung bildet. Nur durch ihn sind die Verwicklungen motivirt, welche sich später zwischen Gunnar und Túngu-Odd begeben, und welche dann durch þórodds Heirath mit des ersteren Tochter beendigt werden; was hätte überdiess einen Ueberarbeiter der Sage zu dessen Einschaltung bewegen sollen, da derselbe ja mit der gesammten Fassung der Erzählung ganz und gar nicht im Einklange steht? Die letztere Erwägung schliesst auch die Möglichkeit aus, dass der Wechsel der Wohnstätten im Originale unserer Sage etwa erst an einer späteren Stelle erzählt worden wäre, nachdem Herstein bereits den þórir getödtet gehabt hätte, und es scheint demnach nur die Anname übrig zu bleiben, dass es ursprünglich Gunnarr gewesen sein werde, welcher jene Krankheit vorschützte um dem þórir auf den Leib zu rücken, von dessen Aufenthalt in seiner Nähe er Wind erhalten haben mochte, und dass erst der Ueberarbeiter der Sage þórir's Tödtung von ihm auf Herstein übertragen habe. In der That stand dem Gunnar als dem vor Allen streitbaren Manne der kecke Streich ganz besonders wohl an, während es sich andererseits auch wider recht wohl begreift, dass ein Ueberarbeiter, welchem es weniger um die geschichtliche Wahrheit als um einen möglichst romantischen Aufputz seiner Sage zu thun war, an der

höchst unbedeutenden Rolle Anstoss nemen konnte, welche Hersteinn in der ganzen Erzählung spielte, deren Hauptheld er doch als der zunächst zur Blutrache Berufene hätte sein sollen, und dass er diesem vermeintlichen Uebelstande dadurch abzuhelfen suchen mochte, dass er einen Theil dessen auf ihn übertrug, was ursprünglich von Gunnar erzählt worden war. Es ist bereits früher bemerkt worden, dass unsere Sage gerade in Bezug auf þórir's Ende wider von der Íslendíngabók abweicht, indem sie diesen bereits vor der Verhängung der Acht über seine Genossen erschlagen lässt, während diese letztere berichtet, dass er zugleich mit den übrigen Mordbrennern am Alldinge geächtet und erst hinterher dann getödtet worden sei; möglich, dass dieser Widerspruch in unserer Sage nicht wurzelhaft, sondern erst durch den Ueberarbeiter in dieselbe hereingebracht worden ist, wiewohl ich diess bestimmt zu behaupten nicht wagen möchte.

Noch manche andere, an sich zwar wenig beweisende, aber in ihrer Verbindung mit den obigen gewichtigern Momenten immerhin auch berücksichtigungswerthe Gründe liessen sich für Anname einer späteren Ueberarbeitung der Hænsaþóris s. geltend machen. Ich hebe beispielsweise den Namen Víðfari hervor, welchen jener vielwandernde Angehörige þórir's trägt, durch welchen dieser auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht wird, den þorvald für seine Sache zu gewinnen; in seiner sprechenden Bedeutung trägt dieser durchaus den Charakter einer späteren Erfindung. Ausserdem liesse sich auch die oben schon erwähnte Verschiedenheit der Ableitung des Namens Helgavatn in unserer Sage und in der Landnáma mit der Ueberarbeitung der ersteren in Zusammenhang bringen. Da nämlich unsere Sage, cap. 1, S. 122, den Helgi Högnason wie die Landnáma zu Arngríms Vater macht, ohne ihn doch wie diese bereits zu Helgavatn wohnen zu lassen, eröffnet sich neben der bereits erwähnten ersten Möglichkeit, dass der Text unserer Landnáma aus den Angaben Ari's und denen unserer Sage combinirt sein könnte, jetzt nachdem anderweitig dargethan worden ist, dass diese letztere mehrfach überarbeitet wurde, auch noch die Möglichkeit der anderen Anname, dass deren Ueberarbeiter erst den Namen des Sees an Helgi Arngrímsson statt an Helgi Högnason angeknüpft, und darum den Wohnort dieses letzteren, der in seinem Originale genannt gewesen war, gestrichen haben

könnte. Möglicherweise hatte ihn dazu der Umstand veranlasst, dass er þórir's Hof „at Vatni" auf Helgavatn beziehen zu müssen glaubte, während doch unter demselben ebensogut auch der andere, gleichfalls noch existirende Hof zu Hreðavatn verstanden sein mochte. Endlich möchte ich noch auf den Vergleich hinweisen, welcher in cap. 17, S. 182, unserer Sage zwischen Gunnarr Hlífarson und dem berühmten Gunnarr Hámundarson von Hlíðarendi gezogen wird. Es heisst nämlich hier von dem ersteren: „gengr heim til bæjarins, ok tók boga, því hann skaut allra manna bezt af honum, ok er þar helzt til jafnat, er var Gunnarr at Hlíðarenda", und in der That erinnert die Art, wie derselbe allein in seinem Hause überfallen wird, und mit Bogen und Pfeilen sich zu vertheidigen sich anschickt, sehr lebhaft an das, was in der Njála, cap. 78, S. 114—17, von jenem anderen Gunnar erzählt wird. Aber dabei ist zunächst schon auffallend, dass unsere Sage zur Vergleichung einen Vorgang heranzieht, welcher doch erst über zwei Jahrzehnte später sich begab als der von ihr erzählte, und dass sie dabei nicht mit einem Worte des Zeitabstandes gedenkt, welcher die beiden Namensvettern von einander trennte. Auffällig ist ferner, dass die Njála, auf deren Benützung doch jene Vergleichung hinzudeuten scheint, wenigstens in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegt, erst dem Ende des 13. Jhdts. angehört, wiewohl allerdings die Möglichkeit besteht, dass bei jener Parallele ihrem Urheber eine ältere Recension der Njáls s., oder selbst nur die mündliche Ueberlieferung über den streitbaren Helden derselben vorlag. Schliesslich aber, und dieser Punkt ist mir der bedeutsamste, darf auch nicht unbeachtet bleiben, dass änliche Vergleichungen verschiedener Männer auch in anderen Sagen mehrfach vorkommen, und geradezu auf einen bestimmten Geschmack einer bestimmten Zeit schliessen zu lassen scheinen. So heisst es eben widerum von unserem Gunnar Hlífarson in der Gunnlaugs s. ormstúngu, cap. 1, S. 191: „Gunnarr hefir bezt vígr verit ok mestr fimleika maðr á Íslandi af búandmönnum, annarr Gunnarr at Hlíðarenda, þriði Steinþórr á Eyri". Die Stelle ist zwar in der ältesten uns erhaltenen Membrane, nr. 18. in 4to der isländischen Pergamenthss. der kgl. Bibliothek zu Stockholm, enthalten, fehlt aber in den beiden anderen Handschriftenclassen, und ist somit aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere Interpolation; da dieselbe

indessen wenn auch nicht mit der ältesten, vielleicht noch dem Schlusse des 13. Jhdts. angehörigen, aber doch mit jener zweiten Hand geschrieben ist, welche jünger als jene erstere, aber doch älter als die dritte, mit cap. 2, S. 192, Anm. 11, beginnende und der Mitte des 14. Jhdts. angehörige Hand ist[1]), so muss sie jedenfalls der ersten Hälfte dieses letzteren Jhdts. angehören. Ferner berichtet die Grettla, cap. 58, S. 132: „Grettir var jafnan með Birni, ok reyndu þeir margan frækleik, ok vísar svá til í sögu Bjarnar[2]), at þeir kallaðist jafnir at íþróttum, en þat er flestra manna ætlan, at Grettir hafi sterkastr verit á landinu, síðan þeir Ormr Stórólfsson ok Þórálfr Skólmsson lögðu af aflraunir[3])". Und widerum cap. 95, S. 208: „Hefir Sturla lögmaðr svá sagt, at engi sekr maðr þykkir hánum jafnmikill fyrir sèr hafa verit, sem Grettir hinn sterki. Finnr hann til þess þrjár greinir: þá fyrst, at hánum þykkir hann vitrastr verit hafa, þvíat hann hefir verit lengst í sekt einhverr manna, ok varð aldri unninn, meðan hann var heill; þá aðra, at hann var sterkastr á landinu sinna jafnaldra, ok meir laginn til at koma af aptrgöngum ok reimleikum, enn aðrir menn; sú hin þriðja, at hans var hefnt úti í Miklagarði, sem einskis annars íslenzks manns; ok það með, hverr giptumaðr Þorsteinn drómundr varð á sínum efstum dögum, sá hinn sami, er hans hefndi". Die letztere Stelle zeigt sich deutlich als einige Zeit nach Sturla's Tod (1284) geschrieben, gleichviel übrigens, ob sie demselben mit oder ohne Recht die auf seinen Namen hin angeführten Bemerkungen in den Mund legt; aber auch von der ersteren hat Guðbrandr Vigfússon bereits bemerkt[4]), dass sie in anderen Recensionen der Sage fehlt, und aus diesem wie aus anderen Gründen eine spätere Interpolation, wahrscheinlich aus dem Anfange des 14. Jhdts. sein müsse. Allerdings heisst es auch in der Hólmverja s., cap. 40, S. 117—18. von Hörðr Grímkelsson: „Segir ok svo Styrmir prestr hinn fróði, at honum þikkir hann hafa verit í meira lagi af sekum mönnum,

---

1) Vgl. Íslendínga sögur, II, S. XXI—III, und XXXIX—XL, sowie Arwidsson, Förteckning, S. 26—27.

2) Bjarnar s. Hítdælakappa, S. 38—39: váru (Björn und Grettir) kallaðir jafnsterkir menn.

3) Die hier in Bezug genommenen Kraftproben Orms und Þórálfs werden im Orms Þ. Stórólfssonar der Flateyjarbók, I, S. 524, erzählt.

4) Ný fèlagsrit, XVIII, S. 164; vgl. S. 162.

sakir vizku ok vopnfimi, ok allrar atgjörfi; hins ok annars, at hann var svo mikils virðr útlendis, at jarlinn í Gautlandi gipti honum dóttur sína; þess hins þriðja, at eptir eingan einn mann á Íslandi hafa jafn margir menn verit í hefnd drepnir, ok urðu þeir allir ógildir". Und nicht minder sagt die Eyrbyggja, welche doch aller Wahrscheinlichkeit nach um die Mitte des 13. Jhdts., und jedenfalls noch vor der Unterwerfung Islands unter den König von Norwegen abgefasst wurde, in ihrem cap. 12, S. 14: „Steinþórr er til þess tekinn, at hinn þriði maðr hafi bezt verit vígr á Íslandi með þeim Helga Droplaugarsyni ok Vèmundi kögr", sodass man sich allenfalls versucht fühlen möchte, die Neigung zu derartigen Vergleichungen, welche ohnehin in dem alten Unterhaltungsmittel des „mannjafnaðr" bereits ihr Vorbild hatte[1]), bis über die Mitte des 13. Jhdts. hinaufzudatiren. Indessen ist doch zu bemerken, dass unsere handschriftliche Gewähr für die Eyrbyggja nicht über die Vatnshyrna und den Cod. Guelferbitanus hinausreicht, von denen die erstere um das Jahr 1400, und der letztere nur um ein halbes Jahrhundert früher geschrieben ist, und dass die Hólmverja s. unzweifelhaft nur mit zahlreichen späteren Interpolationen versehen uns vorliegt[2]); eine ganze Handschriftenclasse der letzteren hat statt der oben ausgeschriebenen Bemerkung nur den kurzen Satz: „segja menn, at eptir engan mann sekan hafi jafnmargir í hefnd verit drepnir sem Hörð", und deren obige Fassung verräth sich unzweifelhaft als eine der Grettis s. nachgebildete Parallele, bei welcher Styrmir nur genannt sein mochte um dem Sturla das Gegengewicht zu halten. Vergleichungen aber wie die in der Fagrskinna, § 25, S. 14: „þórólfr Skólms sunr var kallaðr jafnsterkr Hákoni, en engi fannsk hinn þriði þeirra maki at sterkleik", oder wie die oben aus der Bjarnar s. Hítdælakappa angeführte, oder das bekannte Urtheil des þorgils Arason über Grettir Ásmundarson, þormóðr Kolbrúnarskáld und þorgeirr Hávarðsson, welches die Grettla, cap. 51, S. 115—16. anführt, gehören überhaupt nicht hieher, da es sich hiebei um eine einfache Abwägung der Leistungsfähigkeit oder der

1) vgl. z. B. Heimskríngla, Sigurðar s. Jórsalafara, cap. 25, S. 681; Morkinskinna, S. 186; FMS., VII, cap. 26, S. 119.

2) vgl. Jón Sigurðsson, in den Islendínga sögur, II, S. IV.

Charakteranlagen gleichzeitig Lebender durch ihre Zeitgenossen handelt, nicht aber um eine litterarische Spielerei mittelst der Gegenüberstellung von Männern aus ganz verschiedenen Zeiten durch Schriftsteller, welche einer ungleich späteren Periode angehörten als sie alle.

Fasse ich nun alles Bisherige zusammen, so ergeben sich mir folgende Schlüsse auf die muthmassliche Entstehungsgeschichte der Hænsaþóris saga. Dieselbe scheint mir ursprünglich nur auf Grund mündlich umlaufender Ueberlieferungen aufgezeichnet worden zu sein, vollkommen unabhängig von jeder Beeinflussung durch die Geschichtschreibung Ari's. Für die gänzliche Unbekanntschaft des Verfassers der Sage mit dieser letzteren scheinen mir nicht nur die mancherlei Abweichungen der Quelle von der Darstellung Ari's zu sprechen, sondern weit entschiedener noch der andere Umstand, dass in derselben ursprünglich die weitaus bedeutendste Folge der Verhandlungen, welche gelegentlich des Processes gegen die Mordbrenner am Alldinge geführt wurden, die Einführung nämlich einer neuen Bezirksverfassung auf der Insel, mit keinem Worte erwähnt war; es scheint mir geradezu undenkbar, dass der Verfasser der Sage in seiner ausführlichen Darstellung der betreffenden Vorgänge dieser hochwichtigen Neuerung mit keiner Sylbe gedacht haben sollte, wenn er aus Ari's Werken von ihrem Zusammenhange mit der von ihm besprochenen Streitsache Kenntniss gehabt hätte. Dass aber unser Verfasser nur aus mündlichen Ueberlieferungen schöpfte, wie solche an Ort und Stelle umliefen, das ergiebt sich zum Theil schon aus eben dieser seiner Unbekanntschaft mit dem namhaftesten und allgemeinst bekannten Geschichtschreiber seiner Heimat, zum Theil aber folgere ich es aus der eigenthümlichen Beschaffenheit, welche seine Erzählung der auch von Ari besprochenen Vorgänge zeigt, und aus der vollkommenen Localkenntniss, welche die Sage in allen und jeden Beziehungen verräth. Es begreift sich, dass in der Zeit, da man auf Island überhaupt anfieng Sagen aufzuzeichnen, die Localsage im Borgarfjörðr sich noch lebhaft gerade mit dem berühmten Mordbrande beschäftigen mochte; es begreift sich aber auch, dass in den dritthalbhundert Jahren, welche zwischen ihm und der Abfassung unserer Sage in Mitte lagen, die Erinnerung an denselben sich bereits vielfach verzerrt und verdunkelt hatte, — dass gar manche geschichtliche Thatsachen fallen gelassen, gar manche un-

geschichtliche Züge aufgenommen, endlich auch gar manche Verwechslungen in Bezug auf Personen und Ereignisse in die Erzählung eingedrungen sein mochten, wie ja diess Alles bei Ueberlieferungen, welche geraume Zeit hindurch lediglich auf mündlichem Wege sich fortpflanzen, ganz regelmässig der Fall zu sein pflegt. Theils aus jener Unbekanntschaft des Verfassers der Sage mit Ari's Werken, theils aber auch aus der ungekünstelten und lebensfrischen Darstellungsweise desselben schliesse ich endlich, dass derselbe kein gelehrter Kleriker vom Schlage des Oddr Snorrason, Gunnlaugr Leifsson oder Styrmir Kárason, sondern entweder ein Laie oder doch ein Geistlicher von geringerer Gelehrsamkeit und grösserer Volksthümlichkeit gewesen sein müsse als jene; seinen Namen zu errathen, überlasse ich Anderen, da mir hiezu jeder Anhaltspunkt fehlt, und bemerke nur, dass an den mit Ari's Schriften wohlbekannten Snorri Sturluson nicht gedacht werden darf, obwohl dieser vom Frühjahre 1202. ab zu Borg, und vom Frühjahre 1208. ab zu Reykjaholt wohnte[1], und gerade am letzteren Orte sich viel mit Sagenschreibung befasste[2]), also hart neben jenem Hofe zu Breiðabólstaðr, welchen seinerzeit die eine der Hauptpersonen unserer Sage, nämlich Túngu-Oddr, bewohnt hatte. — Das so entstandene Original unserer Sage scheint mir sodann die Quelle gewesen zu sein, aus welcher Styrmir oder Sturla, wahrscheinlicher jedoch der erstere, ihre von Ari abweichenden Angaben über den Mordbrand, und was mit demselben zusammenhängt, geschöpft haben, welche dann von ihnen aus in unsere eigentliche Landnáma sowohl als in unsere Hauksbók übergiengen; auch die Verfasser der Annalen und der Bárðar s. dürften ihre Nachrichten, direct oder indirect, wider lediglich aus jener Bearbeitung der Landnáma bezogen haben. Ist diese meine Anname richtig, so gewährt dieselbe auch einen festen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Zeit, in welche die ursprüngliche Abfassung unserer Sage gefallen sein musste. Wurde dieselbe nämlich wirklich von Styrmir bei seiner Bearbeitung der Landnáma gebraucht, so musste sie jedenfalls vor dem Jahre 1245. bereits aufgezeichnet gewesen sein, als in welchem jener starb; da aber ande-

1) vgl. Jón Sigurðsson, im Diplomat. Island., I, S. 349.
2) Sturlúnga, V, cap. 11, S. 123.

rerseits vor dem letzten Quartale des 12. Jhdts. die Abfassung der Íslendínga sögur auf der Insel überhaupt noch nicht in Gang gekommen war, und die sehr gewandte Darstellung in unserer Sage diese doch auch nicht zu den ersten unbeholfenen Versuchen auf diesem Gebiete zu zählen erlaubt, dürfte sich der für die erste Aufzeichnung der Hænsaþóris s. in Frage kommende Zeitraum etwa auf die Jahre 1195—1245. begrenzen, keinenfalls aber über das Jahr 1284, in welchem Sturla starb, herabrücken lassen. — Weiterhin scheint mir dann aber auch unsere Sage selbst wider eine Ueberarbeitung erlitten zu haben, bei welcher die Landnáma, und zwar bereits in der Gestalt benützt wurde, welche sie in Styrmir's Hand angenommen hatte; ich schliesse diess, abgesehen von Gründen, die aus den früheren Auseinandersetzungen sich bereits ergeben, zumal auch daraus, dass der Ueberarbeiter seine Darstellung doch wohl mit den Angaben Ari's in besseren Einklang zu bringen gesucht haben würde, wenn er in der von ihm benützten Recension der Landnáma diese noch vorgefunden hätte. Bei dieser Gelegenheit erst dürfte die Verschmelzung der beiden Blundketils in dieselbe hineingekommen sein, welche sich der gelehrte Prior hatte zu Schulden kommen lassen; ebenso die störende Besprechung des Torfi Valbrandsson in cap. 1, S. 122, der Brüder des þorkell trefill in cap. 1, S. 124, u. dgl. m. Neben den aus der Landnáma geschöpften Zusätzen scheint aber gleichzeitig auch in manchen anderen Beziehungen der ursprüngliche Verlauf der Erzählung umgestaltet und interpolirt worden zu sein; ob gerade damals auch jene aus der älteren Íslendíngabók herübergenommene Episode über die Ordnung der Bezirksverfassung in diese hereingekommen sei, oder ob nicht etwa erst ein späterer Abschreiber solche in dieselbe eingeschaltet habe, lasse ich dahingestellt, da mir das bei dieser Interpolation eingeschlagene Verfahren ein noch ungleich roheres scheint als dasjenige, welches jener erstere Ueberarbeiter der Sage beobachtet hatte. Ist aber meine Vermuthung begründet, dass dieser erste Ueberarbeiter unserer Sage die Landnáma bereits in der von Styrmir herrührenden Gestalt benützt habe, so lässt sich ebendamit auch für seine Thätigkeit wenigstens annähernd eine Zeitbestimmung gewinnen. Vor der Mitte des 13. Jhdts. kann derselbe nicht gearbeitet haben, während andererseits der sprachliche Charakter seiner Darstellung sowohl

als deren rein nationale, jedem Einflusse fremdländischen Geschmackes noch durchaus unzugängliche Haltung seine Wirksamkeit kaum über die Mitte des 14. Jhdts. herabzurücken gestattet. Berücksichtigt man, dass der Ueberarbeiter, wie oben nachgewiesen wurde, der Rechtsterminologie bereits nicht mehr völlig mächtig war, wie solche der in den Jahren 1262—80, entstandenen, und in der Staðarhólsbók nidergelegten Recension der sog. Grágás noch geläüfig war[1]), und dass er auf die Anfangs so misliebigen Bestimmungen der Jónsbók über die Expropriation von Heuvorräthen trotz der ungesucht sich darbietenden Gelegenheit keinerlei Seitenblick warf, so dürfte sich alle Wahrscheinlichkeit dafür ergeben, dass seine Thätigkeit eher der zweiten als der ersten Hälfte jenes Zeitraumes, also ungefähr dem Anfange des 14. Jhdts. zuzuweisen sein möchte.

Durch die bisherigen Erörterungen über die Entstehungsgeschichte unserer Sage ist meines Erachtens auch bereits das Urtheil im Wesentlichen entschieden, welches wir über deren Glaubwürdigkeit zu fällen haben. Alle diejenigen Theile der Erzählung, welche wir lediglich auf den Ueberarbeiter der Sage zurückzuführen Grund haben, können natürlich nicht den mindesten Glauben beanspruchen, soferne dieselben theils rein willkürliche Erfindungen ihres Verfassers, theils wenigstens nur aus anderen Quellen geschöpft sind, die wir selber wider als sehr wenig verlässige kennen gelernt haben. Aber auch jener andere, und weitaus überwiegende Theil des Inhaltes unserer Sage, welcher von Anfang an in derselben wurzelhaft gewesen war, kann doch nicht auf ein höheres Mass von Glaubwürdigkeit Anspruch machen, als welches mündlichen Ueberlieferungen zugestanden werden kann, welche erst dritthalb Jahrhunderte nach dem Eintritte der Ereignisse aufgezeichnet wurden, von welchen sie berichten, und in allen denjenigen Punkten zumal, in welchen unsere Sage mit den Angaben des alten Ari in Widerspruch steht, haben diese letzteren meines Erachtens unbedingt vorzugehen. Mit dieser Behauptung trete ich allerdings dem Urtheile der anerkanntesten Autoritäten direct entgegen, welche sich sammt und sonders gegen Ari

---

1) vgl. über deren Entstehungszeit meine Bemerkungen in der Germania, XV, S. 1—17.

und für unsere Sage ausgesprochen haben; so P. E. Müller[1]), Jón Sigurðsson[2]), Guðbrandr Vigfússon[3]), und wohl auch Munch, der sich zwar nicht ausdrücklich über die Frage ausspricht, aber doch seine ganze Darstellung der betreffenden Vorgänge auf unsere Sage baut[4]). Indessen kann ich mir nicht einreden, dass Ari, der auf die Genealogie seines Hauses hinreichenden Werth legte, um dessen Mannsstamm von Vater auf Sohn durch 37. Glieder hinaufzuverfolgen, von denen doch wenigstens die letzten 8. durchaus geschichtlich sind, und welcher noch von der alten þuríðr so Vieles erfahren hatte, der Tochter des im Jahre 1031. verstorbenen Snorri goði, nicht um die Töchter jener Helga Bescheid gewusst haben sollte, welche die Schwester eben jenes þórðr gellir gewesen war, von dem er selber im directen Mannsstamme nur um 5. Glieder abstand. Umgekehrt aber macht mir kein Bedenken, dass die lediglich der mündlichen Ueberlieferung überlassene Localsage im Borgarfjörðr nicht nur über einen der Geschlechtstafel der Breiðfirðíngar angehörigen Personennamen irre gehen, sondern sogar in einer dem eigenen Bezirke angehörigen Genealogie ein Glied ausfallen lassen, und in Folge dessen den Herstein zum Sohne Blundketils und diesen letzteren zum Opfer des Mordbrandes machen konnte; schon der auffälligere Name Blundketils mochte ihr genügen, um diesen an die Stelle seines Sohnes þorkel treten zu lassen, und nachdem man vollends angefangen hatte den Blundketil der Egils saga mit dem der Hænsaþóris saga zusammenzuwerfen, bleibt vollends kaum noch ein anderer Ausweg, da man den Herstein doch unmöglich zugleich im Jahre 965. schon heirathen lassen, und zum Urenkel eines Weibes machen konnte, welches die Schwester eines Mannes war, der erst um 990. starb! Es versteht sich übrigens von selbst, dass derartige Ungenauigkeiten im Einzelnen der Glaubwürdigkeit unserer Sage in anderen Beziehungen, die wir auf deren ursprüngliche Gestalt zurückzuführen berechtigt sind, keinen Abbruch zu thun vermögen, und in einem rechtsgeschichtlich nicht uninteressanten Punkte

1) Sagabibl., I, S. 84.
2) Íslendínga sögur, II, S. 122—3, Anm. 10.
3) Safn til sögu Íslands, I, S. 323.
4) norweg. Geschichte, I, 2, S. 153—7.

glaube ich sogar deren Angabe gegenüber mehrfachen Anfechtungen, welche sie gefunden hat, schliesslich noch in Schutz nemen zu sollen; er betrifft die Localität, an welcher im Jahre 965. das Allding gehalten wurde.

In cap. 14, S. 171, unserer Sage heisst es nämlich in Bezug auf das Allding kurz und bündig: „en þíngit var þá undir Ármannsfelli". In keiner anderen Quelle findet diese Angabe eine Bestätigung, und mit den Worten der Íslendíngabók, cap. 3, S. 6: „alþíngi vas sett at ráþi Úlfljóts oc allra landsmanna, þar es nú es; en áþr vas þíng á Kjalarnesi, þat es þorsteinn Íngólfsson landnámamanns, faþir þorkels mána lögsögomanns, hafþi þar, oc höfþíngjar þeir es at því hurfo", scheint dieselbe sogar in directem Widerspruche zu stehen. So hat denn auch bereits Jón Eiríksson unter Verweisung auf diese Gründe die Glaubwürdigkeit jener Nachricht unserer Quelle anfechten wollen[1]), und später hat sich Jón Sigurðsson in demselben Sinne ausgesprochen[2]); mir will indessen scheinen, als ob die angeführten Worte der Íslendíngabók eher für als gegen die Richtigkeit der Notiz sprechen dürften. Dem Versuche freilich, welchen Guðbrandr Vigfússon neuerdings in dem von ihm herausgegebenen Wörterbuche Cleasby's gemacht hat, beide Stellen in Einklang zu bringen, kann ich mich nicht anschliessen. Wenn er nämlich meint[3]), schon vor dem Jahre 930. habe Island in dem von Ari besprochenen Kjalarnessþínge „a general assembly" besessen, und diese sei nur in dem genannten Jahre von Kjalarnes weg nach der Öxará verlegt worden „near to the mountain Ármannsfell", sodass die bestrittene Stelle der Hænsaþóris s. eben nur besage, dass die betreffenden Vorgänge sich erst nach dieser Verlegung der Versammlung zugetragen hätten, so habe ich hiegegen vor Allem einzuwenden, dass weder die obige Stelle unserer Íslendíngabók noch die in der jüngeren Melabók überlieferte etwas ausführlichere Angabe über die Stiftung des

1) bei Jón Árnason, Historisk Indledning til den gamle og nye Islandske Rættergang, S. 449.

2) in seiner Vorrede zu Bd. II. der Íslendínga sögur, S. XV.

3) s. v. alþíngi, S. 18.

Kjalarnessþinges[1]), von welcher ich anderwärts bereits dargethan habe[2]), dass sie aus der uns verlorenen ersten Recension desselben Werkes geflossen sein müsse, diese Versammlung als eine allgemeine, d. h. für das gesammte Land eingesetzte bezeichnen. Ari spricht nur davon, dass neben þorsteinn Íngólfsson noch einige weitere Haüptlinge bei derselben betheiligt waren, und jene andere Stelle nennt uns als solche den Helgi Bjóla und den Örlýgr; es sind also nur Haüptlinge, die zu Reykjavík, Esjuberg, Hof, d. h. in nächster Nähe des Vorgebirges Kjalarnes wohnten, welche uns genannt werden, und Ari's eigener Ausdruck weist überdiess bestimmt genug darauf hin, dass nur einige, keineswegs aber alle Haüptlinge sich an dem Dinge betheiligten, wie denn auch in der That ein alsherjarþing oder landsþing insolange nicht möglich war, als man sich nicht über alsherjarlög oder landslög geeinigt hatte, wenn auch gelegentlich einmal in Ermangelung eines anderen Ausweges eine einzelne Rechtssache aus einem entfernteren Bezirke an jenes Ding durch den Consens der Partheien gebracht werden mochte[3]). Es ist demnach nicht die Gleichartigkeit beider Versammlungen in Bezug auf die Ausdehnung ihres Sprengels, was den Ari veranlasste, sie mit einander in eine gewisse Verbindung zu bringen, sondern lediglich der ganz andere Umstand, dass man in Anerkennung des Verdienstes, welches þorsteinn sich durch die Stiftung des angesehenen Kjalarnessþinges erworben hatte, und doch wohl auch in Berücksichtigung der anderen Thatsache, dass er der Sohn des ersten und zugleich eines der mächtigsten unter den Einwanderern war, ihm die Hegung des neugestifteten Alldinges für sich und seine Nachfolger in seinem Godorde überliess; die jüngere Melabók lässt diesen Causalnexus noch ganz deutlich erkennen, und damit jeden Grund verschwinden, der zu der Auffassung des alten Kjalarnessþinges als einer allgemeinen Landesversammlung bestimmen könnte. Ausserdem möchte auch die Bezeichnung „undir Ármannsfelli" auf die spätere Dingstätte der Landesversammlung topographisch kaum passen. So imposant der Gipfel dieses Berges über die Dingfläche

---

1) Íslendinga sögur, I. S. 336.
2) Quellenzeugnisse, S. 28—29.
3) Grettla, cap. 10, S. 15.

hereinsieht, so liegt derselbe doch meines Erachtens allzu weit von der Stelle ab, wo sich nach Ausweis unserer Sagen und Rechtsbücher die Landsgemeinde zu versammeln pflegte, als dass man von deren Versammlung an seinem Fusse sprechen könnte. Dagegen glaube ich allerdings auf einem ganz anderen als dem von Guðbrand eingeschlagenen Weg zu dem von diesem erstrebten Ziele gelangen zu können. Genau erwogen, sagen nämlich die Worte Ari's nur, dass das Allding zu der Zeit da er schrieb, d. h. etwa in den Jahren 1120—30, an derselben Stelle gehalten worden sei, die ihm Úlfljótr um zwei Jahrhunderte früher angewiesen hatte; dass man es aber auch während dieser ganzen Zwischenzeit niemalen an einem anderen Flecke gehalten habe, das liegt ganz und gar nicht in seinen Worten, vielmehr möchte man umgekehrt daraus, dass er sich überhaupt veranlasst sah die Identität jener ursprünglichen Dingstätte mit der zu seiner eigenen Zeit gebraüchlichen ausdrücklich hervorzuheben, sogar darauf schliessen, dass vorübergehende Verlegungen derselben an andere Orte in der Zwischenzeit allerdings vorgekommen seien. Völlig stringent ist der letztere Schluss allerdings nicht, da sich gegen ihn einwenden lässt, dass Ari bei seiner Bemerkung nur an den Gegensatz der neueren zu þíngvellir, und der älteren zu Kjalarnes gehaltenen Versammlung gedacht haben möge; aber fürs Erste ist diese Auslegung wenig wahrscheinlich, da dieser letztere Gegensatz bereits durch die Bezeichnung der ersteren Versammlung als alþíngi, d. h. als eine das ganze Land betreffende, und die Charakterisirung der letzteren als einer nur von einzelnen Haüptlingen eines einzelnen Landestheiles gebildeten ungleich schärfer hervorgehoben war, als er diess durch die Verweisung auf die vergleichsweise doch nur sehr wenig bedeutsame Verschiedenheit des Versammlungsortes werden konnte, und fürs Zweite würde eine derartige Einwendung, deren Stichhaltigkeit sogar zugegeben, doch immerhin nur feststellen, dass Ari bei diesen seinen Worten nicht ausdrücklich auf eine inzwischen eingetretene Verlegung der Dingstätte hindeuten wollte, aber ganz und gar nicht beweisen, dass er solche durch dieselben ausdrücklich als nichterfolgt bezeichnen wollte. An Zweierlei kann man aber denken, wenn man eine temporäre Verlegung der Dingstätte sich erklären will. Wir wissen aus den Annalen, dass im Jahre 1178. die gesetzgebende Versammlung im Haukadalr zusam-

mentratt, also über eine Tagreise entfernt von der ordentlichen Dingstätte, und wenn uns zwar alle näheren Angaben über den Grund dieser Unregelmässigkeit fehlen, so werden wir doch kaum irren, wenn wir denselben in irgend welchen Partheikämpfen suchen, welche den Besuch von þíngvellir bedenklich oder unmöglich erscheinen liessen. Anderentheils wissen wir aber auch, dass die ganze Umgebung der Dingstätte tief zerklüftet, und den plötzlichsten Umwälzungen ausgesetzt ist, wie denn z. B. Eggert Ólafsson erzählt[1]), dass im Jahre 1740. plötzlich während der Dingzeit die Öxará so vollständig ausblieb, dass man 8. Tage lang trocknen Fusses durch deren Bett gehen konnte, bis endlich nach Ablauf dieser Zeit der Fluss ebenso plötzlich in seiner alten Stärke wider hervorbrach. Bei solcher Bodenbeschaffenheit ist es nun leicht denkbar, dass irgend eine Ænderung im Wasserlaufe, ein Einsinken einzelner oder eine Spaltung anderer Felsparthieen, ein Bergschlipf, u. dgl. m. eine vorübergehende Verlegung der Dingstätte an einen anderen, nicht allzu weit abgelegenen Ort veranlasst haben mag, und der unanstössige Grund solcher Verlegung, die geringe Entfernung der interimistischen Dingstätte, sowie die kurze Dauer ihres Gebrauches lassen es leicht erklärlich erscheinen, wenn von deren Wahl sowohl als von der Rückkehr zu dem normalen Versammlungsorte in den Quellen sonst nirgends gesprochen wird. Weit schwerer wäre es jedenfalls zu erklären, wie der Verfasser unserer Sage auf den Einfall gekommen sein sollte, dem Alldinge eine andere als seine allbekannte Dingstätte anzuweisen, woferne ihm nicht eine wirkliche geschichtliche Ueberlieferung in dieser Richtung zu Gebote gestanden wäre. So werden wir denn unbedenklich in diesem Punkte der Autorität der Hænsaþóris saga vertrauen, und an die Abhaltung des Alldinges von 965. an etwas weiter nordwärts gelegener Stelle glauben dürfen.

1) Reise igiennem Island, S. 881—2.

Das

muslimische Kriegsrecht.

Von

B. Haneberg.

Das muslimische Kriegsrecht.

Von

B. Haneberg.

I.

Die muslimische Gesetzgebung über den Krieg, oder genauer den Religionskrieg (g'ihâd)[1]) und was mit demselben zusammenhängt, bietet ein mehrseitiges Interesse dar. In ihr prägt sich die vorzüglichste Wirkung der muslimischen Religionsidee nach Aussen aus. Ohne sie zu kennen, kann man weder den raschen Fortschritt der ersten Eroberungen der Araber, noch die zähe Beharrlichkeit des kriegerischen Geistes unter ihnen, richtig beurtheilen. In jenen Bestimmungen, welche die Behandlung der eroberten Länder, namentlich ihre Besteurung betreffen, hat sie auf den Wohlstand oder die Verarmung vieler und grosser Länder in einer Weise eingewirkt, welche dem Geschichtsforscher nicht verborgen bleiben darf.

Es kommt hinzu, dass an diesem einzelnen Zweige, wie sich wohl von selbst versteht, manches zu deutlicher Erkenntniss kommt, was die ganze muslimische Gesetzgebung betrifft. Obwohl der materielle Inhalt derselben durch Ausgaben von arabischen Originalwerken und eine ansehnliche Zahl von Uebersetzungen, der gelehrten Welt von Jahrzehent

1) Die Bedeutung von g'ihâd جِهَاد beruht auf dem Grundbegriffe: fleissig, eifrig und rüstig sein. In den Gesetzbüchern werden die den Krieg betreffenden Bestimmungen „Buch der Gewohnheiten, oder Verfahrungsweisen" genannt. كتاب السير. سِيَر ist der Plural von سيرة „Handlungsweise". Die Juristen denken hiebei an die Handlungsweise Muhammeds, welche in den einzelnen Fragen maassgebend ist.

zu Jahrzehent seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts immer reicher erschlossen wurde, ist doch nur ein verhältnissmässig kleiner Theil des gewaltigen Stoffes wissenschaftlich durchgearbeitet. Eine das Ganze und Einzelne durchdringende Bearbeitung ist einem künftigen Savigny, der zugleich Jurist und Orientalist sein wird, vorbehalten.[1])

Wir schicken der Beleuchtung des G'ihâd-Gesetzes einige Bemerkungen voran, welche die ganze arabische Gesetzgebung betreffen.

Dass sie vorherrschend auf einer religiösen Grundlage beruht und den Koran einerseits, die mündliche Prophetentradition (ʿHadîṭ) andererseits zur wesentlichsten Voraussetzung habe, ist allgemein anerkannt und wird durch die Fassung der Gesetze in jedem Abschnitte der ausführlichen Gesetzbücher bestätigt, indem sowohl der Koran, als die Tradition als Beweismittel dienen.

Die nicht selten dunkeln, noch öfter poetisch und rhetorisch gefassten Vorschriften des Korans wurden durch die gerichtliche Praxis und die Erfahrung in der Verwaltung zu eigentlichen Gesetzesnormen gestaltet. Die Erfahrung, welche gestaltend und ergänzend hier einwirkte, war jedoch keineswegs bloss die neue, welche die Muslimen aus sich und durch sich machten, sondern vielfältig eine von aussen geborgte. Als die Araber aus ihrer patriarchalischen Abgeschiedenheit hervortraten und ihren Platz in der Weltgeschichte einnahmen, trafen sie mit zwei Cultursystemen zusammen, welche ihnen weit überlegen waren, dem griechischen und persischen. Man kann allerdings nicht nachweisen, dass sie nach dem äusseren Siege der Gewalt, innerlich, in Beziehung auf Cultur, von den überwundenen Griechen und Persern in der Art geistig beherrscht wurden, wie es etwa bei den Mandschu der Fall war, als sie China erobert hatten. Die Besieger der Ming-Dynastie brachten aus Korea nichts mit sich, was dem Koran verglichen werden könnte. Die Ideen dieses Buches gaben den Arabern ein Selbstbewusstsein von Ueberlegenheit, welches den Einfluss der fremden Cultur aufhielt. Indessen fand ein solcher doch in viel grösserem Umfange statt, als man gewöhnlich annimmt.

---

1) Eine gedrängte Darstellung der sämmtlichen Rechtsbestimmungen, mit besonderer Rücksicht auf Persien, giebt: „Das Moslimische Recht aus den Quellen bearbeitet von Nicol. Tornauw, kais. russ. wirkl. Staatsrath". Leipzig. Dyk. 1855.

Hat ja der Koran selbst, obwohl wesentlich von der Persönlichkeit Muhammeds abhängig und in seiner Form durch den arabischen Geist bestimmt, die bedeutendsten Elemente von aussen geborgt. Dass er grossentheils auf dem Judenthum ruhe, ist anerkannt; beinahe vergessen ist der persische Einfluss geblieben und doch sollte man von vornherein an ihn gedacht haben. Waren doch die östlichen und südlichen Stämme Arabiens in vielfältigem Verkehr mit den Persern, die nordöstlichen mit dem Grenzreiche Hira, dieses zum Theil abhängig von denselben. Gerade im Jahrhundert vor Muhammed und noch zu seiner Zeit, war der Verkehr sehr lebhaft. Sollten die Vorzüge, welche das Religionsbekenntniss der Ormuzdverehrer vor dem Polytheismus und Aberglauben der Araber unleugbar hatte, bei der Neugestaltung, die freilich vom westlichen Centralarabien ausgieng, gar nicht beachtet worden sein? Vom Gegentheil scheint eine Anordnung Zeugniss zu geben, die unter allen religiösen Gesetzen am öftesten zur Anwendung kommt, nämlich jene hinsichtlich der fünf Gebetszeiten. Die Christen hatten zur Zeit Muhammeds sieben, die Juden zwei, die Ormuzdverehrer aber fünf. Es kann kaum als ein purer Zufall betrachtet werden, dass Muhammed den Seinigen vorschrieb, gerade fünfmal zu beten, wie die Anhänger Zarathustra's. Nach dem Khorda-Avesta[1]) sind die fünf Gâh oder Gebetszeiten der Perser: I. Gâh Havan, das Morgengebet (6—10 V. M.). II. Gâh Rapitan, Mittagsgebet (10 V. M. — 3 N. M.). III. Gâh Uziren (Uzayêirina) (3—6 N. M.) Vespergebet. IV. Gâh Aiwiçruthrema (6—12 Abends) Abendgebet. V. Gâh Usahin (Ushahina) Nachtgebet, von Mitternacht bis Morgen, also eigentlich Frühgebet.

Man wird natürlich nicht erwarten, dass die Gebetszeiten Muhammeds, auch wenn sie eine Copie der persischen sind, auf die Stunde mit diesen zusammentreffen. Es genügt, dass sie im Wesentlichen übereinstimmen. I. Das Morgengebet (الفجر, صبح). II. Mittagsgebet (ظُهْر). III. Vespergebet (عَصْر). IV. Abendgebet (مغرب). V. Nachtgebet (العِشَآ). Das Vespergebet (arab. el-ʿaçr) stimmt in auffallender Weise auch dem Laute nach

1) S. Spiegel, Avesta III. p. XLI. p. 21 ff. Haug, Essays. Bombay 1862, p. 151.

mit dem persischen Namen der Vesperzeit Uziren überein; ebenso das auf das Abendgebet folgende el-'ischâ mit Ushahin.[1])

Hat der Stifter des Islam den Gebetseifer der Perser zum Vorbilde genommen, so diente bald nach ihm die Staatsverwaltung des persischen Reiches als Muster, wenigstens in jenen Dingen, welche sogleich nach der Eroberung fest geordnet sein mussten und für welche es den Arabern ganz an eigener Erfahrung fehlte. So kam es, dass die ersten Chalifenmünzen lange das griechische oder persische Gepräge trugen. Von einer Rentenverwaltung hatten die ersten Eroberer keinen Begriff, die unermesslichen Schätze, die sie erbeuteten, waren in ihren Händen ein Spielzeug grosser Kinder. Die arabischen Schriftsteller erzählen mit offenbarem Behagen, wie nach den ersten Siegen über die Perser die nachtheilige Unbeholfenheit in der Behandlung der reichen Beute den Gedanken eingegeben habe, sich die persischen Kanzleien und ihr Verfahren anzueignen. Ibn G'emaat, Ibn Khaldun und Maverdi stimmen in dem Berichte über diese Thatsache überein; wahrscheinlich haben sie sämmtlich den Bericht Beladori's vor sich gehabt.[2]) Als Abu Horeira die Steuer von Bahrein, am persischen Meerbusen, brachte, fragte ihn der Chalife Omar: Was bringst du? Er sagte: 500,000 Dirhem. Omar wollte nicht glauben, dass die Summe so hoch sein könne und fragte weiter: Weisst du, was du sprichst? Allerdings, erwiederte Abu Horeira, Hunderttausend fünfmal. Nun bestieg Omar die Kanzel und sprach zu den in der Moschee versammelten Muslimen: Wir haben grosses Gut aus Bahrein erhalten; wenn ihr wollt, messen wir es euch mit Metzen (Kil) zu, oder wenn ihr wollt, zählen wir es. Da sagte ein Mann: O Fürst der Gläubigen! wir haben gesehen, dass

---

1) Das Zusammentreffen und der Klang des Namens schliesst weder ein genaues Zusammentreffen der Zeit, noch die gleiche Bedeutung in sich. Die Stellung des fünften Gebetes der Muslimen (el 'ishâ) ist eine andere, als das Ushahin der Perser. Usha heisst Morgenroth, Morgen; 'isha Abend. Der Muslim betet das 'isha beim Beginne, der Perser sein Ushahin am Ende der Nacht.

2) Hammer, Länderverwaltung unter dem Chalifate, 1835 S. 137 folgt vorzüglich Ibn Khaldun, dessen Prolegomena unterdessen von Quatremère arabisch, von Slane französisch herausgegeben wurden. Die betreffende Stelle steht im arabischen Text ed. Quatrem. II. p. 16 ff., bei Slane II. 19 ff. 424. In der Bulaker Ausgabe von Ibn Khaldun I. 202. — Bei Maverdi, ed. Enger p. 345. Endlich bei Beladori, ed. Goeje p. 193, 453.

die Perser ihren Schatz in Kanzleien (Diwanen) ordnen; richte also auch du eine Kanzlei ein. Nach dem Berichte Anderer hätte Ibad ben Tahja ben el g'oweiret ben Nefil diesen Rath gegeben und der Feldherr Chalid ben Walid hätte der Mahnung Nachdruck verliehen, indem er sagte: Ich war in Syrien und sah wie die Könige dort Kanzleien (Diwane) und ihre Armeen ordnen; ordne also auch du Kanzleien und das Heer. Es wird beigefügt, Omar habe diesen Rath befolgt. Dass in der nächsten Zeit nicht etwa bloss im Allgemeinen und auf entfernte Art das persische Kanzleiwesen nachgeahmt, sondern vielmehr geradezu angenommen wurde, sieht man aus Beladori's Bericht über das Ende der persischen und den Anfang der arabischen Kanzleiführung in Mesopotamien.

Erst unter der Verwaltung des durch seine Energie und Grausamkeit berühmten el-'Hag'g'âg' wurde in den Rentämtern (ديوان الخراج) angefangen, statt der persischen Sprache, Schrift und Berechnungsart, die arabische einzuführen; eine Veränderung, die bei den gebornen Persern grossen Widerspruch fand. [1]) Wie sehr die Araber am Anfang der Hülfe der persischen Regierungspraxis bedurften, sieht man unter anderm aus dem etymologischen, von verschiedenen Schriftstellern immer wieder erzählten Geschichtchen vom Ursprung des Wortes Diwan (Kanzlei). Da im Persischen Diwâneh „verrückt", eigentlich „von einem Diw oder Dämon besessen, ihm ähnlich" heisst, so wird angenommen, Khosroes habe einst den Schreibern in der Kanzlei zugesehen; ihr Treiben und Schreiben sei ihm so geisterhaft vorgekommen, dass er ausgerufen habe, diese Schreiber seien Diwâneh, d. h. „besessen oder verrückt". Es versteht sich von selbst, dass eben nur die Araber ihr eigenes Erstaunen über das Geisterhafte einer Kanzlei dem persischen Schah angedichtet haben. [2])

---

1) قطع اللة اصلك من الدنيا كما قطعت اصل الفارسيّة „Es möge Gott deine Wurzel aus der Welt ausrotten, wie du die Wurzel des persischen (Rechnungssystems) ausgerottet hast", sagte Mardanschâh, der Sohn des Rentmeisters Zâdân Farrûch zu Çâlib, welcher zuerst das Arabische anwendete.

2) Beladori p. 301. Die wirkliche Etymologie von Diwân hat selbstverständlich mit den Diws nichts zu schaffen. Wahrscheinlich hängt das Wort mit dem armenischen Thiw „die Zahl" zusammen.

Beachtet man ferner, wie in jenen dritthalb Jahrhunderten, durch welche sich die Entwicklung des Islams und insbesondere der muslimischen Rechtskunde hinzieht, bis sie ihre volle Consistenz erlangt, Kufa und Basra die fast einzigen Werkstätten wissenschaftlicher Thätigkeit sind, so wird man von vornherein geneigt sein, der persischen Cultur einen sehr bedeutenden Einfluss einzuräumen.

Von hier aus entwickelte auch ein anderer Faktor, der bei der Ausbildung der muslimischen Rechtskunde wesentlich mitwirkte, seine erste Thätigkeit, nämlich die logische und dialektische Behandlung der Rechtsfragen. Es giebt wohl kein Gebiet der Rechtskunde, in welchem die Regeln der Verwaltung und des Gerichtsverfahrens ganz allein auf positiven Bestimmungen beruhten. Ueberall wird die Mannigfaltigkeit des Lebens zu Ergänzungen durch Schlüsse und Vergleichungen mit ähnlichen Fällen hindrängen, ohne dass eine bestimmte philosophische Schule hiezu den Weg gebahnt hätte. Auch bei dem muslimischen Rechte wird das Schlussverfahren (القياس), das neben der positiven Gesetzgebung in Koran und Tradition als Hauptquelle betrachtet wird,[1]) vielfältig sich ganz von selbst ergeben haben. Unleugbar hat jedoch der Contakt mit der griechischen Philosophie, wie oberflächlich und unvollkommen er am Anfange sein mochte, einen bedeutenden Einfluss schon auf die erste Gestaltung, den grössten auf die weitere Ausbildung und die abschliessende Vollendung der muslimischen Rechtswissenschaft geübt. Von den beiden Begründern dieser Wissenschaft Abu Hanifa (starb 767) und Malik ibn Anas (starb 793),[2]) lebte der erste in Mesopotamien zu einer Zeit, da die gelehrten Nestorianer, welche in vieler Hinsicht die Lehrmeister der Araber waren, sich dort eifrig mit dem

---

1) Nach Tornauw (mosl. Recht S. 8) beruht die ganze Rechtskunde ausser dem Koran, auf: 1) der Ueberlieferung, d. h. den Aussprüchen und Thaten Muhammeds, 2) اجماع امّت „d. i. dem Inbegriff der Beschlüsse der Imame oder der vier ersten Nachfolger Mohammeds.“ 3) dem قياس oder معقول Schlussverfahren und Analogie اعتبار الامثال.

2) Der Schüler von Malik ist Schafei (st. 819) und der Schüler von diesen Hanbal (st. 855). Man unterscheidet bekanntlich eine Hanefitische, Malikitische, Schafeitische und Hanbalitische Schule. Diese Viertheilung lässt sich aber auf den ursprünglichen Unterschied zwischen Abu Hanifa und Malik zurück führen.

Studium der aristotelischen Philosophie beschäftigten.[1]) Die Entstehung der unter dem Namen Motasiliten bekannten, zu einer Art von Rationalismus hinneigenden Schule im südlichen Mesopotamien, hängt sicher mit diesen Studien zusammen, wie andererseits einer der grössten Rechtsgelehrten des Islams, Elbochari, wegen motasilitischer Gesinnung den streng Gläubigen eine Zeit lang verdächtigt und von einem mächtigen Eiferer verfolgt wurde.

Sehen wir indess von diesen Erscheinungen aus der Anfangszeit der Rechtskunde ab[2]), und halten wir uns an jene ausgebildeten Werke, die seit mehr als 600 Jahren die Grundlagen der ganzen juridischen Wissenschaft bilden, so liegt der Einfluss des Organon offen zu Tage. Das verbreitetste unter den grössern juridischen Handbüchern, die Hidâyah mit ihren fast unzählbaren Umarbeitungen und Commentaren kann füglich als Probe dienen[3]). Hier nun sieht man anschaulich, wie die Verbreitung der logischen Schriften des Aristoteles durch die Vermittelung des Kelâm (der scholastischen Philosophie) auf die Struktur und Behandlung des bunt und kraus vorliegenden Materials organisirend wirkte. Die unförmlichen und oft wenig zusammenhängenden Sätze des Gewohnheitsrechtes und der positiven Tradition wurden geordnet. Gleiches wurde mit Gleichem verbunden, das Einzelne auf allgemeine Grundsätze zurückgeführt, aus diesen wurden Schlüsse gezogen, welche zur Ausfüllung von Lücken dienten, endlich wurde durch Hervorhebung von Unterschieden und Gegensätzen der Inhalt und genaue Begriff vieler einzelner Bestimmungen und Gesetze in's rechte Licht gesetzt. Die von Griechenland her verbreitete Logik und Dialektik brachte in dem rohen Stoffe

---

1) Der nestorianische Abt Abraham aus Cascar im südlichen Mesopotamien schrieb eine Erklärung der Dialektik des Aristoteles. Assem. B. O. III. I. p. 154. Andere nestorianische Schriften ähnlicher Art daselbst S. 85. 86. 164. 165. 169. 176.

2) Die Juristen heissen geradezu اهل الرأى „die Leute der Ansicht, oder des Vernunftschlusses.“ Mit Vorzug ist صاحب الرأى Abu Hanifa. S. Sachau in der unten Anm. 2 zu S. 228 näher bezeichneten Abh. S. 11.

3) Der Verfasser der Hidâyah, Borhaneddin Marghinâni starb 1196. S. H. Chalfa VI. 479. Der Verfasser des in Calcutta mit dem Texte Borhaneddins gedruckten Commentars ist nach H. Chalfa (das. S. 483) identisch mit dem Verfasser des Compendiums: Vikâyah, nämlich Mahmûd tâg' el Scheriyah. Dieser schrieb um 1280.

von Gewohnheiten und Satzungen eine Art von Krystallisation hervor und gab dem muslimischen Rechte jene Festigkeit und Klarheit, wodurch es sich allein eignete, eine bleibende Grundlage des muslimischen Gemeinwesens zu werden.

Je mehr indess Logik und Dialektik in künstlichen Argumentationen ihre Stärke zu zeigen suchte, desto näher lag es, dass ihre Anwendung auf die Jurisprudenz sie vom Dienste der Wahrheit zu jenem der Tendenz hinüber führte. Die Hidâyah und ihre Commentare sind reich an Beispielen sophistischer Begründungen, besonders wenn es gilt, die Meinungen einer bestimmten Schule [1]) gegen die Anhänger einer anderen zu vertheidigen.

Indess verirrt sich die Beweisführung auch dann nicht selten in Spitzfindigkeiten, wenn allgemein anerkannte Rechtsgrundsätze zu rechtfertigen sind. So ist es allgemein anerkannt, dass bei einem Kriege der Muslimen gegen die Ungläubigen, die von einem Einzelnen ausgesprochene Sicherheitserklärung (امان) für alle Muslimen bindend ist. Der positive Beweis hiefür liegt in einem vorgeblichen Prophetenausspruch: Wenn der niedrigste (ادنى) von den Muslimen einem Ungläubigen Schutz zusagt und einen Vertrag mit ihm schliesst, so ist die Gesammtheit verpflichtet, diese Schutzzusage und diesen Vertrag zu halten und darf ihn nicht brechen.

Diese Bestimmung, welche nur aufrecht erhalten werden konnte, wenn für die Gültigkeit der Zusage gewisse beschränkende Bedingungen aufgestellt wurden, was auch wirklich geschah, wird so gerechtfertigt.

Jeder einzelne Muslim hat das Vermögen, die Ungläubigen zu bekriegen, daher fürchten sie ihn; die Schutzzusage bezieht sich auf die Entfernung des Grundes der Furcht; da jeder einzelne Muslim den Effekt der Furcht hervorbringt, so kann er auch das zurückhalten, was die Furcht verursacht, und eben darin besteht die Schutzzusage.

Diese Begründung wird durch das Beispiel von der Bestimmung des Monatsanfangs erläutert. Wie bei den Hebräern Zeugen das Er-

1) Bekanntlich giebt es vier als orthodox anerkannte Rechtsschulen: die Hanbalitische, Schafeitische, Malekitische und Hanefitische. S. die treffliche Darstellung von Hamilton in der Vorrede zu The Hedaya I. pref. XXII ff. Auf die Schiiten ist hiebei nicht Rücksicht genommen.

scheinen des Neumondes bestätigten[1]), so wird auch hier ein solches patriarchalisches Verfahren vorausgesetzt. Wenn nun, lautet der juristische Schluss, durch das Zeugniss eines Einzelnen festgestellt ist, dass der Neumond aufgegangen sei, so sind alle Muslimen verpflichtet, die Ramadan-Fasten zu beginnen. Dass hier ein ganz anderer Zusammenhang, ein ganz anderer Gegenstand vor Augen liege, kümmert den concludirenden Rechtsgelehrten (den صاحب الرأى) nicht. Er geht zu einer abstrakten Beweisführung über, die wir so zusammenfassen können. Die Ursache der Gültigkeit der Schutzzusage ist der Akt der Zusage. Nun ist aber der Akt seiner Natur nach untheilbar, es ist also auch die Schutzzusage untheilbar und ist daher vollkommen und gültig[2]).

Wir haben dieses Beispiel gewählt, weil es unserm Gegenstande angehört; ein anderes, ebenfalls dem Abschnitt über den Krieg angehöriges, bietet in sofern ein ganz besonderes Interesse dar, als hier — freilich nur vorübergehend in der Theorie — ein Begriff vom Eigenthum aufgestellt wird, der geradezu communistisch ist. Es soll gezeigt werden, dass die Eroberung ein Besitzrecht constituire, so zwar, dass auch Ungläubige, welche im Kriege den Muslimen etwas entrissen haben, in Folge ihrer Aneignung wirkliche Eigenthümer der Sache sind, sobald sie durch Forttragen derselben in ihrem Lande das bisherige Besitzrecht neutralisirt haben.

Diese Neutralisirung ist nichts anderes, als die Zurückversetzung alles Besitzes in den Zustand, der ihm von Natur eigen ist. Sämmtliche Objekte, welche möglicher Weise Eigenthum werden können, sind ursprünglich gemein, oder indifferent hinsichtlich des Eigenthumsrechts (مُبَاح). Aus der Koranstelle (sur. II. 27): „Er schuf für euch alles insgesammt, was auf der Erde ist", wird zunächst geschlossen, dass alles, was auf Erden ist, für Alle bestimmt sei und nicht einem Einzelnen gehöre. Jede Sache wird aus dem Zustande der Indifferenz in den der Zugehörigkeit durch gewisse Handlungen, wie Kauf, Erbschaft

1) S. meine rel. Alterth. S. 620.

2) ولان سببه لا يتجزى وهو الامان وكذلك الامان لا يتجزى فيتكامل
Hidâyah II. p. 719. Englisch von Hamilton II. p. 154 f.

versetzt .... Wenn nun aber die Sieger gewisse Güter in ihr Gebiet bringen, so hört das Besitzrecht des frühern Eigners auf; nämlich die Ursache, wodurch das Objekt ein Eigenthum des Einzelnen geworden, tritt zurück; mit dem Aufhören dieser Ursache tritt der ursprünglich natürliche Zustand ein, wonach die Sache indifferent (مباح) oder neutral ist. Die Eroberung und Aneignung durch den Sieger bezieht sich also auf neutrale Dinge; daher können auch ungläubige Sieger die Eigenthümer von Gütern der Muslimen werden [1]). Augenblicklich dient hier das Räsonnement einem Satze, der den Muslimen nachtheilig scheint, denn es soll gezeigt werden, dass auch siegreiche Christen, Magier, wirkliche Besitzer der heimgeführten Beute werden. Da dieser Fall jedoch seltener vorkam, als die Erbeutung fremder Güter durch Muslimen, so bleibt der Vortheil auf ihrer Seite. Faktisch diente die Dialektik und Logik dieser Art der Rechtfertigung von positiven Sätzen, die entweder vom ganzen Islam, oder einzelnen Schulen angenommen waren; möglicher Weise aber konnte dieselbe Methode umgekehrt zur Bekämpfung dieser Sätze, oder zu ganz willkührlichen Aufstellungen dienen. Aus diesem Grunde, wenn nicht auch manchmal vermöge eines gewissen Antriebes von natürlichem Sinn für Wahrheit, erhoben sich nicht selten Bedenken gegen unbescheidene Anwendung des logischen Schlussverfahrens auf die Jurisprudenz. „Hütet euch vor dem logischen Schlusse (el kiâs), denn der erste, der den logischen Schluss gebrauchte, war Iblis (der Teufel), da er sprach: Ich bin besser als er (als Adam), denn du hast mich aus Feuer geschaffen, während du ihn aus Lehm schufest [2]).“

Eine historisch kritische Bearbeitung des Rechts stand den meisten Juristen des Islam ferne. Die Aufzählung von Gewährsmännern für gewisse Prophetentraditionen, wobei mitunter ein gewisser Grad von Kritik zum Vorschein kommt, kann nicht hieher gezogen werden.

Manche monographische Versuche führten ihrer Natur nach auf eine geschichtliche Behandlung; so hat Ibn Nakkash eine chronologische

1) Hidâyah II. 751. Bei Hamilton II. p. 184.

2) Lataif el maarif ed. de Jong S. 4. Angeführt in der mir soeben zugekommenen Abhandlung von Ed. Sachau: Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts. Wien 1870. S. 18.

Sammlung von Rechtsentscheidungen hinsichtlich der Behandlung von christlichen und jüdischen Schutzbefohlenen veranstaltet[1]).

Unsers Wissens steht ganz einzig das Werk Ibn Chaldun's da, welches verschiedene Momente des Staatsrechts mit grossartiger Weitsicht durch Vergleichung verschiedener Zeiten und Länder beleuchtet. Ein seltenes Genie hat hier die Schranken der ungünstigsten Verhältnisse übersprungen und ist Jahrhunderten vorausgeeilt[2]).

Natürlich eigneten sich nicht alle Gegenstände der Rechtswissenschaft in gleicher Weise für eine historische Behandlung.

II.

Kaum ein anderer Abschnitt der ganzen Rechtskunde lud zu einer solchen Behandlung im Ganzen und Einzelnen stärker ein, als derjenige, welchem die folgenden Blätter gewidmet sind. Man braucht nur die Kapitelüberschriften, wie sie in der Hidâyah vorkommen und im Wesentlichen in allen Lehr- und Handbüchern wiederkehren, zu überblicken, um einzusehen, wie eng mit der Geschichte verwandt die Lehre vom G'ihâd sei. Das genannte Handbuch behandelt das Kriegsrecht in zehn Kapiteln. I. Von der Verpflichtung zur Theilnahme am Kampfe gegen die Ungläubigen. II. Art und Weise der Kriegsführung. III. Friedensschluss. Gewährung von Sicherheit für Einzelne und durch Einzelne. IV. Von der Beute und ihrer Vertheilung. V. Von den Eroberungen der Ungläubigen. VI. Von der Behandlung der Schutzbefohlenen. VII. Vom Zehent und der Grundsteuer. VIII. Von der Kopfsteuer. IX. Von dem Verfahren gegen Apostaten. X. Von der Behandlung der Rebellen. Jedes dieser Kapitel berührt Gesetze, welche im Laufe der Zeit mannigfach in die Geschicke von Einzelnen und ganzer Länder eingegriffen haben und andererseits durch Zeitverhältnisse auf das mannigfachste modificirt wurden. Die zahlreichen gelehrten Arbeiten,

---

1) Uebersetzt von Belin, Fetoua relatif à la condition des Zimmis. Paris 1852. Wir werden weiter unten von dieser Monographie hie und da Gebrauch machen.

2) Die Prolegomena Ibn Chalduns zu seiner Universalgeschichte, die wir hier meinen, sind mit dieser zu Bulak in Aegypten, leider nicht gut, abgedruckt. Eine gute Ausgabe besorgte Quatremère, 1858, 3 Bde. 4. Eine franz. Uebersetzung in ebensoviel Bänden gab Slane, in Notices et Extraits, t. 19, 20 u. 21. Paris 1862 ff.

welche sich auf die Besteurung der eroberten Länder und das Eigenthumsrecht beziehen, haben das gezeigt. Einer der ersten hat Silvester de Sacy das Eigenthumsrecht mit besonderer Bezugnahme auf Aegypten erläutert [1]). Jos. von Hammer hat zuerst in dem encyklopädisch gehaltenen Werke über die Staatsverfassung des osmanischen Reiches, dann in der Monographie über die Länderverwaltung unter dem Chalifat die Frage von der Besteurung und den Abgaben behandelt und zwar, wenigstens in der letzteren Schrift, auf eine förderliche Art. Die nach dem Handbuch Multeka von Muradgea d' Ohsson gegebene Darstellung hat Worms in einer Reihe von Artikeln im Journal asiatique verbessert und ergänzt; mehrere hieher gehörige Momente wurden von M. Jos. Müller [2]) mit besonderer Rücksichtnahme auf Maverdi behandelt; sehr gute Beiträge über Besteurung und Abgabenverwendung boten Sprenger und Kremer. Der ganze Stoff der Lehre vom G'ihâd wurde abgesehen von Relands älterer Abhandlung, meines Wissens nur von zwei neuern Schriftstellern eigens behandelt; einerseits von einem Ungenannten in dem algerischen Journal Révue Orientale et Algérienne (T. I. 1852 p. 438 ff. Du Djéhâd, ou de la guerre sacrée des Musulmans); andererseits von dem russischen Staatsrath Chanykow in mehreren russisch geschriebenen Artikeln der Zeitschrift Kaukasus [3]). Von arabischen Monographien war mir nur das Werk von Mohieddin nahâs zugänglich. Der für die Ausbreitung des Islam begeisterte Verfasser, welcher nach H. Chalfa (II. 428) im J. d. H. 814 (Chr. 1411) als Martyrer, d. h. im Kampfe gegen die Christen starb, verfolgte bei der Abfassung seines Werkes einen praktischen Zweck. Er bemerkte, dass zu seiner Zeit der Eifer für den Krieg gegen die Ungläubigen zu erschlaffen beginne. Daher

---

1) In den Denkschriften: Histoire et Mémoires de l'Institut Royal de France, erschienen in beträchtlichen Zwischenräumen drei ausgezeichnete Abhandlungen von Silv. de Sacy. Tome I. 1815. Sur la nature et les révolutions du Droit de Propriété territoriale en Egypte Tome V. 1821. Second Mémoire. Tome VII. 1824. Troisième et dernier Mémoire. Ich citire: Sacy I. II. III.

2) Ueber die oberste Herrschergewalt nach dem moslimischen Staatsrecht. Abh. d. I. Cl. d. k. b. Akademie d. Wissensch. IV. Bd. Abth. III.

3) Hr. Prof. Schiefner hatte die ausserordentliche Güte, mir diese Aufsätze russisch abzuschreiben. Der Benediktiner P. Athanasius Preiss übersetzte die Abhandlung in's Deutsche. Wir haben einmal von ihr Gebrauch gemacht.

sammelte er alle Traditionen, wodurch den tapfern Verbreitern und Vorkämpfern des Islam Gottes Lohn verheissen ward. Er fand bei den Seinigen grossen Anklang; das Werk wurde in's Türkische übersetzt und findet sich in dieser Uebersetzung in mehreren Exemplaren in Wien und Dresden. Das arabische Original findet sich im Eskurial und in Leyden, von wo aus mir mit gewohnter Liberalität die Benützung gestattet wurde[1]). Der grössere Theil dieses paränetischen Buches hat freilich nur untergeordneten Werth und konnte nur soweit Dienst leisten, als es galt, die religiöse Werthschätzung des Krieges zu dokumentiren[2]).

III.

Um die Idee des G'ihâd von vornherein richtig aufzufassen, müssen wir einen Augenblick auf den Koran zurückgehen, der ja die wichtigste Quelle der Gesetzkunde ist.

Der Religionskrieg hängt mit dem Grundgedanken und der Persönlichkeit Muhammeds auf's engste zusammen. Zwar spricht der Koran das Princip der Gewissensfreiheit mit mustergültiger Bündigkeit aus[3]); es scheint, als wenn sogar die Götzendiener nur bemitleidet werden sollten, indem sie nicht einsehen, wie glücklich sie wären, wenn sie den heidnischen Irrthum verliessen[4]); es wird sogar einmal eine Art von Gleichberechtigung der Juden gelehrt (III. 29); aber die Glaubensbegeisterung war zu drängend, als dass solche und ähnliche Grundsätze einen bleibenden Damm gegen Unduldsamkeit hätten bilden können.

---

1) Cod. Lugdun. 324. S. Dozy Catal. Lugd. t. IV. 1866 p. 148. Das Werk führt den Titel مشارع الاشواق الى مصارع العشّاق „Wegweiser der Begierden nach den Kampfstätten der Liebenden.“ Der Verf. meint natürlich hier jene Gattung von Liebenden, die für den Islam begeistert sind.

2) Das Werk ist durch zahlreiche Auszüge aus historischen Schriften gelegentlich sehr nützlich. Viele Excerpte sind dem Damascenischen Geschichtschreiber ben Asakir entnommen, mit welchem uns Kremer näher bekannt zu machen versprochen hat. Ein interessantes Fragment über Harun-ar-reschids Besuch in Konstantinopel werden wir nächstens mittheilen.

3) La ikrâha fi 'd-dini. Es gibt keinen Zwang in der Religion. لَا إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ Sura II. 257.

4) Wer den Tagût (Irrthum) verläugnet und an Gott glaubt, der hält sich an eine feste Stütze, die nimmer zerbricht. Das.

Im Koran spricht Gott: Es mögen für die Sache Gottes[1]) jene kämpfen, welche dem irdischen Leben die andere Welt vorziehen. Denn, wer für die Sache Gottes kämpft und getödtet wird, oder siegreich bleibt, dem werden wir grossen Lohn geben. Was ist's denn mit euch, dass ihr nicht kämpfet für die Sache Gottes? (IV. 72 ff.). Kämpfe für die Sache Gottes, du wirst (dabei) einzig für deine Seele dich bemühen (IV. 83). Ihr, die ihr glaubet, wenn ihr mit den Ungläubigen (im Kampfe) zusammentreffet, so kehret ihnen nicht den Rücken. Wer aber ihnen seinen Rücken zukehrt und sich nicht zum Kampfe wendet, oder sich der Schlachtreihe (der Gläubigen) anschliesst, der wird sich den Zorn Gottes zuziehen, und sein Ruheort wird die Hölle sein. (VIII. 14 f.) Sprich zu denen, welche ungläubig sind, wenn sie ablassen (vom Unglauben), so soll ihnen verziehen werden, was vorausgieng. Kehren sie aber (dazu) zurück, so giebt es dafür ein Gesetz der Frühern. Und kämpfet mit ihnen so lange bis es keinen (Religions-) Gegensatz[2]) mehr giebt und bis die ganze Religionsübung sich zu Allah wendet. (S. VIII. 39 f. Zum Theil gleichlautend mit II. 189.). Diesem Grundsatz gemäss konnte der Krieg nur mit dem Unglauben enden. Die Ungläubigen sollen entweder vernichtet, oder zu steuerzahlenden Vasallen gemacht werden, falls sie zu jener Klasse der Nicht-Muslimen gehören, die eine monotheistische, durch Offenbarung vermittelte Religion haben, also Juden und Christen. „Führet Krieg mit jenen, welche nicht an Gott und an den jüngsten Tag glauben und nicht für unerlaubt halten, was Allah und sein Prophet für unerlaubt erklärt und welche sich nicht halten an die wahre Religion unter den mit dem Buche (der Bibel) Begabten; (führet mit ihnen Krieg) bis sie die Kopfsteuer (الجزية) bezahlen. (S. IX. 29.) Hiemit und durch ähnliche Stellen ist mit den religiösen Momenten der Kriegsbegeisterung auch ein materielles in Verbindung gebracht. Der Koran vergisst nicht an die Beute zu erinnern, die den Kriegern zufallen soll. Der fünfte Theil derselben soll dem Propheten gehören, welcher sie zu milden Zwecken verwenden wird. „Wisset aber, von den Dingen, die ihr durch Plünderung in

1) Eigentlich: „Im Wege Gottes" في سبيل الله Gott zu lieb, um Gottes willen.

2) حتّى لا تكون فتنة

Besitz nehmet, gehört jedesmal der fünfte Theil [1]) Gott und dem Propheten und den Anverwandten (des Propheten) und den Waisen, und den Armen und den Reisenden. (S. VIII. 42.) In diesen und den verwandten Koranstellen sind die Keime der ganzen Gesetzgebung über den Krieg und seine Folgen, namentlich die finanziellen, gegeben.

Während jedoch das Gesetz, gestützt auf den Koran, einfach ausspricht, dass es Pflicht für die Muslimen im Allgemeinen sei, gegen die Ungläubigen Krieg zu führen, hat die Traditionskunde durch Drohungen und Verheissungen eine Quelle dauernder Begeisterung für den Krieg eröffnet. Mohieddin nahâs hat in dem oben angeführten Werke [2]) eine Fülle von Aussprüchen Muhammeds gesammelt, welche zum Kriege gegen die Ungläubigen antreiben sollen. Wir brauchen uns darüber keine Gewissheit zu verschaffen, ob auch nur ein geringer Theil dieser Aussprüche authentisch sei, jedenfalls wurden sie früh, mit dem Prophetensiegel versehen, in Umlauf gesetzt und dienten wesentlich dazu, die religiöse Begeisterung für den Krieg zu erhalten. Bei einer bedeutenden Zahl dieser Aussprüche stützt sich Nahâs auf ältere Traditionensammlungen, namentlich die von Bochari und Muslim, so dass man bereits im neunten Jahrhundert die Aechtheit dieser Sentenzen annahm [3]).

In den beiden Traditionssammlungen von Bochari und Muslim wird der Ausspruch des Propheten angeführt: Es ist mir (von Gott) befohlen worden, mit den Menschen so lange Krieg zu führen, bis sie sprechen: Es giebt keinen Gott als Allah [4]). Ein anderesmal sagt Muhammed: Der Religionskrieg (g'ihâd) ist eine Pflicht für euch unter jeglichem Führer, mag er gerecht oder lasterhaft sein, ebenso ist das Gebet für euch eine Pflicht unter Leitung eines Muslim, mag dieser gerecht oder lasterhaft, ja selbst mit den grössten Sünden behaftet sein [5]). Es fehlt nicht an

1) Es ist der Plural خُمُسَة mit Bezugnahme auf die vielen Fälle, in welchen jedesmal ein Fünftel Gott gehört.

2) In der Leidener Handschrift umfasst dasselbe 218 eng beschriebene Blätter in Kleinfolio.

3) Wir führen das Werk von Nahâs unter dem Titel Meschâri' مشارع an und nennen die Blattnummer nach der Leidener Handschrift.

4) Meschâri' f. 6. a.

5) Das.

Aussprüchen, wonach der Religionskrieg bis zum Ende der Welt fortdauern sollte, wie: Stets wird das Verdienst an das Stirnhaar der Rosse gebunden bleiben bis zum Tage der Auferstehung und die Kriegsgeräthe werden nicht nieder gelegt werden, bis Gog und Magog hervorgehen werden [1]). Es überrascht uns nicht, gegen die Nachlässigen, welche sich vom heiligen Kriege zurückziehen, die strengsten Drohungen aus dem Munde Muhammeds und seiner Nachfolger zu vernehmen [2]). Unter anderem sagt Ali: Der Krieg für die Sache Gottes (الجهاد فى الله) ist eines von den Thoren des Paradieses; wer aber den Kampf für die Sache Gottes vernachlässigt, den wird Allah in Schmach einhüllen, es wird ihn das Unglück umfassen, er wird gar sehr in Schande gerathen, er wird schmählich behandelt werden und Billigkeit wird ihm versagt werden [3]). Andererseits wird in den mannigfaltigsten Variationen ausgesprochen, dass unter allen guten Werken der Kampf gegen die Ungläubigen das verdienstlichste sei. „Der Schlaf der mit dem Kriege Beschäftigten ist besser, als das nächtliche Gebet und das Fasten während des Tages [4]). Der Kampf für die Sache Gottes ist das beste unter den Werken nach dem Glauben an den erhabenen Gott [5]). Hie und da schwanken die Aussprüche in soferne, als die Wallfahrt nach Mekka mit dem Glauben und dem Religionskampfe gleichgestellt wird [6]). Indessen erhält der Heeresdienst doch immer wieder den ersten Preis.

Unter andern Aussprüchen dieser Art verdient der von Muhammed bemerkt zu werden: Das Mönchsleben meines Volkes (d. h. der Bekenner des Islam) ist der Kampf mit den Ungläubigen [7]). Oder in einer an-

---

1) Das. f. 6. b. Jag'ug' und Mag'ug' müssen am Ende der Tage aus ihren Verschanzungen hervorbrechen. Koran 21, 96.

2) Mit diesen Drohungen beschäftigt sich Meschâri' von f. 9. b. an.

3) ومن ترك الجهاد فى سبيل اللّه البسه اللّه الذلّة وشمله البلآء ودُيِّثَ بالصَّغار وسِيمَ الخَسْفَ ومُنِعَ النَصَف.
Durch den Beisatz بالصغار „in Schande" wird دُيِّثَ verstärkt.

4) نوم المجاهدين افضل من قيام الليال وصوم النهار. Meschâri' f. 15. a.

5) Das. f. 16. 6.

6) Das. 17. a.

7) Meschâri' f. 22. a.

deren Fassung: Jegliches Volk hat ein Mönchsthum, das Mönchsthum dieses Volkes ist der Krieg um Gottes willen [1]). Nach einer anderen Fassung [2]) hätte Muhammed gesagt: Jegliche Nation hat ihre Pilgerfahrten (سياحة), die Pilgerfahrt meines Volkes ist der heilige Krieg, und jegliches Volk hat ein Mönchsleben, das Mönchsleben meines Volkes besteht in den Cavallerieausfällen gegen die Vorposten (نحور) des Feindes. Wir übergehen zahlreiche Aussprüche, worin im Allgemeinen die Betheiligung am heiligen Krieg verdienstlicher erscheint als Wallfahrten, Beten, Fasten und ähnliches, und heben einige hervor, welche besondere Einzelheiten der Kriegsführung betreffen. Der Marsch zu Fuss hat sein eigenes Verdienst: „Wessen Füsse mit Staub bedeckt werden um Gottes Willen (d. h. im g'ihâd), dem giebt Gott Sicherheit gegen die Hölle [3]). Der gleiche Ausspruch wird in mannigfachen Variationen wiederholt. Wir heben Eine hervor: „Staub (an den Füssen) um Gottes Willen ist Glanz der Angesichter am Tage der Auferstehung“ [4]).

Dass von unserm Gewährsmann Nahâs durch die nachdrücklichsten Prophetenaussprüche die Betheiligung am Seekriege empfohlen wird, hängt mit der seit den Kreuzzügen immer mehr dem Mittelmeere zugewendeten Entwicklung des G'ihâd zusammen. Der Prophet soll gesagt haben: Wer den heiligen Kampf einmal zur See mitmacht, hat zehnfachen Verdienst vor dem, welcher zu Land kämpft [5]). Schon das Besteigen der Schiffe, das Ertragen der Seekrankheit [6]), ist sehr verdienstlich. „Wenn der Krieger, welcher zur See kämpft, seinen Fuss in's Schiff setzt, so lässt er seine Sünden hinter seinem Rücken zurück; wenn er aussteigt, so ist er (rein) wie am Tage, da ihn seine Mutter geboren hat und der hocherhabene Gott lächelt ihm zu“ [7]). Hinsichtlich dieses

1) Das. 22, b. لكلّ امّة رهبانية ورهبانيّة هذه الامّة الجهاد في سبيل الله .
2) Das. f. 68 b.
3) f. 36. a.
4) f. 38. a. الغبار فى سبيل اللّه اسفار الوجوه يوم القيامة
5) f. 39. b.
6) المَيْد der Schwindel und القئ vomitus f. 39. b.
7) f. 41. a. ان الغازى فى البحر اذا وضع رجله فى السفينة يخَلِّف خطاياه خلف ظهره ويخرج منها كيوم ولدته امّه ويضحك الله عَزّ وجلّ اليه .

Zulächelns des Himmels giebt es verschiedene Versionen, die sorgfältig mit einander verglichen werden; nach einer sagte Muhammed: „Dreimal lächelt Gott den Seefahrern zu; einmal, wenn sie das Schiff besteigen und von ihrer Familie und ihrer Habe sich trennen, dann, wenn sie seekrank werden (حين يميد) und endlich, wenn sie das Land sehen“ [1].

Die Prophetentradition ermuthigt alle Unternehmungen, alle Arbeiten, welche der Armee Stärke verleihen. Viele Aussprüche beziehen sich auf die Cavallerie. Ein Emir von Jerusalem wird getroffen, wie er eben seinem Pferde Gerste siebt. Demjenigen, der sich darüber verwundert, führt er das Prophetenwort zu Gemüthe: Wer für sein Pferd Gerste siebt, dem schreibt Gott für ein jedes Körnlein ein Verdienst auf [2]. Die Ausrüstung des Pferdes und die Anwendung desselben zum Kriege (رباط) [3] hat ein hohes Verdienst. Muhammed sagt: Wer sich dem Reiterdienste widmet, dem wird, wenn er im Reiterdienste stirbt, der Lohn seines Werkes auf den Tag der Auferstehung aufgeschrieben, er wird reich und angenehm gespeist und mit siebzig Huri's vermählt werden [4]. Ein anderer von den vielen hieher gehörigen Aussprüchen: Wer sich einen Tag lang mit den Pferden abgiebt, zwischen diesem und zwischen der Hölle schafft Gott sieben Gräben, wovon jeder soweit ist, wie die sieben Himmel und die sieben Erden. (f. 66. a.)

Ibn Asakir erzählt von Omar. Er sagte einst zu den Männern, die um ihn her sassen: Welchen Menschen haltet ihr des grössten Lohnes würdig? Sie fingen an von Beten und Fasten zu sprechen und diesen oder jenen nach dem Fürsten der Gläubigen für den würdigsten zu erklären. Er nahm das Wort und fragte sie: Soll ich euch sagen, wer noch würdiger ist als Jene, die ihr erwähnt habt, und als der Fürst der Gläubigen? Als sie ausdrückten, sie wünschten sein Urtheil

---

1) f. 41. b.

2) f. 60. a.

3) مُرَابِط ein Cavallerist, darf nicht mit مربوط Marbû't, Marabû't, ein Ascet, Einsiedler, verwechselt werden.

4) f 64. b. والمرابط اذا مات فى رباطه كُتِبَ له اجر عمله الى يوم القيمة (القيامة) وغدّى عليه وريح برزقه وتزوج بسبعين حورا.

zu hören, sagte er: Ein Fussoldätchen (رُوَيْجِل) in Syrien, welcher den Zaum seines Pferdes fasst, um hinter der Fahne der Muslimen zu wachen ohne zu wissen, ob ein Löwe ihn zerreisse, oder ein Thier ihn steche, oder ein Feind ihn schlage, der ist grösser als die, welche ihr erwähnt habt, und als der Fürst der Gläubigen (f. 75. b.).

Jede Kampfesart, mit dem Schwerte, der Lanze, dem Bogen, der Schleuder, hat ihr eigenes Verdienst. Die Aussprüche über jede einzelne Kampfesart steigern die Preiswürdigkeit dieser Einzelheit so hoch, dass für andere Arten nichts übrig zu bleiben scheint [1]).

Hinsichtlich des Pfeilschiessens wird die Koranstelle (8, 62): Haltet gegen sie alles bereit, was in eurer Kraft liegt, mit dem Ausspruche Muhammeds verbunden: „Es ist aber die Kraft nichts anderes, als das Pfeilschiessen". (79. a.) „Allah bringt durch einen einzigen Pfeil drei Personen in's Paradies, den Verfertiger, welcher den Pfeil in guter Absicht macht, den Schützen, und den Knappen, welcher die Pfeile bietet oder holt" [2]). Schon die Einübung im Pfeilschiessen ist höchst verdienstlich: „Die Engel sind bei keiner Art euerer Spiele gegenwärtig,

---

1) Beim Abschnitt über die Vortrefflichkeit des Pfeilschiessens wird der Unterschied des arabischen und persischen Bogens erwähnt. Muhammed missbilligt den Gebrauch des persischen und empfiehlt den des arabischen: Wirf ihn von dir (den persischen Bogen), denn er ist verflucht und verflucht ist, wer sich seiner bedient. Durch den arabischen Bogen und die dünne arabische Lanze würden sie die Länder erobern. f. 82 a und b. Muhammed hatte 5 Bögen, die zum Theil eigene Namen führten. f. 84. a.

والرَّوْحَا والصفرا من نَبْع والبيضا من شَوْحَط اصابها من بني قينقاع والزَّوْرا والكتوم.

2) ومنبلە f. 79. a. Ueber dieses Wort stellt Nahâs eine längere Untersuchung an. Wir folgen der nachstehenden Erklärung قال البغوىّ فى شرح السنّة المُنْبِل هذا الذى يناول الرامى النبل وهو يكون على وجهين احدهما يقوم بجنب الرامى او خلفه يناوله النبل واحدا بعد واحد والاخر ان يردّ عليه النبل المرمى به „Albagawî sagt im Commentar zur Sunnah: المُنْبِل ist derjenige, welcher den Schützen mit Pfeilen versieht, und das geschieht auf doppelte Art, entweder steht er neben oder hinter dem Schützen und reicht ihm einen Pfeil um den andern, oder er bringt ihm den abgeschossenen Pfeil zurück."

als beim Pferderennen (الرهان) und beim Pfeilschiessen". (f. 80.) Oder: Jede Art von Spielen der Welt ist eitel, mit Ausnahme von dreien: Wenn du mit deinem Bogen einen Wettkampf eingehest, oder dein Pferd abrichtest, oder mit deiner Familie dich vergnügst" (80. b.)[1]. „Wer um Gottes willen (im heiligen Kriege) einen Pfeil abschnellt, mag er nun treffen, oder verfehlen, der thut soviel, als liesse er einen Sklaven frei, wer aber einen Sklaven frei lässt, dem ist dieser ein Befreier (فكاك) aus der Hölle". (81. b.) In verschiedenen Versionen wird ein Ausspruch umhergeboten, durch welchen der Dienst der Cavallerie hinter dem Pfeilschiessen zurücktreten müsste: Kämpfet mit Pfeilen und zu Pferde, wenn ihr aber mit Pfeilen schiesset, so ist es mir lieber, als wenn ihr zu Pferde kämpfet. (84. a.)

Natürlich kommt in den Prophetenaussprüchen das Schwert nicht zu kurz. „Die Schwerter sind die Schlüssel des Paradieses"[2]. Oft wiederholt und in viele Schriften übergegangen ist das Wort: Die Pforten des Paradieses sind unter dem Schatten der Schwerter"[3]. „Wer sich ein Schwert umgürtet um Gottes willen (zum g'ihâd), den umgürtet Gott mit einem doppelten Ehrengürtel aus dem Paradiese, und Gott hebt vor seinen Engeln das Schwert des Kriegers und seine Lanze als preiswürdig hervor"[4]. „So lange das Gehänge des Schwertes dem Krieger um den Nacken sich schlingt, hören die Engel nicht auf für ihn zu beten." (Das. f. 93.)[5]

Nach allem bisherigen kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Verwundung im Kriege ein grosses Verdienst sei. „Es giebt keinen Tropfen, dessen Fallen Gott angenehmer wäre, als das der Blutstropfen, die im

1) Nahâs widmet dem Wettrennen und Scheibenschiessen einen eigenen Abschnitt f. 84 ff.

2) f. 92. a.

3) Muslim, Çaḥîḥ, Cod. ar. Monac. N. 118. f. 290. Meschâri' f. 92 b.

4) وان من تقلّد سيفا فى سبيل الله قلّده الله وشاحين من الجنة وان الله يُبَاهى ملائكته بسيف الغازى ورمحه . Das.

5) Einige ausgezeichnete Schwerter Muhammeds werden mit Namen angeführt, ausser dem bekannten Ḍû-l-fikâr auch das Schwert Maṭûr مَأْثُور und 'Aḍhb عَضْب . f. 93. b.

heiligen Kampfe fliessen, oder das der Tropfen der Thränen, die in dunkler Nacht geweint werden". (f. 94. a.) Diese und ähnliche Aussprüche werden durch zahlreiche Beispiele von Verwundeten und Verstümmelten unterstützt, welche trotz ihres Unglückes freudig und muthig blieben. Es wird den Muslimen eingeprägt, dass ihnen eine Ueberlegenheit zu Statten komme, vermöge welcher wenige von ihnen viele Feinde zu schlagen geeignet wären.

Die in der Schlacht gefallenen Muslimen sind Martyrer (شُهَدَآ, der Einzelne شهيد); wenn auch ihre Leiber in der Erde ruhen, so sind ihre Seelen lebendig im Paradiese (f. 131.) und erfreuen sich seliger Wonne. Unter den Ulemâ ist darüber eine Meinungsverschiedenheit, wie sie sinnliche Freude geniessen können; dass sie solche geniessen, scheint angesehenern Lehrern gewiss zu sein. (131 a/b.) Die Hoffnung, sich mit Huri's zu vermählen, tritt hier mit vorzüglicher Stärke hervor[1]). Während die Leiber anderer Muslimen vor dem Begräbniss gewaschen werden, begräbt man die in der Schlacht Gefallenen in ihrem Blute. Man beruft sich hiebei auf Muhammeds Verfahren nach der Schlacht bei Oʿhod. (135. a.) Hiedurch soll die Würde des „Martyrers" ausgedrückt, und Todesverachtung begründet werden. Noch günstiger für die Kriegsbegeisterung musste es sein, wenn im Namen des Propheten gesagt werden konnte, der ächte Muslim, als Martyrer vor Gottes Thron entrückt, erhalte die Vollmacht, eine Gnade von Gott zu erbitten. Da bittet er um keine andere, als wieder zur Erde niedersteigen, und noch zehnmal mit den Ungläubigen kämpfen zu dürfen. (135. b.)

Die Engel beschatten die Gefallenen mit ihren Fittigen, diese verlangen nach dem Angesichte Gottes und sind frei von aller Strafe. (136. b.) Sie werden zu Engeln, ihre Geister nehmen den Körper eines feinen Vogels an[2]). Diese Vorstellung scheint über jede andere den Sieg errungen zu haben. Man weiss sogar, dass diese Flügelwesen farbiges, namentlich grünes Gefieder haben. Der Prophet sagte: „Die Geister der Martyrer schweben in den Gestalten von feinen Vögeln an den

---

1) اسأل الله ان يزوجنى من الحور العين wünscht ein Mubarak f. 133.

2) جعل الله ارواحهم فى جوف طير خضد f. 137 a. und öfter.

Leuchtern unter dem Throne des Paradieses, bis Gott sie am Tage der Auferstehung zurückkehren lässt (in ihre Leiber). (f. 138. b.) Während alle andern die Schmerzen der Grabespeinen aushalten müssen, sind die Martyrer frei davon. (Das.) Nach einer andern Prophetentradition ist schon der erste Schritt, der zum Ziel des Martyrthums führt, von Wundern begleitet; der zum Kampfe eilende wird von Huri's freudig begrüsst (الحور العِين); die eine verkündet ihm gänzliche Vergebung der Sünden, die andere reinigt ihn vom Staube u. s. w. (f. 140.) Wenn der Muslim im Kampfe fällt, so werden ihm all seine Sünden verziehen, er wird von der Plage des Grabes befreit und gegen den Todesschrecken gesichert und mit grossaugigen Huri's vermählt, er wird mit Ehrengewändern bekleidet, auf sein Haupt wird eine prächtige Krone ewiger Seligkeit gesetzt [1]). Diese und ähnliche Aussprüche Muhammeds erhalten durch Erzählungen von solchen, die ihren Freunden im Traume erschienen und über ihre Seligkeit berichteten, eine erhöhte Anziehungskraft. Wir müssen es Andern überlassen, wenn es nöthig sein sollte, zu beurkunden, wie Aeusserungen einer üppigen Phantasie in den Nimbus religiöser Hoffnung gekleidet, als Reizmittel gebraucht wurden, um den Kampfesmuth zu beleben. (f. 145 ff.)

Wir haben aus einer Fülle von Belegsteilen nur eine sehr bescheidene Auswahl vorgelegt. Das Gegebene mag aber hinreichen, um zu zeigen, wie mächtig die religiösen Antriebe zum Krieg gegen die Ungläubigen hindrängten. So lange daher die Glaubenskraft in den muslimischen Bevölkerungen nicht ganz erstorben ist, wird nothwendig bald in diesem bald in jenem Theile des weiten Gebietes, das von Marokko bis über den Ganges, von Belgrad bis an das afrikanische Mondgebirg reicht, die Flamme des G'ihâd neu auflodern. Eines der letzten Beispiele war das von Abdelkader in Algerien [2]).

---

2) يزوّج من الحور العِين وحلّت عليه حلّة الكرامة ويوضع على راسه تاج الوقار والخلد . f. 143. b. حور عين aus Koran 56, 22.

1) Wir können mit dem Verf. d. Abh. über den Djehâd in der Révue Orient. et Alger. (t. I. 1852, p. 450) nicht übereinstimmen, wenn er sagt, Abdelkader habe die Idee des Djehâd lediglich zum Vorwand für seinen Ehrgeiz genommen. Abdelkader fühlte sich ver-

IV.

Die Gesetzgebung regelte die aus der Religion entspringende Kriegsbegeisterung; sie sorgte dafür, dass dieselbe, nicht auf einzelne Orte und Zeiten, je nach den zufällig auftauchenden Anregungen beschränkt, hervortreten sollte. Der Krieg soll eine gemeinschaftliche Pflicht für die Muslimen insgesammt und jeden insbesondere sein. Das gilt nicht nur vom Falle der Abwehr eines Angriffes, sondern auch in soferne, als es Pflicht der Muslimen ist, selbst anzufangen [1]). Im Nothfall sollen selbst Frauen sich am Kriege betheiligen; in der Regel aber bleiben wenigstens die jüngern dem Schlachtfelde fern, um nicht etwa von den Ungläubigen weggeführt zu werden. Aus gleichem Grunde soll man auch nicht Abschriften des Koran mit in den Krieg nehmen [2]), ausser wenn volle Sicherheit besteht, dass die Feinde nicht siegen.

Die zahlreichen Koranhandschriften, welche in verschiedenen Türkenkriegen erbeutet und in unsern Bibliotheken untergebracht wurden, beweisen, dass diese Gesetzesvorschrift nicht immer eingehalten wurde, oder dass man sich in manchen Fällen einer unbegründeten Zuversicht von Sicherheit überliess [3]).

So stark übrigens der Geist und gesetzliche Buchstabe zum Kriege mit den Ungläubigen vorwärts drängte, so hat die Gesetzgebung doch nicht unterlassen, eine ehrenhafte und rechtmässige Eröffnung der Feindseligkeiten vorzuschreiben. Es soll denselben immer die Einladung zum Islam, oder zur Zahlung der Kopfsteuer (g'izyeh), vorangehen [4]). Hat der Krieg begonnen, so ist die Schädigung des Feindes an Leib und Eigenthum nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht. Doch stellt das Gesetz gewisse Grenzen des Völkerrechtes fest, die nicht überschritten werden sollen. Zur Ergänzung dessen, was hierüber die Vikâyah (I. §. 6.) ausspricht,

---

möge der Grundsätze seiner Religion, der er mit ganzem Herzen sich ergeben zeigte, zum Kampfe verpflichtet. Wenn die Charakteristik Abdelkaders, die mir von seinem früheren Sekretär i. J. 1861 in Tunis gegeben wurde, richtig ist, so suchte er vor bedeutenden Unternehmungen sich durch nächtelanges Gebet zu stärken.

1) S. unten den ersten Abschnitt vom G'ihâd nach Vikâyah I. §. 1.

2) Vikâyah I. §. 8 Hidâyah v. Hamilton II. p. 147.

3) Die k. Hof- und Staatsbibliothek in München bewahrt drei erbeutete Koranabschriften. Cod. ar. 11. 17 u. 73.

4) Vikâyah I. §. 4. 5.

hören wir die von Chanykov — mit besonderer Rücksicht auf Persien — aufgestellten Bedingungen. Zehn Dinge sind verboten.

1. Der Kampf in den vier Monaten Reg'eb, Dulkade, Dulhig'g'e und Muharram. (Die Nothwendigkeit macht natürlich eine Ausnahme [1]). 2. Kampf gegen das Verbot des Imâm. 3. Es ist ungesetzlich das Schlachtfeld zu verlassen, auf dem nicht doppelt so viel Feinde stehen, als Muslimen da sind. 4. Tödtung von Frauen ist unerlaubt, selbst wenn sie die Männer unterstützen. Dasselbe gilt von Kindern und Wahnsinnigen. 5. Die Tödtung der Friedensvermittler. 6. Verstümmelung der Ungläubigen durch Abschneiden von Nasen und Ohren. 7. Treulosigkeit, indem Feinde getödtet werden, nachdem durch den Imâm Sicherheit gewährt ist. 8. Verbergen der Beute. 9. Den Krieg in die Länge zu ziehen, bis zum Friedensschlusse (?). 10. Brunnenvergiftung, Vergiftung des Trinkwassers. Hierüber jedoch giebt es unter den Gelehrten Meinungsverschiedenheiten. Soweit Chanykov.

Was die Gattung der zu bekämpfenden Feinde betrifft, so sollte der eigentliche Krieg nur gegen Ungläubige geführt werden, also gegen Christen, Juden, Magier und Götzenanbeter.

Wir sehen jedoch im Verlaufe der Geschichte der muslimischen Staaten, dass sich die Anhänger verschiedener religiöser Meinungen gegenseitig durch den G'ihâd bekämpfen. So wurde der Krieg des Sultan gegen den Schah von Persien durch fünf Fetwa's als heiliger erklärt, da es ja galt, die von der Sunnah abweichenden Schiiten zurecht zu bringen [2]).

Um jedoch im Interesse eines bestimmten Landes gegen ein anderes muslimisches Gebiet Krieg führen zu können, war und ist es nicht nöthig, dass solche Glaubensverschiedenheiten in Rechnung kommen, wie beim Gegensatze von Sunniten und Schiiten; es genügt, dass eine gewisse Anzahl von Muslimen sich dem Gehorsam des Imâm entzieht, um einen Krieg zu veranlassen. Diejenigen Muslimen, welche dem

---

1) Vgl. Koran S. IX. 4 ff. 36. Sprenger L. M. III. 107. 479. 534. Unter Muhammed selbst kam ein Kriegszug im heiligen Monat Reg'eb vor. S. Sprenger, L. M. III. 105. Vgl. I. 295. Die Schlacht von Zalaka i. J. 1086 fand im Monat Reg'eb statt. Roudh el kartas übers. von Beaumier p. 207.

2) Hammer, Gesch. des osm. R. II. S. 477 (1577).

rechtmässigen Imâm nicht gehorchen, sind bughât „Empörer“ (von بَاغٍ). Der Krieg gegen solche ist an sich rücksichtsvoller, als der gegen Ungläubige, und hat nicht dieselben Folgen hinsichtlich der Tributpflicht der Besiegten; aber immerhin ist es ein Krieg. Die Geschichte lehrt, dass bei den unzähligen Kriegen dieser Art, welche Fürsten gegen Fürsten, Partheien gegen Partheien führten, ebenso empörende Grausamkeiten vorkamen, wie bei den Kriegen gegen Auswärtige. Die gesetzlichen Bedingungen dieser Gattung von Krieg geben die Rechtsbücher als einen Theil der Gesetze des G'ihâd. In der Vikâyah (s. u.) bildet das Kapitel von den Empörern (el bughât) den Schluss.

Der Abfall eines Muslim vom muhammedanischen Glauben wird nach der unwandelbaren Praxis des Islam an Männern mit dem Tode bestraft. Nie wurde hievon abgegangen. Die verschiedenen toleranten Erlasse der neuesten Zeit, namentlich in der Türkei und in Tunis bezüglich der freien Religionsübung, haben nur den Sinn, dass eingewanderte Bekenner des Christenthums, Judenthums u. s. w. vermöge ihres Religionsbekenntnisses nicht belästigt werden sollen. Keineswegs aber ist damit irgend etwas von jenen strengen Gesetzen zurückgenommen, die den Abfall vom Islam betreffen [1]). Es wird gegen diese Gattung von Ungläubigen nicht Krieg geführt [2]), weil vorausgesetzt wird, dass sie nur einzeln auftreten. Aber es wird Gewalt gegen sie angewendet, ihre Güter werden zum Theil so behandelt wie die von besiegten Feinden.

Es kann uns daher nicht befremden, die gesetzlichen Bestimmungen, welche die Behandlung der Apostaten betreffen, in den Rechtsbüchern mit jenen vom heiligen Kriege vereinigt zu finden. Der Islam wehrt nach denselben Grundsätzen, welche ihn bei der Verbreitung seiner Lehren nach aussen leiten, eine Minderung oder Störung nach innen mit gewaffneter Hand ab. Der Todesstrafe geht allerdings ein Bekehrungsversuch und eine Belehrung, freilich im Kerker, voran, aber nach kurzer Frist begegnet dem Hartnäckigen das Schwert [3]).

---

1) Ein Abfallender heisst murtadd (المرتدّ).

2) Hidâyah II p. 717. Hamilton II. 152.

3) Die einzelnen Bestimmungen unter Vikâyah C. VII.

Die Geschichte ist reich an ausgezeichneten Beispielen von der Anwendung dieser Gesetze. Eine der auffallendsten Vollstreckungen derselben war die von dem sonst wohlwollenden Saladin an dem Mystiker und Philosophen Jahja Schihabeddin Suhrawerdi in Aleppo i. J. 1191 vollzogene [1]). In der neuesten Zeit hat die Hinrichtung des Reformators Bâb in Tebriz (19. Juli 1849) soviel Aufsehen gemacht, dass der Fall als allgemein bekannt vorausgesetzt werden kann [2]).

Weniger bekannt ist das Schicksal von mehreren Predigern, die mit abweichenden Lehren im vorigen Jahrhundert in Cairo hervortraten. G'abarti [3]) giebt in seiner Geschichte von Aegypten hierüber Nachricht. Gegen Neujahr 1699 [4]) trat ein Mann aus Fajûm in Cairo auf, welcher sich für einen erkorenen Welî ausgab. Die Leute liefen ihm von allen Seiten zu, die Zurückhaltung der Frauen beim öffentlichen Erscheinen hörte auf, indem diese sich mitten unter den Männern zum Welî hinzudrängten. Ehe jedoch die Bewegung weiter um sich griff, wurde der Arme im Schlosse von Cairo hingerichtet, obwohl er nicht soweit gegangen war, als ein murtadd nach dem Gesetze. Der Dichter Hig'âzi sorgte durch ein Zeitgedicht für die Verewigung dieses Ereignisses. Ebenfalls in Cairo trat unter Pascha Otmân (i. J. 1147—1734) ein Mann auf, welcher als Prophet gelten wollte. Er scheute sich nicht, seine Ansprüche in der Hauptmoschee elazhar vor den Gelehrten geltend zu machen. Er behauptete, wie Muhammed durch Erscheinungen des Engels Gabriel belehrt zu werden. Man begnügte sich für den Augenblick ihn mit Geisselhieben zu strafen. Pascha Otmân liess ihn als Wahnsinnigen in's Mâristan bringen. Als das Volk sich schaarenweise zu ihm herandrängte, nahm ihn der Pascha selbst in's Verhör. Jetzt wurde die vom Gesetze vorgeschriebene Einkerkerung an ihm vollzogen. Als er darauf, in einer Versammlung von Ulema's feierlich ausgefragt, bei seinen Behauptungen stehen blieb, ward er noch einmal ermahnt,

---

1) Ibn Challikan ed. Wüstenf. n. 823.

2) Kasembeg im Journal Asiat. 1866. Nach diesem, Gobineau, les religions dans l'Asie centrale u. A. giebt einen übersichtlichen Bericht: Jul. Braun, Gemälde der muhammedan. Welt. 1870. S. 262 ff.

3) Cod. Ar. Monac. 400.

4) Cod. ar. 400 f 27. a. Ende des 2. g'omadi d. J. 1110.

von seinem Irrglauben abzulassen und dann, als er unerschütterlich blieb, hingerichtet [1]).

Ein Fall, der schon früher (i. J. 1711) dort vorgekommen war, verdient insofern erwähnt zu werden, als wir hier einen Vorläufer der spätern Wahabitenbewegung im Conflikt mit den Rechtsgelehrten sehen. Hammer, der ihn nach türkischen Quellen, wenn auch nur im Vorübergehen berührt [2]), nennt den reformatorischen Prediger einen Studenten, während er nach G'abarti ein Mann aus dem Volke war. Ein Scheich, der sich dieser Neuerung zuneigte, wurde hingerichtet [3]).

Aus älterer Zeit ist für das Verfahren in solchen Fällen das folgende von Koscheiri [4]) erzählte Faktum aus den Tagen der Abbasiden (um 900) lehrreich. Ein Sklave des Ibn Ahmed el Chalil denuncirte mehrere Sufi's von Bagdad bei dem Chalifen (als Irrgläubige); dieser befahl, ihnen die Köpfe abzuschlagen. Unter ihnen war der berühmte G'oneid, der sich durch seine Rechtskunde Sicherheit zu verschaffen [5]) wusste, indem er nach dem Systeme von Abu Taur Rechtsgutachten gab. Dagegen Schâhân, Rakkâm und el-Nuri sammt einer Anzahl von andern, weniger berühmten, wurden zum Tode verurtheilt. Als nun auf dem Richtplatz der Armensünderteppich ausgebreitet wurde [6]), trat el-Nuri den andern voran. Der Scharfrichter fragte: Weisst du, zu was du so eilest? Allerdings, erwiedert jener. Und was treibt dich dabei zur Eile? Er erwiederte: Ich gebe meinen Genossen eine Lebensstunde Vortheil. Darüber erstaunte der Scharfrichter und hielt inne. Man berichtete die Sache an den Chalifen und dieser wies sie nochmal an den Kâdi, um ihre Angelegenheit zu untersuchen. Der Kâdi warf dem Abulhasan el-Nuri Rechtsfragen auf, welche dieser befriedigend beantwortete. Da nahm dieser (der zum Tode verurtheilte el-Nuri) das Wort und sprach: Gott hat Diener, welche, wenn sie stehen, Gott dem Herrn stehen und wenn sie

---

1) G'abarti l. c. f. 143. b.
2) Gesch. des osm. R. IV. S. 120.
3) G'abarti f. 48. a.
4) Risalet, Cod. ar. Mon. 136 f. 173. Bulaker Druck p. 146.
5) فامّا الجنيد فانّه تَسَتَّر بالفِقْه
6) فبُسِطَ النِطْع لضرب اعناقهم

reden, in Gott reden und er ordnet die Reden. Der Kâdi war zu Thränen gerührt, schickte zum Chalifen und liess ihm sagen: Wenn diese Leute Ketzer (Zandiks زنادقة) sind, dann giebt es auf dem Erdboden keinen Muslim. So wurden sie alle frei.

Das peinliche Gerichtsverfahren gegen Solche, die vom festgestellten System des Islam abweichen, ist nur eine Folge des geistigen Prinzips, worauf der G'ihâd beruht. Der Krieg selbst ist ja eine Art von Execution gegen die Ungläubigen. Der eigentliche Krieg geht jedoch nicht so weit, wie das gerichtliche Verfahren gegen abtrünnige Muslimen, denn diese können sich durch keine Art von Sühnegeld vom Tode loskaufen, ihr Hab' und Gut wird confiscirt. So streng stellt sich das religiöse Princip des G'ihâd in diesem Falle dar. Doch ist es keineswegs so geistig und ideal, dass bei der Anwendung auf die Ungläubigen die Rücksicht auf den materiellen Gewinn vergessen bliebe.

V.

Der nächste Erfolg der Kriege gegen die Ungläubigen zeigte sich in der Beute (غنيمة). Die Begierde nach solcher gehörte zu den stärksten Trieben in der gewaltigen Bewegung des Islam am Anfang und später zu allen Zeiten, wo überhaupt Kriege geführt wurden [1]). Auch solche Schriftsteller, denen nichts ferner liegt, als eine Verkleinerung des Islam, haben das anerkannt. „Unermessliche Beute bereicherte die Sieger, Karawanenzüge, beladen mit Gold, Silber, kostbarem Geräthe, Schaaren von Kriegsgefangenen, Heerden von Kameelen und Rossen zogen aus den arabischen Feldlagern in Irak und Syrien zurück nach Medyna, theils als Eigenthum der Soldaten, theils als gesetzliches dem Staatsschatze zufallendes Fünftel der Beute“ [2]).

„Es war ein Geschäft zum Betriebe des Raubes und der Plünderung en gros wider alle Andersgläubigen gegen Vertheilung des Gesellschaftsgewinnes, wozu man noch nebenbei die sichere Aussicht auf Einlass in das Paradies und die ewige Seligkeit in den Kauf erhielt“ [3]).

Die Gesetzgebung setzte der Willkühr und den allzu zügellosen

---

1) Die einzelne Kriegsunternehmung ist غَزْوَة, ein Krieger غازٍ الغازى

2) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam 1868. S. 326.

3) Das. S. 328. Vgl. Sprenger, Leben Muh. III. Vorr. CXXII.

Neigungen in den Bestimmungen, die wir am Schlusse nach dem Lehrbuch der Vikâyah (K. II) geben, eine gewisse Schranke, namentlich in sofern, als die Aneignung und Vertheilung der Beute nicht den Soldaten überlassen und möglichst bis auf die Zeit des Wiedereintrittes in die eigene Heimath verschoben wurde.

Während das Gesetz sich darauf beschränkt, zu bestimmen, dass die Beute nach Abzug des Fünftels für den Fürsten, den kämpfenden Soldaten insgesammt gehöre und erst dann vertheilt werden solle, wenn der Kampf vorüber ist und volle Sicherheit herrscht (s. Hidâyah II. p. 163. Ham. Perron XI. p. 278. Mur. d' Ohsson III. p. 33), haben die Moralisten jede eigenmächtige Aneignung der Beute verpönt. Die Moral hat aus jenen Gesetzen die Folgerung gezogen, dass der Einzelne ein schweres Unrecht begehe, wenn er sich auch nur die geringste Beute aneigne. Naʿhâs weiss eine bedeutende Anzahl von Prophetenaussprüchen anzuführen, welche die frühzeitige und eigenmächtige Aneignung von Beutestücken verpönen. Während nach den oben angeführten Zeugnissen der im Kampfe Gefallene ein Martyrer ist, wird er ein Kind der Hölle, wenn er eigenmächtig plünderte. Als nach der Schlacht bei Khaibar ein gewisser Soldat gefallen war, und wegen seiner Tapferkeit gepriesen wurde, soll Muhammed erklärt haben, dieser sei seines Martyrerpreises verlustig und befinde sich in der Hölle, weil er sich vor der allgemeinen Beutetheilung einen Burnus (عباءة) angeeignet habe. (Naḥâs, Mesh. 151. a.) Diese Unterschlagung (غلول) hebt den Glauben auf, wer sich dieses Verbrechens schuldig macht, ist nicht mehr zu den Gläubigen zu rechnen. (Das.) Moaviah soll einst in einem Schreiben an die Bewohner (Gelehrten) von Baçra als authentisch erzählt haben, Muhammed sei einst von einem Soldaten um einen Pferdezügel vor der Beutetheilung gebeten worden. Da habe der Prophet geantwortet: Du hast mich um einen Zügel aus der Hölle gebeten, es steht dir nicht zu, dass du solches verlangest und mir nicht, dass ich es gewähre. (Das. 152. a.) Ferner wird berichtet, Muhammed habe gepredigt: Die Unterschlagung gehört zu den Kohlen der Hölle und die Schätze (welche man sich aneignet) sind Schätze der Hölle“ [1]). Ferner wer Kleidungsstücke sich aneignet, wird, mit ihnen

---

1) الغلول من جمر جهنم والكنز كنز من النار Das.

behangen, zu seiner allgemeinen Schande am Tage der Auferstehung erscheinen. Unterstützt von solchen und viel stärkern Prophetenaussprüchen, welche die eigenmächtige Aneignung der Beute verpönten, konnte das Gesetz eine gute Schranke gegen die Raublust zügelloser Sieger bilden.

Die grössten Zügellosigkeiten pflegen ja bei der Plünderung unmittelbar nach dem Siege vorzufallen. Indessen musste die Strenge der Gesetzgebung doch einigen Vergleich mit den soldatischen Ansprüchen eingehen und dem Führer oder Regenten die Vollmacht zu augenblicklichen Remunerationen auf dem Schlachtfelde gewähren [1]).

Dass die Bestimmungen des Gesetzes, wodurch das regellose Plündern beschränkt wurde, weniger aus Beweggründen der Humanität, als des Eigennutzes hervorgehen, sieht man leicht ein. Allerdings ist dieser Eigennutz durch die Religion beschränkt; diese drängt jedoch das Interesse des Individuums vorzüglich desshalb zurück, um desto stärker das des Ganzen geltend zu machen.

Die Bestimmungen über die Gefangenen dienen hiefür zur Bestätigung. Auch sie gehören zur Beute im weiteren Sinne.

Hinsichtlich der Gattung der Beute wird nämlich ein dreifacher Unterschied gemacht. Was die siegreichen Krieger an den Leibern, oder an den Reitthieren der Erschlagenen finden, ist Salab (سَلَبٌ plur. اسلاب) [2]). Ein anderer Theil der Beute sind die Gefangenen.

Die Frauen und Kinder bilden jedoch eine ganz andere Gattung von Gefangenen, als die kriegsgefangenen Soldaten. Diese (أَسِيرٌ plur. أَسْرَى) werden nicht zur Kriegsbeute gezählt, wohl aber die Frauen und Mädchen; sie sind sabjon (سَبْيٌ) [3]).

Auch Sklaven der Besiegten, die den Siegern Dienste leisten können,

1) Diese Gewährungen vor der gemeinsamen Beutetheilung heissen tanfil, von نَفَّلَ. S. unten Vikâyah II. §. 17 ff. Hidâyah von Hamilton I p. 180. Maverdi (p. 241) nimmt geradezu an, dass die Rüstung erschlagener Feinde dem Besieger gehöre. Nach dem Gesetze gehört aber eine Erlaubniss des Feldherrn zu solcher Aneignung.

2) Maverdi p. 241 ff.

3) Das. p. 232 ff.

werden zu dieser Gattung von Kriegsbeute gerechnet[1]). Die Kriegsgefangenen können nur in dem Falle zur Beute gerechnet werden, wenn ihr Leben geschont wird und sie in die Sklaverei kommen. Was sonst mit ihnen angefangen werden könne, darüber waren die Rechtsgelehrten nicht ganz einig.

Nach der strengeren Ansicht Abu Hanifa's kann mit Kriegsgefangenen (asra اسرى plur. von اسير) der Feldherr, oder das Staatsoberhaupt nur zweierlei vornehmen[2]): Er muss sie tödten lassen, oder in die Sklaverei schicken. Es steht nicht in seiner Befugniss, sie unentgeltlich frei zu lassen (المنّ), aber auch nicht, einen Lösepreis für ihre Freilassung anzunehmen (المفاداة بالمال). Mâlik stimmt überein, nur lässt er einen Austausch von Gefangenen zu. Schafei geht noch weiter, indem er dem Feldherrn, oder Fürsten zwischen vier Dingen die Wahl lässt: Er kann die Kriegsgefangenen 1) tödten, 2) zu Sklaven machen lassen; 3) er kann sie gegen Geld, oder gegen muslimische Gefangene frei lassen; er kann ihnen aber auch 4) ohne Entgelt die Freiheit schenken[3]). Die Vertheidiger der laxeren Theorie berufen sich auf eine Koranstelle (47, 5), welche zwar die Tödtung des Gefangenen voranstellt, aber dem Feldherrn auch gestattet, gegen Lösegeld, oder auch ohne solches, dem Besiegten die Freiheit zu schenken. Die Rigoristen entgegnen, dass diese Koranstelle zu den widerrufenen (mansuch) gehöre[4]), aber das Verfahren Muhammeds selbst in einzelnen Fällen und die allmählige Erschlaffung der rein religiösen Auffassung des Krieges, führte zu Aenderungen und Ausnahmen.

Allmählig liess man jedenfalls von der Strenge ab, welche einzelne Juristen forderten. Masudi bemerkt[5]), dass unter den abbasidischen Chalifen ein wechselseitiger Massenaustausch von Gefangenen, und zwar

1) S. Al Baçri Futu'h el scham ed. Calc. p. 60. وسبى ذراريهم وكانوا اول سَبْيٍ سُبِيَ من العراق وسبي منهم خالد سبايا كثيرة وكان من ذلك السبي ابو عمرة ابو عبد الاعلي الشاعر وسيرين .

2) Diese Ansicht ist in der Vikâyah vertreten.

3) Maverdi p. 226. Vgl. Hidâyah Text II. p. 721. Uebersetzt v. Hamilton II. 161.

4) S. Beidawi z. St.

5) S. Notices et Extraits VIII. p. 193 ff.

zunächst gegenüber den Byzantinern vorgekommen sei. Früher hätte man wohl einzelne Gefangene losgekauft, aber nie ganze Schaaren. Der erste Loskauf dieser Art sei nach dem Feldzuge des Jahres 189 (d. i. 804) gegen Kaiser Nicephorus durch Harun ar raschid vollzogen worden. 3700 gefangene Muslimen, Männer und Frauen, seien bei dieser Gelegenheit befreit worden. Der zweite Loskauf fiel unter demselben Chalifen im Jahre 192 (807) vor. Masudi giebt uns einen Begriff von den Umständlichkeiten eines solchen Austausches, indem er berichtet, das einemal habe man 12, das anderemal 7 Tage gebraucht, um die Auslieferung, für welche jedesmal ein Bevollmächtigter von Seiten des Chalifen aufgestellt war, zu bewerkstelligen.

Er erstattet noch von zehn andern Verhandlungen dieser Art Bericht, deren letzte in das Jahr 335 (964), also in die Regierungszeit des Chalifen Moti und des Kaisers Constantin fällt[1]).

Die blosse Auswechselung von Gefangenen stand den strengen Grundsätzen jedenfalls näher, als die Annahme eines Lösegeldes (فدية, فدًا); und doch wurde nicht selten Geld für die Befreiung von Gefangenen angenommen. Die Piraten Nordafrika's trieben mit der Loskaufung der Gefangenen einen förmlichen Handel. Das für die Ausgelösten erhaltene Geld kann zur Beute gerechnet werden. Hiezu gehört auch, was an beweglichen Gütern von den siegreichen Muslimen zum augenblicklichen Gebrauche weggenommen und genossen, oder zur Heimführung zusammen getragen wurde. (غنيمة im engeren Sinne.)

Dass die kriegführenden Truppen in Feindesland das zu ihrem Unterhalte Nöthige nehmen, wo und wie sie es erhalten können, versteht sich von selbst, und ist vom Gesetze ausdrücklich anerkannt[2]). Beim Durchzuge durch das Gebiet von steuerzahlenden Zimmi's (unterworfenen Christen u. s. w.) haben diese die Pflicht, die Truppen auf kurze Zeit zu verpflegen[3]). Diese Art von Bezügen gehört indess weniger zur Beute, als zu den Steuerauflagen.

---

1) Notices et Extraits l. c. p. 197.
2) Vikâyah II. §. 7.
3) Die Art und Weise der Verpflegung ضيافة ist zum Theil durch Verträge stipulirt worden S. Maverdi p. 250: ارزاق ausser g'izyeh bei Makrizi, Sacy, mém. II. p. 24.

Die Kriegsbeute besteht in beweglicher Habe, in Frauen und Kindern und in den zu Sklaven gemachten Kriegsgefangenen [1]).

VI.

Der Friedensschluss mit einem Feinde, der sich nicht unterwirft, um Vasalle der Muslimen zu werden, hat eigentlich nur den Sinn eines Waffenstillstandes; denn einen unbedingten Frieden mit Ungläubigen giebt es nach dem Grundprincip des g'ihâd nicht. Der Friede (صلح) kann nur dann rechtmässig geschlossen werden, wenn er vom Interesse des ganzen Islam oder der kriegführenden Abtheilung der Muslimen gefordert wird. Dieses Interesse kann einem schwachen Feinde gegenüber der Lösepreis sein. Das Gesetz bestimmt, dass die Muslimen, wie sie unter gewissen Bedingungen ohne Entgelt Frieden schliessen können, auch eine Brandschatzung annehmen dürfen. Betrachtet man eine solche Leistung vom gewöhnlichen Standpunkt, so kann man darin nichts, als eine besondere Art von Beute sehen. Statt dass der siegreiche Feldherr eine unbestimmte Summe von Geld und anderem beweglichen Vermögen durch die Soldaten mit äusserlich fühlbarer Gewalt wegnehmen lässt, wendet er die drohende Macht der Kriegsüberlegenheit an, um sich eine bestimmte Summe bringen zu lassen. Die Juristen unterscheiden jedoch hiebei die Umstände: Erkauft der Feind den Frieden, ehe noch die muslimischen Truppen die Grenze überschritten haben, so wird diese Leistung als Friedenstribut wie die Kopfsteuer (g'izyeh) angesehen und behandelt; sind die Muslimen in das Land des Feindes bereits eingedrungen, dann ist die Leistung eine Beute, von welcher nach den weiter unten näher zu erläuternden Normen der fünfte Theil als heilig abgesendet, das übrige dem Heere überlassen wird [2]). Ein anschauliches Beis iel von solchen Erpressungen aus früher Zeit bietet

---

1) In historischen Berichten wird jede dieser Arten von Beute durch ein bestimmtes Verbum ausgedrückt; غنم bezieht sich auf bewegliche Habe, سبي auf Mädchen, Frauen und Kinder, أسر auf kriegsfähige Männer. Ein Beispiel aus Ibn el Athir bei Amari biblioth. Arab. Sic. p. 245. غنمت وسبت واسرت كثيرا Die Schaar (سريّة) machte Beute an Hab und Gut, an Frauen und Soldaten.

2) Hidâyah II. p. 716.

die Eroberung kaukasischer Distrikte dar. Hier kam es öfter vor, dass der Friede gegen eine Leistung von 10, 20 bis 30 tausend Schäffel Waitzen und gegen die Ablieferung von 50 Mädchen und ebenso viel Jünglingen gewährt wurde [1]).

Nicht selten nahmen die Sieger Geisseln (رهن), welche nicht eher freigegeben wurden, als bis der Friedenspreis bezahlt war. Dadurch wird dieser ebenso ein Lösegeld (fidyeh), wie die Leistung für die Loslassung von Kriegsgefangenen [2]). Das Gesetz begünstigt die rüstige Fortsetzung des Krieges gegenüber dem Friedensschlusse, auch wenn dieser Geld einträgt; ganz entschieden missbilligt es das Erkaufen des Friedens um Geld, weil das eine Schmach für die Anhänger des Islam wäre [3]).

Hinsichtlich der Gewährung von Schutzzusicherung für Einzelne, oder kleinere Gruppen von Leuten aus dem bekriegten Lande, ist die Gesetzgebung ziemlich liberal. Eine solche Gewährung (امان) soll nicht nur dann aufrecht bleiben, wenn sie vom Heerführer, sondern auch wenn sie von einem einzelnen Muslim, wie gering er seinem Stande nach auch sein mag, ausgesprochen ward [4]). Dabei wird vorausgesetzt, dass die Person, welcher eine solche Sicherheit für Leben und Eigenthum gewährt wurde, den Muslimen nützlich war und auf keinen Fall Schaden oder Gefahr bringt. Wäre solches zu besorgen, so würde nicht nur die Sicherheitserklärung annullirt, sondern der Muslim, welcher sie ausgesprochen, würde auch bestraft [5]).

Was den Friedensschluss mit einer Stadt, oder einem Lande, oder einem Heere betrifft, so ist die normale Dauer zehn Jahre [6]).

Wäre es gegen das Interesse des Islam, diese Zeitdauer einzuhalten, so müsste der Friede eigens aufgekündet werden. Nur wenn der Feind treulos handelt, soll auch ohne eigene Aufkündigung der Krieg fortgesetzt werden [7]).

---

1) Beladori 208 ff.
2) فدية S. Ibn el Athir ed. Tornberg IV. 380. Vom Jahr 82 (Chr. 701).
3) Hidâyah II. 716.
4) Vikâyah unten I. 13.
5) Vikâyah das.
6) Hidâyah, Commentar II. 715.
7) Vikâyah I. 10.

Dieser Grundsatz der Gerechtigkeit hielt freilich nicht Stand, wenn er sich mit einer starken Eroberungslust auszugleichen hatte. Das zeigte sich, als Sultan Selim II. nach dem Besitze von Cypern, das damals den Venetianern gehörte, lüstern wurde. Würden wir dem Berichte des Bartolomeo Sereno trauen dürfen, so hätte Selim den Frieden mit der Republik, angeregt von der Beredtsamkeit des Mustafa Pascha, aus niedrigen Gründen des Vortheils allein, treulos gebrochen[1]). Zuverlässiger ist die aus türkischen Quellen geschöpfte Nachricht, dass Selim vor dem Beginne der Feindseligkeiten ein Rechtsgutachten vom Mufti Abu Suud Effendi verlangte und erhielt, wodurch das Gewissen des eroberungslustigen Sultans hinsichtlich des Friedensbruches beschwichtigt wurde: „Sobald ein Nutzen erscheint, sei es ein dauernder, sei es ein vorübergehender, so ist's zur erspriesslichen Zeit erforderlich, den Frieden zu brechen. So schloss der Prophet (über ihn sei Heil!) im sechsten Jahre der Flucht bis in's zehnte Jahr Frieden mit den Ungläubigen, und Ali (dessen Angesicht verherrlicht werden möge) schrieb den Friedensvertrag; dennoch fand er es am nützlichsten, im folgenden Jahre den Frieden zu brechen" [2]).

Durch eine ähnliche treulose Ueberraschung wurde den Venetianern von Ibrahim I. (1648) die Insel Creta entrissen [3]).

Unter allen Umständen musste das Beispiel Muhammeds für alle Folgezeit maassgebend sein. Er sanktionirt die Kündung von ungünstigen Verträgen im Koran (9, 4 ff. Sprenger L. M. III. 478) und wird von seinem sorgfältigsten Biographen von der Makel des Treubruches nicht freigesprochen. (Sprenger III. 159 ff.)

---

1) „Questi nomi che chiamano modestia, equità, ragione e simili, alle guerre dei nostri superiori sono stati sempre vani vocaboli." Commentario della guerra di Cipro. Monte Cassino 1845 p. 31.

2) S. Hammer, Gesch. des Osm. R. II. Pesth. 1834. S. 402. Dieses Fetwa ist bereits von Mur. d'Ohsson mitgetheilt. III (fol.) S. 30. Hammer verweist auf den christlichen Friedensbruch vor der Schlacht bei Warna (1444) nach dem Rathe des Legaten Cesarini, worüber Gesch. des Os. R. I. S. 353 ff.

3) Bisaccioni in der Fortsetzung von Sansevino, Hist. univ. Venet. 1644. II p. 511 u. Muradgea d'Ohsson. l. c.

VII.

Ein bleibender Friede kann nach den Grundsätzen des Islam nur mit Solchen geschlossen werden, welche die Religion des Koran annehmen oder sich als Vasallen (Zimmi) unterwerfen und die auferlegten Steuern zahlen. Wer die finanzielle und sociale Stellung dieser Zimmi kennt, begreift wohl, wie es kam, dass die Bewohner der meisten eroberten Länder zum Islam übertraten. Wir wollen zuerst die sociale Lage prüfen. Hiezu ist nöthig, dass wir die Schutzbefohlenen (Mustamin) von den Zimmi unterscheiden. Ein Mustamin [1]) ist Jeder, welcher in fremdem Lande für seinen temporären Aufenthalt Sicherheit des Eigenthums und der Person geniesst. Mustamin kann demnach ebensogut ein muslimischer Kaufmann, der sich Geschäfte halber in einem christlichen Lande aufhält und hiefür die Genehmigung der Regierung erwarb, sein, wie ein Christ, der zu seiner Erholung oder in Geschäften, mit Erlaubniss der muslimischen Regierung in einer muslimischen Stadt verweilt. Zimmi dagegen kann nie ein Muslim sein. Es lag im Interesse muslimischer Staaten, solche Bedingungen für die Sicherheit von fremden, unter Muslimen wohnenden Geschäftsleuten aufzustellen, die auch für auswärts lebende Muslimen anwendbar waren.

Doch begünstigt die Gesetzgebung weder das längere Verweilen von Muslimen in fremden Ländern, noch das von Christen u. s. w. in den muslimischen Städten. Der Schutz für einen Fremden in muslimischen Ländern soll kein volles Jahr dauern [2]); will z. B. ein Kaufmann länger mit Sicherheit bleiben, so muss er in die Klasse der Zimmi eintreten und die Kopfsteuer u. s. w. bezahlen.

Die Gesetzgebung beschäftigt sich sowohl mit den Vermögensverhältnissen der Mustamin, als mit ihrer persönlichen Sicherheit. In ersterer Beziehung fällt die Bestimmung auf: „Kehrt ein Schutzbefohlener zurück, so ist er vogelfrei.“

Durch die Hidâyah wird diese Bestimmung in folgender Weise erläutert. Wenn ein Schutzbefohlener den Ort verlässt, an welchem er Schutz genossen hat und bei einem Muslim oder Zimmi, also einem

---

1) مُسْتَأْمِنٌ ist Jener, der eine أَمانة oder einen أَمان sucht.

2) Vikâyah C. IV. §. 7.

ansässigen Christen oder Juden, ein Depositum zurückliess, oder eine Schuldforderung zu bereinigen unterliess, so übernimmt die Obrigkeit keine Verantwortlichkeit für die Schädigung seiner Person und für sein Eigenthum; oder diess geschieht nur unter besondern Umständen [1]).

Unter den Bestimmungen über das Eigenthum des Mustamin bedarf diejenige ganz besonders einer Erläuterung, welche sich auf das Depositum „bei einem Unantastbaren" bezieht. Bei dieser „Unantastbarkeit" ist ein Ausdruck im Spiel, welcher abstract (als عصمة ʿiçmet) ursprünglich „Unschuld" [2]) und concret (معصوم maʿçum) „schuldlos" bedeutet.

Im juridischen Sprachgebrauch wird dieser Ausdruck sowohl von Sachen, als Personen in einem eigenthümlichen Sinne gebraucht, der dadurch zum Theil klar wird, dass wir den Gegensatz ibâʿhet (إباحة) und mubâʿh (مباح) festhalten.

Mubâʿh ist eine Person, welche vom Gesetze weder hinsichtlich ihres Gutes noch des Lebens geschützt ist. Im Gegentheil hiezu ist ein maʿçûm „ein Unantastbarer" derjenige, den man weder am Leben, noch am Eigenthum antasten darf, ohne der Ahndung des Gesetzes anheim zu fallen. Ein Gut, das vor dem Gesetze als durch Kauf, Erbschaft u. dgl. rechtmässig erworbenes Eigenthum anerkannt werden muss, ist „unantastbar" maʿçûm. Diese „Unantastbarkeit" (عصمة) hat Grade. Unter gewissen Umständen ist ein Gut, oder eine Person in der Art „unantastbar", dass eine Verletzung derselben durch eine Geldbusse gesühnt wird; der ist ʿiçmet mukavimeh (عصمة مُقَوِّمة). Weniger hoch steht die Unverletzbarkeit, wenn ein Angriff auf sie bloss eine Verschuldung, oder ein Verbrechen mit sich bringt (عصمة مُؤَثِّمَة) ʿiçmet mutimeh, ohne zugleich eine Geldbusse einzuschliessen [3]). Der höhere Grad der Unverletzbarkeit haftet nur den Bekennern des Islam an [4]).

Für die Gerichtspraxis waren die Fragen von den Schutzbefohlenen,

---

1) Hidâyah von Hamilton II. 198.

2) Bei den Propheten und Engeln ist ʿiçmet gleich Sündenlosigkeit s. Liber Mewakif ed. Soerensen p. 236 f.

3) S. Hidâyah II. S. 770 Hamilton II. S. 201.; dann Hidâyah II. 799 ff.

4) تعلق العصمة المقومة بالاسلام Hidâyah II p. 771.

von ihrem Eigenthumsrecht u. s. w. vom grössten Interesse, weil in jedem einzelnen Falle der Kadi einzugreifen hatte. Dagegen war die sociale Stellung der Zimmi für sie von geringerer Bedeutung, weil die Regelung derselben vorzüglich Sache des Regenten war. Die ursprüngliche Gesetzgebung hatte sich darauf beschränkt, die nothwendigsten Garantien der gegenseitigen Sicherheit zu gewährleisten. Allmählig bildeten sich Gewohnheitsrechte und Gewohnheitspflichten, die zum Gesetze wurden. Unter Zimmi, genauer Ḍimmi [1]) versteht man einen Christen, Juden, oder überhaupt einen Nicht-Muslim, der in einem muslimischen Gebiete ansässig ist und Staatsschutz geniesst.

Nach dem Wortlaute des Gesetzes, wie es in der Vikâyah vorkommt, möchte man anzunehmen geneigt sein, dass die Zimmi in jeder Hinsicht den Muslimen im Staate gleichgestellt wären: „Gehen sie hierauf ein — auf die Zahlung der Kopfsteuer — so nehmen sie an unsern Rechten und Pflichten Theil, wörtlich: so ist für sie, was für uns ist, und auf ihnen, was auf uns ist.“ (Vik. I. 4.) Das gilt jedoch nur vom Anspruch auf Schutz des Eigenthums und des Lebens, wie andererseits von der Verpflichtung zur Zahlung von Abgaben. Doch gerade schon hierin besteht zwischen dem Zimmi und Muslim ein grosser Unterschied. Der grösste in der socialen Stellung.

Die Zimmi's sind zwar nicht durch positive Gesetze der ältern Zeit, aber durch eine Gewohnheit, die allmählig zum Rechte ward, von Staatsämtern ausgeschlossen. Thatsächlich sehen wir zu verschiedenen Zeiten Juden und Christen in Aemtern, manchmal auf sehr einflussreichen Posten; sobald aber die Zahl von beamteten Zimmi's steigt, oder einzelne die Bedeutung ihrer Stellung öffentlich zeigen, wacht der Geist des Islam auf, und fordert die Absetzung der Begünstigten und Präventivmaassregeln für die Zukunft.

In Aegypten waren die klugen Kopten den Eroberern für die Verwaltung, besonders im Finanzfache, geradezu unentbehrlich; alle vernünftigen Statthalter dieses Landes wie die spätern Beherrscher, ver-

1) ذِمّى kommt von ذِمّة was nach dem Kamus ein „Bündniss“ عهد, einen Vertrag bedeutet. Wir halten die Schreibart Zimmi fest, weil sie von den meisten Schriftstellern angewendet wird.

wendeten sie in den Kanzleien; aber die Zeloten nahmen immer wieder einen neuen Anlauf, sie zu verdrängen und jene Chalifen und Sultane, die entweder aufrichtig zur muslimischen Aktionsparthei hielten, oder es mit ihr nicht verderben wollten, entzogen den Christen und Juden die Staatsämter. Wir haben von einem Juristen des 14. Jahrhunderts, Muhammed ibn Ali ibn Naḳḳâs'h eine Monographie über die Frage, ob Zimmi's zu Aemtern zuzulassen seien [1]). Ibn Naḳḳâs'h hatte im Jahre 759 (1357) hierüber amtlichen Bescheid zu ertheilen. Er beruft sich zwar, um das Unzulässige der Anstellung von Zimmi's zu beweisen, auf keine positive Gesetzesstelle, aber auf den Gesammtconsens der Muslimen [2]) und sagt, es gebe unter den Ulema Keinen, der nicht für das Unstatthafte solcher Anstellungen entweder durch ausdrückliches Verbot, oder doch durch Missbilligung Zeugniss gebe.

Unter den ersten Chalifen, welche gegen die christlichen Staatsdiener einschritten, wird Omar ben Abdulaziz (717—720) erwähnt. Bei diesem Herrscher war dieses Verfahren Folge einer aufrichtigen fanatischen Gesinnung. Andere wurden mehr von Aussen gedrängt. So Almançûr, welchem bei Gelegenheit einer Wallfahrt nach Mekkah an der Kaabah in's Gewissen geredet ward: „Fürst der Gläubigen! Du hast den Zimmi's Macht über die Muslimen gegeben, sie quälen und unterdrücken sie, sie berauben sie ihres Landbesitzes und ihrer Schätze, sie behandeln sie mit Roheit — wisse, dass sie dir am Tage des Gerichts von keinem Nutzen vor Gott sein werden." Almançûr versprach Abhülfe und gab sogleich Befehl, geschickte Muslimen zu suchen, welche die Stellen der Zimmi's einnehmen sollten [3]). Aehnliche Klagen und Maassregeln erneuerten sich unter el Mahdi, welcher auf verschiedenen Posten in Mesopotamien Christen angestellt hatte, unter Harun arraschid und Almamun, dessen Anwesenheit in Aegypten benützt wurde, um über die Einmischung der Kopten in Staatsgeschäfte zu klagen. Historische Erinnerungen und Verse der Dichter vereinigten sich mit den gewichtigen Vorstellungen

1) Französisch von Belin unter dem Titel: Fetoua relatif à la condition des Zimmis. Paris 1852. Ibn Nakkâs'h starb in Kairo 763 (Chr. 1362).

2) إجْماع المسلمين Belin S. 3.

3) l. c. S. 20.

angesehener Personen, um die Mubâshir [1]) zu verdrägen. Unter Mutawakkil indessen hatten sich diese unglücklichen Erben ägyptischer Rührigkeit so unentbehrlich gemacht, dass ihrer am Hofe des Chalifen, namentlich bei seiner Mutter und andern Angehörigen der Regentenfamilie, 235 angestellt waren.

In allen Provinzen hatten sie die bedeutendsten Posten inne; der genannte Chalife entfernte sie [2]); doch schon el Muktadir billah war wieder genöthigt im Jahre 295 (907) die Zimmi's aus den Kanzleien zu vertreiben und ihnen die Aemter zu entziehen, welche sie schnell wieder eingenommen hatten. So ging es fort bis zu der Zeit, in welcher Ibn Nakkâs'h schrieb. Mit besonderem Wohlgefallen erwähnt derselbe, wie die ihm gleichzeitigen Mamlukensultane, namentlich auch el Melik el nâçir ben Kalâun (c. 1360), das Gesetz des Propheten aufrecht erhielten und die Missbräuche hinsichtlich der Anstellung von Zimmi's abschafften.

Es war natürlich, dass bei den ursprünglichen Besitzern des Landes, wie die Kopten in Aegypten waren, sich das Bewusstsein geltend machte, dass sie im Lande ihrer Väter besondere Ansprüche machen dürften. War nun der Eine oder der Andere zu einem beträchtlichen Amte und hiedurch zu Vermögen gelangt, so brachte es der Charakter des Orients mit sich, dass bei feierlichen Besuchen und Festlichkeiten eine gewisse Pracht in Kleidung, Begleitung, Dienerschaft und ähnlichem gezeigt wurde. Davon, nahmen die stolzen Sieger, nicht selten vom fanatischen Pöbel gedrängt, Veranlassung, jene erniedrigenden Gesetze neuerdings einzuschärfen, oder zu vermehren, welche befahlen, dass die Zimmi's in Kleidung und Einrichtung sich von den Muslimen unterscheiden und äusserlich die Zeichen der Knechtschaft tragen sollten.

Empfindlicher, als alle andern Bestimmungen sind jene, welche die Ausübung der Religion beschränkten. Zwar wurde dem steuerzahlenden Zimmi nicht verwehrt, seiner Religion treu zu bleiben, vorausgesetzt, dass er auf den Einfluss, die Ehre und den Gewinn der bedeutendsten Aemter verzichten und sich die auffallendsten Demüthigungen, dann die

---

1) مُبَاشِر „qui tractat negotium, qui praeest alicui operi, procurator, inspector, commissarius". Meninski.

2) Belin S. 29 ff.

unbilligsten Geldauflagen gefallen liess. Indess waren auch der Ausübung des Cultus verschiedene Schranken gezogen. Diese, wie die übrigen Beschränkungsgesetze für die Zimmi's waren jedoch nicht zu allen Zeiten und nicht an allen Orten gleich.

Nach Maverdi[1]) muss man zwei Klassen dieser Bedingungen unterscheiden, gesetzlich bestimmte (mustaḥaḳḳ) und beliebige, oder vielmehr sehr wünschenswerthe (mustaḥabb). Beiderseits werden sechs aufgezählt: 1) die Zimmi's sollen den Koran nicht lästern, ihn nicht verbrennen, 2) sie dürfen Muhammed nicht einen falschen Propheten nennen, ihn überhaupt nicht schmähen, 3) sie dürfen die muslimische Religion nicht tadeln, 4) dürfen weder ehelichen, noch ausserehelichen Umgang mit muslimischen Frauen haben, 5) keinen Muslim zum Abfall verleiten; weder seinem Vermögen, noch seinem Leben nachstellen, 6) sie dürfen den Feinden der Muslimen nicht Hilfe leisten und die Wohlhabenden derselben nicht in ihre Wohnung aufnehmen. Die Verletzung dieser Bedingungen wird als Bruch des Vertrages betrachtet, welcher die Zurückziehung des Staatsschutzes und Bestrafung zur Folge hat. Die Verletzung jener Bedingungen, die als sehr wünschenswerth (mustaḥabb) bezeichnet sind, bringt zwar nicht den Verlust des Schutzrechtes, aber Bestrafung mit sich. Es sind ebenfalls nach Maverdi sechs: 1) Sie sollen sich in ihrer Kleidung von den Muslimen unterscheiden, namentlich durch den Gürtel (zonâr) und die besondere Farbe und den Stoff ihres Rockes, 2) ihre Gebäude sollen sich nicht über die der Muslimen erheben; wenn sie nicht niedriger sind, sollen sie wenigstens gleich sein, 3) sie sollen nicht den Schall ihrer Glocken vernehmen lassen und nicht die Recitation ihrer Bücher (den Chorgesang) und nicht ihre Lehre von Esras und Christus (Predigt), 4) sie sollen nicht öffentlich Wein trinken, Schweinefleisch essen, oder ihre Kreuze zur Schau tragen, 5) sie dürfen ihre Todten nur in aller Stille begraben und müssen sich der lauten Weheklagen und Trauerfeierlichkeiten beim Begräbniss enthalten, 6) sie dürfen sich nicht der Pferde zum Reiten bedienen, wohl aber der Maulthiere und Esel. Mit diesen Bestimmungen sind zum Theil jene 24 im Einklang, die auf den Chalifen Omar zurückgeführt werden[2]). Doch

1) S. 250.
2) Hammer, des osman. Reiches Staatsverfassung I. S. 163 ff.

enthalten diese auch Eigenthümliches: 1. Die Christen und Juden dürfen in den uns (Muslimen) unterworfenen Ländern keine Klöster, Kirchen oder Einsiedeleien bauen. 2. Sie dürfen ihre Kirchen nicht ausbessern. 3. Diejenigen, welche in der Nachbarschaft von Muslimen wohnen, dürfen ihre Häuser nur in dem Falle einer dringenden Nothwendigkeit ausbessern. 4. Sie werden für die Durchreisenden die Thore der Klöster und Kirchen vergrössern. 7. Sie dürfen den Kindern den Koran nicht lehren. 8. Sie dürfen nicht unter sich Recht sprechen. 9. Sie dürfen keinen aus ihrer Mitte hindern, Muslim zu werden. 10. Sie werden sich gegen die Muslimen ehrerbietig betragen, bei ihrem Eintritte aufstehen und ihnen den Platz überlassen. 12. Sie dürfen nicht das gelehrte Arabisch (die Schriftsprache) lernen. 13. Sie dürfen kein gesatteltes Pferd besteigen, keinen Säbel oder andere Waffen tragen weder zu Hause, noch ausser dem Hause. 20. Sie dürfen nur still für die Verstorbenen beten. 21. Die Muslimen dürfen, auf christlichen Kirchhöfen, die nicht mehr zum Begräbnisse dienen, ackern und säen. 22. Christen und Juden dürfen nicht Sklaven zu Dienstboten haben. Schliesslich wird jedoch anerkannt: 24. Wenn ein Christ oder Jude von einem Muslim misshandelt wird, zahlt dieser die darauf gesetzte Geldstrafe. — Mehrere der gehässigsten dieser Bestimmungen kamen selten, wenigstens nicht dauernd in Ausführung.

Hinsichtlich der Kirchen hielt man im Ganzen fest, dass zwar nicht neue gebaut, die bereits vorhandenen dagegen erhalten und ausgebessert werden dürften. Selbst mitten in dem fanatischen Rückschlag, der auf die Kreuzzüge folgte, hatte ein Rechtsgelehrter den Muth, dieses Prinzip aufrecht zu erhalten. Nachdem die kräftigen Mamluken-Sultane Aegyptens die letzten Bollwerke der Kreuzritter in Palästina zerstört und das mit denselben verbundene Kleinarmenien öfters geplündert hatten, wurden (um 1300) allgemeine Maassregeln gegen die Zimmi's überhaupt und die Christen insbesondere angeordnet. Die Juden mussten gelb, die Samaritaner in Nablus roth, die Christen blau gekleidet erscheinen u. s. w. Das Volk, weit entfernt, durch diese Maassregeln befriedigt zu sein, wurde durch sie zu den äussersten Gewaltthätigkeiten ermuthigt. Man schickte sich an, die Kirchen, namentlich von Cairo, zu zerstören; die Ulema's, Rechtsgelehrten und Kâdi's versammelten sich, um dieses Vor-

haben gesetzlich zu sanktioniren. Der Kâdi Ibn er Refaa, der einen hohen Rang unter den Justizbeamten einnahm, soll bereits ein Fetwa gefertigt haben, das die Zerstörung der Kirchen sanktionirte. Nach lebhaftem Dispute in der Versammlung der Rechtskundigen ergriff endlich der Ober-Kâdi Takieddin das Wort und fomulirte ein Fetwa, welches verbot, Kirchen anzutasten, es wäre denn, dass sie erst neu erbaut wären. In diesem Falle sollten sie zerstört werden [1]).

So stürmisch indess in Aegypten die Pöbelleidenschaften gegen die Zimmi's in einzelnen Zeiten andrangen, so war doch ihre Lage in diesem Lande verhältnissmässig gut.

Die Kopten waren von Aufang an bis in's tiefe Mittelalter hinein den Herrn des Landes unentbehrlich und so schuf sich für viele derselben eine Art von günstiger Ausnahme.

Das glänzende Beispiel eines solchen von den Umständen erzwungenen Ausnahmszustandes bildet Armenien von der Mitte des neunten, bis zu jener des eilften Jahrhunderts. Die tapfern Bewohner jenes Berglandes hatten sich von der Zeit der ersten Berührung nach der Mitte des siebenten Jahrhunderts eine wohlbegründete Achtung bei den Arabern erkämpft. Die Abneigung gegen die byzantinischen Eingriffe in ihr politisches und religiöses Leben machte sie der Chalifenherrschaft bis zu einem gewissen Grade geneigt. Daher wurden allmählig armenische Fürsten als Statthalter der Chalifen aufgestellt. Endlich erhielt Aschod aus dem Geschlechte der Bagratiden die Insignien der königlichen Würde [2]). Der königliche Statthalter schaltete im Lande mit beinahe unumschränkter Herrschaft. Freilich wurde der Tribut nicht erlassen und musste der König von Armenien in Kriegsfällen sich zum Chalifen halten [3]).

Am drückendsten wurde die Lage der Zimmi's, namentlich der

---

1) Ibn Nakkâsh, der bei Bélin S. 72 diesen Vorgang erzählt, beurtheilt dieses Fetwa, welches die Kirchen Aegyptens rettete, sehr ungünstig. Vgl. über diese Verfolgungsgeschichte Wansleb, hist. de l'égl. d'Alexandrie p. 327. Renaudot, hist. patr. p. 603. Weil, Abbasidenchalifat in Egypten I. p. 268 ff.

2) Chamich, History of Armenia II. p 9. A. D. 885.

3) Ibn Chaldun gibt den Tribut Armeniens in der Zeit Mamuns zu 13 Millionen Dirhems, abgesehen von Naturalleistungen, an. Proleg. von Quatrem. arabisch I. p. 324. Uebers. p. 366.

christlichen, in den nordafrikanischen Staaten seit der Eroberung Granâda's durch die Christen. Der G'ihâd wurde hier vorzüglich auf das Meer verlegt [1]), brachte viele Christensklaven ein und forderte gegen die ansässigen Christen grosse Strenge.

Mitten inne dürften die Raya's des türkischen Reiches stehen [2]).

Das im osmanischen Reiche beliebte System, einen Theil der Gerichtsbarkeit über die Zimmi's den geistlichen Oberhäuptern der einzelnen religiösen Genossenschaften [3]) zu überlassen, wurde übrigens bereits lange vor der türkischen Herrschaft angewendet. Der Patrirach der Nestorianer ist ihr oberster Richter und verfügt zu diesem Zwecke über eine Anzahl von Bewaffneten. So war selbst unter den Mamluken der koptische Patriarch Aechmalotarch, Dayen [4]). Den muslimischen Regierungen lag in der Regel bei den Zimmi's alles an der Unterwerfung und der Zahlung der Abgaben.

VIII.

So hart die Bedingungen waren, welche den Zimmi's hinsichtlich ihrer socialen Stellung von den siegreichen Muslimen auferlegt wurden, so oft dieser Druck auch Einzelne und die Bewohner ganzer Gegenden zur Annahme des Islam hindrängte, so musste es doch in der Absicht staatskluger Regenten liegen, das Loos dieser Unterthanen möglichst erträglich zu machen, weil sonst eine reiche Quelle der Einnahme für den Staatsschatz versiegt wäre. Der Religionseifer, welcher zur Bekehrung drängte und der Selbsterhaltungstrieb musste nicht selten hiebei

---

1) Gute Bemerkungen über die Ausbildung des G'ihâd zum Seeräuberwesen mit religiösem Anstrich s. in Revue orientale et Algerienne I, p. 446 ff.

2) Raâya رَعَايَا ist der Plural von رَعِيّة Heerde. Es heisst also eigentlich weidende Thiere, dann Unterthanen. Man versteht darunter die nicht muslimischen Unterthanen der Pforte. Hammer, das osm. R. I. 181. Neben ذِمّة kommt رعية schon in Pseudo-Wakidi's Eroberung von Aegypten vor. Cod. Rehm. 74. p. 508.

نحن قوم رعية وكلنا مغلوبين على امْرنا فانا اهل ذمّتكم ورعيتكم .

3) Mouradgea d'Ohsson III. 45 ff.

4) Renaudot hist. patr. Alex. p. 603 دَيَّان Dayân, spätbebr. דַּיָּן

in Conflikt gerathen. Sehr naiv stellt sich dieser Widerstreit in Erzählungen, wie die folgende hervor. Haïan[1]), Statthalter von Aegypten machte dem omajadischen Chalifen Omar II. Vorstellungen über die demüthigenden Bedingungen, welche die Zimmi's zu beobachten hatten: „O Fürst der Gläubigen, wenn man in Aegypten weiterhin so verfährt, so werden alle Zimmi's zum Islam übergehen und man wird so die Einkünfte verlieren, die sie dem Staatsschatze eintragen." Omar schickte einen ausserordentlichen Bevollmächtigten an den Statthalter mit dem Auftrage: „Schlage den Haïan mit 30 Peitschenhieben auf den Kopf, um ihn für diese Reden zu strafen, und sage ihm, dass Niemand, der sich zum Islam bekehrt, die Kopfsteuer zu bezahlen habe. Ich wäre glücklich, wenn alle Zimmi's Muslimen würden"[2]). So dachte Omar; aber Haïan hatte die Wahrheit gesprochen. Der muslimische Staat blühte nur so lange, als viele Zimmi's ihre Steuern zahlten.

Schon im Koran finden wir die Vorschrift, dass diejenigen Ungläubigen, welche sich den Siegern freiwillig ergaben, die Kopfsteuer (الجِزْيَة) elg'izyeh zahlen sollten. (Sura IX. 29.) Einer weitern Auflage gedenkt der Koran nicht; aber von den frühesten Zeiten an mussten die Zimmi's auch die Grundsteuer Charâg' (الخراج) entrichten.

Nach der Anschauung des Islam ist die Kopfsteuer g'izyeh (الجِزْيَة) lediglich eine Art von Lösepreis oder Sühnegeld für die Schonung, welche die siegreichen Muslimen den freiwillig kapitulirenden Ungläubigen an Gut und Blut angedeihen lassen. Die arabische Bezeichnung deutet darauf hin[3]).

---

1) Es wird der nämliche Haïan sein, der unter Suleiman genannt wird. Weil, Gesch. der Chal. I. 559 f.

2) Ibn Nakkâsh bei Belin p. 17.

3) فامّا الجزية فهي موضوعة على الروس واسمها مشتقّ من الجزا امّا جزا على كفرهم لاخذها منهم صغارًا واما جزا على اماننا لهم لاخذها منهم رفقًا .

Die Abgabe g'izyeh wird auf die Köpfe gelegt. Ihr Name wird von g'aza „vergelten, Ersatz, Genugthuung leisten" hergeleitet; theils in soferne es eine Genugthuung, Sühne für ihren Unglauben ist, weil die Abgabe von ihnen zur Beschimpfung genommen wird, theils in sofern sie einen Entgelt für unseren Schutz bildet, indem sie von ihnen aus Nachsicht genommen wird. Maverdi S. 246.

Geht ein Zimmi zum Islam über, so hört er auf, die Kopfsteuer zu entrichten, dagegen bleibt auf dem Grunde, der bei der Eroberung in Folge eines Friedensvertrages die Grundsteuer (خراج) auferlegt erhielt, diese letztere Last stets liegen. Eben so ist es der Fall, wenn ein Muslim ein Grundstück von einem Zimmi kauft. Das einmal mit charâg′ (Grundsteuer) belegte Gut oder Feld behält diese Last ewig. In diesem Falle entstand die Frage, ob der Muslim, der früher ein Zimmi war, oder von einem Zimmi ein Feld gekauft hatte, ausser dem charâg′ auch den Zehent zahlen musste.

Um diese Frage richtig beantworten und um überhaupt die durch Eroberungen gebildeten Besteuerungsverhältnisse ganz würdigen zu können, muss man vor allem sich an jene Abgaben erinnern, die jeder Muslim ohne alle Rücksicht auf den Besitz eroberter Gebiete zu entrichten hat. Der Muslim zahlt nach dem ursprünglichen Rechte nur eine Armensteuer, die man Zehent zu nennen gewohnt ist[1]). Der Koran, welcher auf diese Abgabe oft zu sprechen kommt und deren Entrichtung so gut zu den wesentlichsten Religionspflichten rechnet, wie das Gebet, bedient sich nie des Ausdruckes „Zehent" (عشر) sondern wendet zwei aus dem Hebräischen stammende Wörter zekât (זכות الزكاة) und çadakah (צְדָקָה im Späthebr. Almosen) dafür an. In der Wirklichkeit war ein Theil dieser Abgabe ein doppelter Zehent oder ein Fünftel des Ganzen (الخمس). So wurde der fünfte Theil der Kriegsbeute dann ebensoviel von den Einkünften der Bergwerke (معادن), von der Perlen- und Korallenfischerei (غواص) und gewissen Ergebnissen der Industrie zur Armensteuer geschlagen[2]).

Der halbe Zehent, oder ein Zwanzigstel vom Ertrag wurde vom Koran gefordert, vorausgesetzt, dass der ganze Ertrag 60 Çâa überstieg[3]).

---

1) Chardin, Voyages t. VII. S. 331 ff. Les dixmes de precepte, de conseil et la double dixme. M. d'Ohsson Tableau II p. 403 ff. de la Dime aumonière. Sprenger, Leben M. III p. 339 ff.

2) S. Multeka bei Mur. d'Ohsson III. 10. Bei Dr. Worms, Journ. As. 1841 Oct. p. 329. Hidâyah von Hamilton I. 39.

3) Sowohl das malekitische Gesetzbuch (Perron I. p. 357) als das hanefitische, die Hidâyah (I 532 ff. Uebers. I. S. 45 ff.) nimmt 5 vask an. Ein (وسق) vask wird mit 60 Çâa gleich

Der einzige eigentliche Zehnte bei der Armensteuer war die Abgabe von Gartenerzeugnissen, genauer von solchen Grundstücken, die durch einen Bach, eine Quelle, oder einen Fluss ihre natürliche Bewässerung erhielten, ohne dass man durch Maschinen und Canäle künstlich nachzuhelfen brauchte. War diese Nachhülfe nöthig, so zahlte auch der Besitzer eines Gartens von seinen Erträgnissen nur den halben Zehent. (S. das Nähere nach hanefitischem Ritus in der Hidâyah von Hamilton I. p. 44 ff.; nach malekitischem Ritus bei Perron I. p. 358.)

Die dritte Klasse von Abgaben zu Gunsten der Armen würden wir den Blutzehent nennen. Wer fünf Kameele hat, bezahlt ein Schaaf, für zehn Kameele werden zwei Schaafe entrichtet, für 25 bis 35 Kameele ein zweijähriges weibliches Kameel und so fort.

Wer 30 Rinder hat, zahlt ein zweijähriges Kalb; wer 40 Schaafe hat, zahlt eines, zwischen 121 und 399 zahlt man drei. Wer fünf Pferde hat, zahlt die Armensteuer in Geld[1]).

Es gab ausserdem freiwillige Leistungen, welche den Armen und wohlthätigen Zwecken zu Gute kommen sollten, die wir nur der Vollständigkeit wegen erwähnen.

Dass bei den verschiedenen Gattungen von gesetzlicher Armensteuer ein Normalbetrag der Einkünfte oder des Besitzes aufgestellt wurde, von welchem an erst die Steuerpflicht beginnen sollte, war nicht mehr als billig[2]). Die Art und Weise indess, wie diese Grenze zwischen Steuerfreiheit und Steuerverpflichtung bestimmt, dann die Art, wie von da an die Skala der höheren Besteuerung berechnet wurde, muss nicht nur zu vielen Spitzfindigkeiten, sondern auch zu Ungerechtigkeiten geführt haben. Wer z. B. vier Pferde besass, welche einen Werth von 320 Dukaten hatten, war wie der ärmste Mann steuerfrei, wer aber 5 Pferde

---

gestellt. Kamus الوَسْقُ ستُّونَ صَاعًا Nach Dousther, dessen Bestimmungen freilich vielfältig einer Revision bedürfen, wäre ein Çâa gleich $2^{3}/_{4}$ Litres, also 5 vask gleich 825 Litres oder etwa 20 Metzen.

1) Hier schwankt die Gesetzgebung. Hidâyah von Hamilton I. p. 15. Wer über 5 Pferde hat, schätzt den Gesammtwerth und giebt zwei Zehntel. Pferde, die zu kriegerischem Gebrauche dienen, sind frei; ebenso Esel, Maulesel.

2) Dieser Normalbetrag heisst Niçâb نِصَاب

besass, die zusammen nur 300 Dukaten werth waren, zahlte 15 Dukaten Steuer [1]).

Sprenger giebt, um zu zeigen, wie leicht diese formellen Gesetzesregeln zur Ungerechtigkeit werden konnten, folgendes Beispiel: „Wenn ein Mann 4 Kameele, 29 Rinder, 39 Schaafe besass und ausserdem 4 Wask Getreide, ebensoviel Hülsenfrüchte und Datteln und Oliven einerntete, so war er steuerfrei, während ein anderer, der 5 Kameele, oder nur 30 Rinder besass, oder nur 5 Wask Getreide etc. einerntete, steuerpflichtig war. Der Steuerfreie hatte in diesem Falle ein Vermögen von mehr als 2000, und der Steuerpflichtige von nur 200 Dirhemen" [2]).

Wenn wir diese von den Muslimen erhobenen Abgaben „Armensteuer" nennen, so geschieht es, weil ihr nächster Zweck war, die Armen zu unterstützen. Die Verwendung dehnte sich jedoch bei einem bedeutenden Theil derselben weit über das Gebiet der Armen aus. Die Gesetzeskundigen sind hinsichtlich der Verwendung nicht ganz einig. Maverdi unterschied ein offenes, oder äusserliches, und ein verborgenes, oder inneres Almosen [3]). Dass das „innere" Almosen, d. h. die freiwilligen Gaben nicht zum Staatsschatze (بيت المال) gehören, ist an sich klar und wird von Maverdi ausdrücklich gelehrt (S. 367). Hinsichtlich des „äussern" Almosens, das eben in den angeführten Zehnten, oder im gesetzlichen Zakât besteht, findet sich schon in der Theorie eine Verschiedenheit der Auffassung, die sich in der Praxis weiterhin geltend gemacht hat. Nach der Hidâyah (I. 547. Hamilton I. 61.) soll in der Regel das gesetzliche Almosen nicht von einer Stadt zur andern gebracht werden. Demnach könnte es nicht nach Gutbefinden des Regenten zum allgemeinen Besten verwendet werden. Doch fanden sich schon früh (Maverdi S. 367.) Rechtsgelehrte, welche die Austheilung des Zakât nicht nur

---

1) Multeka bei Worms, Journ. As. 1842 Oct. p. 328. Hidâyah von Hamilton I. p. 15.

2) Leben Muhammeds III. 346.

3) Maverdi sagt: Das Almosen صدقة ist von doppelter Art, مال ظاهر „offenbares Gut" wie Zehenten von Früchten und Thieren und "verborgenes Gut" مال باطن p. 368. Dieses ist (vgl. Worms J. As. 1842 p. 322) die freiwillige Leistung von solchen Einnahmen, die nur dem Einzelnen selbst bekannt sind; kurz ganz freiwilliges Almosen. Nach Tornauw wäre das freiwillige Almosen زكوة سنّت der angerathene Zekat. Mosl. R. S. 42.

dem Imâm anheimstellten, sondern auch zum Staatsgut (beit ul mâl) rechneten. Das Entscheidende hiebei wird die Beiziehung des „Fünftels" (خُمْس) der Beute sein. Wird diese Abgabe zum Zakât gerechnet[1]), so erstreckt sich die Verwendung auch auf Herstellung von Brücken, Hospitälern und auf die Unterstützung der Armee. Hiedurch würde die Armensteuer unmittelbar mit dem Kriege im Zusammenhange stehen. Mittelbar besteht ein solcher jedenfalls insofern, als durch das Eroberungsrecht vielfältig die Frage angeregt wurde, wie jene Güter und Felder zu behandeln seien, für welche nach dem Rechte der Eroberung der charâg von den Zimmi's gezahlt werden sollte, die aber nun zehentbar waren, weil jene zum Islam übergetreten waren, oder ihre Güter an Muslimen verkauft hatten. Die Schule Abu Hanifa's ist darüber einig, dass „Zehent" und „Grundsteuer" auf einem Grnnde nicht zusammentreffen dürfe[2]); Schâfei dagegen fordert in diesem Falle beide Abgaben. Die mildere, praktisch einzig durchführbare Ansicht hat einen Prophetenausspruch für sich[3]).

1) Wie bei Tornauw l. c. geschieht. Wir werden sogleich sehen, dass Maverdi das „Fünftel" zum öffentlichen Friedensschatz (elfej) rechnet.

2) Hidâyah I. p. 780. لا يجتمع عشر وخراج فى ارض مسلم. Gleichlautend mit Belâdori 447. لا يجتمع الخراج والزكاة على رجل.

3) Wenn der Besitzer eines grundsteuerpflichtigen Feldes u s. w. Muslim wird, so zahlt er nach Schafei nur Zehent, nach Abu Hanifa kann er zwischen Zehent und Grundsteuer wählen. Ist die Grundsteuer gewählt, so kann man nicht mehr zur Wahl des Zehenten übergehen; aber umgekehrt. Maverdi p. 254. Abu Jusuf lehrt nach dem Bericht von Baschar ben giât bei Beladori p. 447: Solche Länder, welche mit Gewalt erobert wurden, wie Mesopotamien (Sewâd) und Syrien, werden, wenn der Imâm sie unter die Sieger vertheilt, Zehentland (ارض عشر) und ihre Bewohner sind Sklaven; werden sie aber nicht vertheilt, sondern den Muslimen im Allgemeinen übergeben, wie Omar mit Mesopotamien (Sewâd) that, so wird auf den Nacken der Bewohner die Kopfsteuer (g'izjeh) und auf das Land die Grundsteuer (charâg') gelegt, die Bewohner werden aber nicht Sklaven. Damit stimmt Abu Hanifa und nach Alwakidi auch Sofjan al tauri überein. Nach dem Berichte von Alwakidi waren übrigens die Rechtsgelehrten Malek ben Anas und Ibn Abi Dib der Ansicht, dass durch den Uebergang eines mit Gewalt eroberten Landes zum Islam die Tributpflicht (charâg') nicht aufgehoben werde. Sowohl Malek, als Ibn Abi Dîb und Sofjân al taûri wie Ibn Abi Leili lehren, dass ein Bewohner eines durch Gewalt eroberten Landes auch nach seinem Uebertritte zum Islam die Grundsteuer (charâg') vom Boden und dazu überdiess den Zehnten (زكاة) von den Früchten nach der Grundsteuer zu zahlen habe. Auch Alauzâi ist dieser Ansicht. Doch Abu Hanifa und seine Schule hält an dem Grundsatze fest: Grundsteuer und Zehent treffen bei einer und derselben Person nicht zusammen.

In dem Grade, als es zahlreiche Uebertritte zum Islam gab, ohne dass die Verpflichtung zum gesetzlichen Almosen sich erweiterte, musste der Friedensschatz (elfej) [1]) abnehmen und durch ihn eine Quelle geschwächt werden, aus welcher die Kriegsunternehmungen unbedenklich unterstützt werden konnten. Die Abgrenzung der Einnahmen für diese Abtheilung des Staatsvermögens ist theilweise unter den Rechtslehrern der Araber selbst streitig. Folgendes mag für unsern Zweck genügen:

Im Ganzen gehören alle Abgaben zum Friedensschatze (elfej), welche von Ungläubigen ohne Gewalt in Empfang genommen werden. Der bedeutendste Bezug ist die Kopf- und Grundsteuer (g′izyeh und charâg′).

Der charâg′ gehört auch dann zum elfej, wenn er von einem Gute gezahlt wird, das jetzt im Besitze eines Muslim's ist. Ferners gehören zum elfej die Zölle, eigentlich Zehnten der nichtmuslimischen Kaufleute (Maverdi 218. 225.); der Lösepreis für Gewährung des Friedens (s. jedoch oben); der Tribut, den die Ungläubigen aus Furcht vor den Muslimen zahlen (Perron 257); was die Ungläubigen wegwerfen, der Nachlass von Mustamin unter gewissen vom Gesetze bestimmten Umständen (Perron 265.), die confiscirten Güter der Apostaten. Wird mit bedeutenden Autoritäten auch das Fünftel der Beute hieher gerechnet [2]), so kann der Fej nicht mehr als eigentlicher Friedensschatz betrachtet werden; er steht dann den übrigen Einkünften des allgemeinen beitulmâl seinem Ursprunge nach nahe. Dass aus dem elfej nicht nur Wittwen und Waisen und Reisende unterstützt, sondern auch die Ausgaben für Kriegsführung bestritten wurden, sagt die Vikâyah ausdrücklich.

Der Krieg brachte somit nicht nur dem Gemeinwesen der Muslimen eine Vermehrung des Wohlstandes zuwege, er schuf auch eine Finanzquelle, durch die er selbst fortleben konnte.

Der Betrag des Kopfgeldes und der Grundsteuer (g′izyeh und charâg′)

---

1) فَيْءٌ hängt offenbar wie فِيئَةٌ die „Schaar" mit فَأَى „trennen" zusammen. פֵּאָה „Seite, Rand" hat in der hebr. Gesetzgebung den Sinn einer „Absonderung" des Ertrages für die Armen, s. Levit. 19, 9 und den zweiten Traktat des ersten Theiles der Mischnah, Peah genannt.

2) S. Maverdi 218. Unter welchen Umständen Grundstücke, die ursprünglich den charâg′ hätten zahlen sollen, zum Friedensschatz gerechnet werden, fordert eine eigene Untersuchung.

ist nicht genau bestimmt. Aus einzelnen Fällen mag eine Durchschnittsschätzung gemacht werden. Nach Maverdi sind die Rechtsgelehrten hinsichtlich des Betrages des Kopfgeldes verschiedener Ansicht. Nach Abu Hanifa werden drei Klassen unterschieden; die Reichen zahlen 48, die mittleren 24, die ärmeren 12 Dirhem. Nach Schafei ist der geringste Betrag ein Dinar [1].

Für den Betrag der Grundsteuer (charâg') dient nach der Hidâyah die alte Bestimmung von Omar als Grundlage. Demgemäss würde ein Unterschied zwischen bewässertem Ackerland, zwischen Weideland und Gartenboden zu machen sein. Die Bodenflächen sind nach G'arîb bestimmt. G'arîb bezeichnet zunächst ein Getreidemaass, welches im Kamus als vier kafîz (قفيز) haltend angegeben wird. Wenn ein ḳafîz nahezu einem bayrischen Metzen (37 Litres) oder englischen Bushel (36 Litres) entspricht [2], so wäre ein G'arîb $^2/_3$ Schäfel. Da ein bayerisches Tagwerk ungefähr 2 Schäffel Getreide liefert, wäre ein G'arîb ungefähr der dritte Theil eines bayerischen Tagwerkes zu 40,000 Quadratfuss. Hiemit stimmt die vom Commentar gegebene Berechnung jedoch nicht überein; nach dieser bezeichnet G'arîb eine Bodenfläche von 60 (Quadrat-)Ellen und zwar von der persischen Elle mit 7 Palmen (kabza) d. h. etwa 20 bayerische Zoll; 60 solcher Quadratellen entsprechen 10,000 bayerische Fuss, also dem vierten Theile eines Tagwerkes. Halten wir diese Bestimmung fest, so ergiebt sich, dass das normale Maass für die Grundsteuer sehr hoch stand. Von einem G'arîb (also Vierteljauchert) bewässerten Ackerbodens soll ein Çâa Getreide und ein Dirhem, von einem G'arîb Weideboden sollen fünf Dirhem, von Gartenland zehn Dirhem für das G'arîb gezahlt werden. Nehmen wir den Dirhem zu 20 Kreuzer und denken uns ein Gütchen von 60 Tagwerk Gründen, wovon 20 Ackerland, 30 Weide und Wiesen, 10 Garten und Weinberge wären, so hätte der Besitzer 1080 Dirhem oder etwa 360 Gulden Steuer zu zahlen. Die Unmöglichkeit einer solchen Besteuerung leuchtet ein und somit auch die Nothwendigkeit einer Revision der arabischen Metrologie, die noch ganz im Argen liegt.

---

1) Mav. S. 249. Vgl. unten den Text der Vikâyah, C. V.

2) Nach Dousther ist ein kafiz 33 litres.

Wir müssen uns mit der Bemerkung begnügen, dass im ältern Gesetze, wie es noch in der Hidâyah vorliegt, keine Ausscheidung von Grundsteuer (charâg′) und Erträgnisssteuer (mukâsemeh) gemacht wird. Allerdings wird festgestellt, dass der Betrag der Steuer je nach der reicheren oder ärmeren Ernte erhöht oder ermässigt werden müsse [1]), womit im Prinzip bereits die spätere Doppelsteuer anerkannt ist. Der unveränderliche Bodenzins wird nämlich später von der Abgabe für die Ernte unterschieden [2]).

Es war natürlich, dass die Besteuerung nach Umständen sich sehr stark veränderte. Wenn die Kriegsbeute ausblieb, die Zimmi's sich zum Islam wendeten, also die Kopfsteuer wegfiel, versiegten reiche Quellen des Staatsschatzes. Der Friede kostete mitunter mehr als der Krieg, indem die Bedürfnisse der Herrscher und Beamten im Frieden sich steigerten. So ist es nicht auffallend, eine um so grössere Zahl von mannigfachen Steuern zu finden, je weiter wir uns von den Tagen der ersten Kriegsbegeisterung entfernen. Die ausserordentlichen Abgaben erhielten den artigen Namen „der discreten Auflagen" [3]), während sie doch in der That vielfältig sehr drückend und unbescheiden waren. In dem eben angeführten Werke von Hammer findet man die verschiedenen Steuern, Zölle und Gefälle des türkischen Reiches verzeichnet. Die weitere Verfolgung der Besteuerungsverhältnisse liegt unserm Zwecke ferne. Dagegen haben wir noch den Einfluss der Eroberungen auf das Besitzrecht von Grund und Boden zu berücksichtigen.

IX.

Besondere örtliche Umstände, historische Verhältnisse und das natürliche Streben des Despotismus, die Rechte, welche ursprünglich in weiten Kreisen vertheilt bestanden, möglichst auf das Centrum zu übertragen,

1) Hidâyah II. 208. Maverdi 260.

2) Charâg′ muvatsaf (مُوَظَّف) und charâg′ mukâsemeh (مقاسمة). Hammer, des osman. R. Staatsverf. I. 348. Muradgea d'Ohsson III. 8. Tornauw 192.

3) تكاليف عُرْفِيّة, oder تكاليف ديوانية S. Hammer, des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung 1815. I. 180. 214 u. s. w.

haben den Grundbesitz in verschiedenen Gebieten auf mannigfache Art verändert. Wie Sacy eine Geschichte der Territorialbesitzrechte von Aegypten schrieb, so liesse sich auch für Mesopotamien, Persien und die Türkei eine Darstellung der Wechsel und Uebergänge im Besitze unternehmen. Doch würde überall von den Grundsätzen des urspünglichen Kriegs- und Eroberungsrechtes ausgegangen werden und überall die centralisirende Macht der absoluten Monarchie beachtet werden müssen. Für unsern Zweck möge folgende Beleuchtung beider Faktoren genügen. Nach dem ursprünglichen Eroberungsrechte gab es vier Gattungen von Grundbesitz. 1) Ursprüngliches Zehentland[1]). Von dieser Art war der Grund und Boden von ganz Arabien. 2) Ländereien solcher Gebiete, die mit den siegreichen Muslimen capitulirt hatten und sich zur Zahlung von Kopf- und Bodensteuer verpflichteten[2]). 3) Ländereien in ursprünglich feindlichem Gebiete, deren Bewohner zum Islam übergetreten waren; diese konnten sich der ersten, oder zweiten Klasse einreihen. 4) Ein grosser Theil aller Länder, welche ausser Arabien zum Gebiete des Islam gehörten, wurden mit Gewalt erobert[3]). Diese Ländereien gehörten den Muslimen im Allgemeinen. Die Bewohner hatten durch die Eroberung völlig ihr Besitzrecht verloren; von den Eroberern jedoch wurde nicht der Eine oder Andere, auch nicht eine bestimmte Schaar, Eigenthümer, sondern die Gesammtheit aller Muslimen trat in den Besitz ein. Es entstand nun die Frage, wie der allgemeine Staatsschatz von dieser unermesslichen Beute Gewinn ziehen sollte. Es war sogleich klar, dass der Besitz entvölkerter Länder, die nicht bebaut wurden, dem Gemeinwesen der Muslimen wenig Vortheil brachte. Daher wendete schon Omar theilweise auf eroberte Länder ganz dieselbe Norm an, die ursprünglich

1) ارض عُشْرٍ Hidâyah II. 774. ارض عشرية das. 776. Auch ارض العشر das. Belâdori p. 447.

2) ارض خراجيّة Hidâyah II. 205. 776. Auch ارض صلحة Dozy, liter. I. p. IV. und 80. ارض خراج plur. اراضي الخراج bei Belâdori p. 448.

3) قَهْرًا oder عَنْوَةً im Gegensatze zu عَفْوًا. Diese Länder konnten demnach zum Unterschiede von den unter N. 3. genannten, ارض عنوة heissen. So bei Dozy, liter. I. 80.

nur für freiwillig capitulirende gelten sollte. Auch die mit Gewalt eroberten Länder zahlten, nachdem sie ausgeplündert waren, die Grundsteuer, (charâg') und ihre Bewohner die Kopfsteuer (g'izyeh). So wurde es mit den reichen Ländereien des alten Babyloniens gehalten. Der Eigennutz rang hier der kriegerischen Strenge eine Concession ab, welche den Besiegten zu Gute kam. War es auch nicht unmöglich, wenigstens einen Theil der eroberten Länder durch bezahlte Arbeiter, durch Sklaven, oder durch Pächter bebauen zu lassen, so war doch hiezu ein viel mehr geordnetes Verwaltungssystem nöthig, als mitten unter den stürmisch fortschreitenden Eroberungszügen möglich war. Man liess also die Besiegten als Zimmi's auf ihren Gütern bleiben. Doch gab es sogleich am Anfange viele durch die Eroberung herrenlose Ländereien, Schlösser und Güter, welche Eigenthum des ganzen muslimischen Gemeinwesens geworden waren. Omar wollte nicht zugeben, dass einzelne, auch noch so verdiente Muslimen in den Besitz eroberter Güter und Grundstücke eintreten sollten [1]). Er gab selbst ein so grossartiges Beispiel von Uneigennützigkeit, Einfachheit und Genügsamkeit, dass er daran denken durfte, zur Herstellung eines grossen und starken muslimischem Staates strenge Gütergemeinschaft hinsichtlich der eroberten Ländereien durchzuführen. Um so eher konnte er einen solchen Communismus anstreben, da die reiche Kriegsbeute ihm gestattete, nicht nur die Soldaten, sondern alle Bekenner des Islam mit Schenkungen zu bedenken, die geradezu Jahresgehalten gleich kommen [2]). So lange die Eroberungen in frischem Gange waren, erhielten selbst Frauen und Kinder wenigstens in Medinah und Mekka dafür, dass sie Muslimen waren, Gehalte [3]). So konnte das grosse Vermögen, das durch Eroberungen erworben war, als allgemeines Gut betrachtet werden.

Das Verlangen der Einzelnen nach diesem Erbe wurde durch Schenkungen in Geld oder beweglicher Habe für den Augenblick gestillt. Eine solche Zurückhaltung der Einzelnen zu Gunsten des Ganzen war jedoch zu sehr im Widerspruch mit den Strebungen des natürlichen Egoismus, als dass Omar's Gesetz in dieser Hinsicht lange aufrecht bleiben konnte.

---

1) Maverdi S. 334.
2) Ueber diese Schenkungen (عطاء) berichtet Belâdori S. 448 ff.
3) Vgl. Sprenger, Leben Muhammeds III. Vorr. CXXII.

Der Chalife Osman scheint der erste gewesen zu sein, der solche Güter, welche vermöge des Fünftelgesetzes (الخُمْس) nach der Eroberung dem Regenten zufielen, oder von den siegreichen Kriegern cedirt waren, als Lehen (إقْطاعات) vergab, unter der Bedingung, dass ein Theil des Ertrages an den Friedensschatz (elfej) abgegeben wurde [1]).

Die omajadischen Chalifen gingen hierin weiter voran [2]).

In einer merkwürdigen Weise bildete sich unter den Omajaden das Militärlehenssystem in Spanien aus. Da der südliche Theil durch Gewalt erobert wurde, theilte sich die Armee und die Regierung in den Besitz. Der fünfte Theil wurde dem Reste der einheimischen Bevölkerung, der nach Abführung der kriegsgefangenen Männer übrig blieb, zur Bearbeitung überlassen. Die Soldaten nahmen in der Art vom übrigen Lande Besitz, dass sie nach dem Krieg sich in einzelne Militärstationen (G'ond جُنْد) zurückzogen und das Land mit Hülfe der übrig gebliebenen Bewohner bebauten. Später rückten sie auch auf das Fünftel (choms) ein. Alles aber hatten sie in der Form von Lehen (اقطاعات). Der Chalife Omar II. entfernte durch officielle Erklärungen die Bedenken, die sich gegen solche Verwenduug dieses Antheils Gottes, des Propheten und seiner Nachfolger, erhoben [3]).

Zur nämlichen Zeit, als die Franken unter Karl Martell mit den Arabern zuerst zusammenstiessen, war bei diesen schon ein ausgebildetes Lehenssystem vorhanden, indem die dem Staatsschatze gehörigen Güter den Kriegern unter der Bedingung überlassen wurden, dass sie bei einem Aufgebote Heerdienste leisteten [4]).

---

1) Maverdi p. 334. ثم انّ عثمان رضى اللّه عنه اقطعها لانّه رأى اقطاعها اوفر لغلّتها من تعطيلها وشرط على من اقطعها اياه ان ياخذ منه حقّ الفئ فكان ذلك منه اقطاع اجارة لا اقطاع تمليك.

Der ganze Abschnitt von Maverdi über die Lehen إقْطاعات S. 330—348 ist sehr lehrreich.

2) S. Macrizi bei Sacy II. S. 70.

3) كتب الى السمح ان يقطع الجند الذى دخلوا معه من الاخماس Aus einem marokkanischen Bericht über Spanien bei Dozy, Recherches sur l'Histoire et la litérature de l'Espagne 1860. t. I. p. VII und 84.

4) Gleichwohl ist es nicht zulässig, die mittelalterliche Bezeichnung für Lehen, Feudum, von

Mit diesen andalusischen Militärleben hatten jene eine gewisse Aehnlichkeit, welche von den osmanischen Herrschern verliehen wurden. Sie heissen hier Timâr und Ziâmet [1]). Die erste Bezeichnung ist griechisch [2]), wie auch das Institut selbst in diesem Gebiete byzantinischen Ursprungs sein wird. Soldaten und Officiere erhielten gewisse Ländereien unter der Bedingung, beim Aufruf zum Kriege stets in Bereitschaft zu sein.

Diese Güter wurden fort und fort als Eigenthum des Staates betrachtet und desshalb nicht besteuert [3]).

Von wesentlich anderer Art waren die Lehensverhältnisse der Multezim in Aegyten [4]).

Der Besitzer eines Lehens ist hier eine Art von Pächter. Er hat in den Staatsschatz den Steuerbetrag zu zahlen, womit das ihm überlassene Grundstück belastet ist. Was nach dieser Leistung vom Ertrage noch übrig bleibt, wird zwischen den Lehenträgen (multezim) und dem Fellah getheilt, welcher das Land bestellt. Daraus ergiebt sich von selbst, dass die Lage der Fellah in Aegypten viel ungünstiger, als die der Raja's in der Türkei war.

Wie es allmählig gekommen sei, dass immer mehr Land von den Herrschern den Bediensteten, verdienten Männern und Günstlingen zu Lehen gegeben werden konnte, diess zu untersuchen liegt ausserhalb der Grenzen unseres Gegenstandes [5]). Es genügt zu bemerken, dass die Länder des osmanischen Reiches von den neuern Rechtsgelehrten als

---

Fej herzuleiten. Zwar wurden auch aus dem Antheil des Friedensschatzes Fej Lehen gewährt, aber diese selbst heissen nie Fej. Andererseits wird man für die Herleitung von Feudum bei der Erklärung bleiben müssen, die bereits Seldenus gab und Ducange anführt, Feo, Feh, Feoh Vieh, Besitz. Was das Institut der Leben selbst betrifft, so musste etwas ähnliches überall hervortreten, wo nach einer Eroberung viele Grundstücke in den Besitz der Eroberer übergiengen. Wir dürfen eine Art von Lehenssystem bereits bei den alten Persern annehmen; denn wenn Themistokles vom Perserkönige Lampsakus, Magnesia und Myus am Mäander erhielt, so war er Herr dieser Gebiete, aber Lehensmann des Xerxes.

1) تيمار und زعامة Erstere sind kleine, letztere grosse Lehen.

2) τιμάριον ein Lehen von τιμή Ehrengabe. S. Ducange Glossar. graec. s. v. τιμ. und eben dessen Glossar. lat. s. v. honor.

3) S. Hammer, das osm. R. Staats-Verf. I. S. 247 ff.

4) Diess hat Sacy nachgewiesen, Mém. II l. c. p. 60.

5) Vgl. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipz. 1868. S. 309 ff.

„Fiskus-Besitz“ [1]) betrachtet werden [2]). Dieser Auffassung entspricht die Thatsache, dass über sämmtliche Provinzen des türkischen Reiches bis auf die neueste Zeit sich ein Lehenssystem ausdehnte, welches einen grossen Theil des Länderbesitzes entweder als Timâr (kleine Lehen) oder Ziʿamet (grosse Lehen زعامة) oder châçç (Domänen) in die Hände des Herrschers legte [3]). Wenn man weiter hin bedenkt, dass der Herrscher über sämmtliche Abgaben das Verfügungsrecht hatte, den gesetzlichen Armenzehent nicht ausgenommen, und dass im Nothfall nicht nur von allen Gattungen der Einkünfte zur Unterstützung des G'ihâd Gebrauch gemacht, sondern selbst nach dem ältern Gesetze [4]) ausserordentliche Kriegssteuern auferlegt werden konnten, so kann man ermessen, welche Mittel [5]) einem rüstigen und unternehmenden Monarchen in Zeiten zu Gebote standen, in welchen die Begeisterung für den Krieg gegen die Ungläubigen durch die Religion aufrecht erhalten oder neu belebt worden war.

X.

Ich lasse den Text des Kriegsgesetzes wörtlich folgen, wie er in dem Compendium Vikâyah vorliegt. Es dürfte kaum ein anderes Werk besser dienen können, den Originalausdruck der muslimischen Gesetzgebung aus der Blüthezeit zugleich kurz und vollständig darzustellen, wie die Vikâyah. Dieses Compendium ist von Borhan-el sherîah Mahmûd el Mahbûb um 1280 verfasst (H. Ch. N. p. 458). Die Vikâyah beruht auf der ältern juridischen Encyklopädie Hidâyah, zu welcher Mahmûd el Mahbûb einen Commentar schrieb. Die Vikâyah selbst ist auf ver-

1) ارض ميرى. Der Ausdruck Mîri ميرى für Fiscus, oder Staatsschatz, abgekürzt aus اميرى Emîri d. h. dem Emír angehörig, ist neuern Datums. Im Neuarab. ميرة.

2) Hammer, Osm. R. I. 345.

3) Die Domänen (خاصّة, خاصّ) entsprechen dem „Fünftel“ der Kriegsbeute. Todtliegendes Land (الموات, worüber Hidâyah II. 776. Ham. II 206) war nach Umständen (Maverdi p. 326 ff.), und Terrain, das von den Bewohnern verlassen wurde (Aditisches Land عادى الارض, worüber Sacy III. p. 59 ff. zu vergleichen), immer Staatseigenthum.

4) Vikâyah I. 3. Hidâyah II. 707. جُعْل heisst eigentlich ein Geschenk, dann Pension, Besoldung.

5) Vgl. Multekâ über die vier Abtheilungen der Staatskasse bei Mur. d'Ohsson III. p. 12 ff.

schiedene Weise commentirt und überarbeitet worden. Als eine solche Arbeit kann das durch Präcision ausgezeichnete, in einer guten Handschrift auf der Münchener Staatsbibliothek (Cod. ar. 316) vorhandene Werk des Heeresrichters Molla Khosrew betrachtet werden [1]).

Wie beliebt die Vikâyah war, sieht man schon aus den zahlreichen Handschriften in den europäischen Bibliotheken. Ich habe den Text nach einer Handschrift in eigenem Besitze (Cod. Rehm 36) übersetzt, welche 1361 geschrieben ist [2]).

Die Fassung ist oft so kurz, dass man annehmen muss, die Vikâyah sei zum Auswendiglernen bestimmt gewesen und habe in ähnlicher Weise gedient, wie so manche versus memoriales in Compendien des canonischen Rechtes. Viele Stellen würden uns ohne Zuhülfenahme der Hidâyah und des Werkes von Molla Khosrew, theilweise auch des Commentars Çadr ul sherîah Cod. Rehm 74, unverständlich gewesen sein. Ich habe mich vielfältig veranlasst gesehen, zur Erreichung hinlänglicher Deutlichkeit erläuternde oder ergänzende Worte einzuschalten.

C. I. Verpflichtung zum Krieg. Regeln der Kriegsführung und des Friedensschlusses.

1. Der heilige Krieg (g'ihâd) ist eine Pflicht der Gesammtheit (فرض كفاية) und zwar zum Anfangen; nimmt sich seiner ein Theil an, so fällt die Pflicht für die übrigen weg. Vernachlässigen sie denselben so ist es ihnen eine schwere Schuld. Frei davon sind jedoch Knaben Sklaven, Frauen, Blinde, Lahme und Verstümmelte.

2. Es ist eine absolute Pflicht (فرض عين), wenn die Feinde einen plötzlichen Ueberfall machen; dann ziehen Frauen und Sklaven auch ohne Erlaubniss aus.

3. Verwerflich ist eine ausserordentliche Auflage (جُعْل), so lange der Friedensschatz Fej (فَيْء) ausreicht; anders, wenn dieser erschöpft ist.

---

1) Lebte unter Murad II. um 1440. Hammer, Gesch. des osm. R. I. 352. und noch 40 Jahre später nach H. Chalfa.

2) Daraus copirte für mich den am Schlusse angefügten arabischen Text der Benediktiner P. Petrus Hamp.

4. Die belagerten Feinde werden zum Islam eingeladen, lehnen sie ab, so ladet man sie zur Zahlung der Kopfsteuer (g'izyeh) ein. Gehen sie hierauf ein, so nehmen sie an unsern Rechten und Pflichten Theil.

5. Es ist nicht erlaubt, einen Feind anzugreifen, ehe an ihn die Einladung (zum Islam, oder zur Kopfsteuer) gelangt ist. Die Einladung wird aus Grossmuth (wiederholt) an den gerichtet [1]), zu welchem bereits eine solche gelangt war.

6. Falls sie sich weigern, so werden sie bekriegt mit Maschinen, mit Sengen und Brennen, mit Ueberschwemmen und Pfeilschiessen und zwar auch, wenn ein Muslim sich bei ihnen befindet oder wenn sie sich durch ihn wie mit einem Schilde schützen wollen, denn man zielt auf sie (die Ungläubigen), nicht auf ihn (den Muslim). Sie werden ferner bekriegt mit Umhauen der Bäume, Zerstörung der Saaten, jedoch Trug und Treulosigkeit und ähnliches soll unterbleiben, ebenso die Tödtung solcher, die sich nicht wehren können, als der abgelebten Greise, der Blinden, Lahmen und der Frauen, es wäre denn eine Königin oder — einer von den Wehrlosen — hätte sich am Kampfe betheiligt, oder es wäre eine vermögliche Person, welche ihr Geld zur Aufreizung gebrauchte, oder welche Rath im Kriege ertheilte.

7. Gegen einen ungläubigen Vater soll der Anfang mit dem Kampfe nicht gemacht werden; er soll von einem Andern, als seinem Sohne getödtet werden.

8. Eine Koranabschrift und ein Weib nehme man nicht mit, ausser wenn das Heer in Sicherheit ist.

9. Man schliesst Frieden mit den Feinden, wenn es vortheilhaft ist; auch, wenn man von ihnen Geld erhält, falls wir solches nöthig haben.

10. (Der Friede) wird aufgekündigt, wenn es nützlicher ist, worauf sie wieder bekriegt werden. Auch vor der Aufkündigung (bekriegt man sie), wenn sie zuerst betrüglich gehandelt haben.

11. Man macht auch mit Apostaten Frieden, ohne jedoch Geld dafür anzunehmen; hat man ihnen (aber bereits früher Geld und Gut) abgenommen, so gibt man's ihnen nicht zurück.

---

1) Molla Khosrew erläutert وندب تجديدها.

12. Waffen, Pferde und Eisen verkauft man nicht an Feinde. Geschähe es aber nach dem Frieden (so wäre es rechtmässig).

13. Die Schutzverheissung, welche ein freier (Muslim), oder eine freie (muslimische) Frau ausspricht, hat Gültigkeit. Wäre darin ein Uebel, so wird (die Zusicherung) aufgekündet und (ihr Urheber) bestraft. Die Sicherheitserklärung eines Zimmi ist nichtig, ebenso die eines (muslimischen) Kaufmanns oder Gefangenen, der unter ihnen (den Feinden) sich befindet. Ebenso ist (eine solche Erklärung ungültig von Seite) dessen, der sich in Feindesland zum Islam bekehrt hat, ohne (zu uns) zu fliehen; dann von Seite eines Knaben, und eines Sklaven, es wäre denn, dass er (von seinem muslimischen Herrn hiezu) die Erlaubniss hätte, und von Seiten eines Wahnsinnigen.

C. II. Von der Beute und ihrer Vertheilung.

1. Der Feldherr oder Souverain (Imâm) vertheilt das, was durch Eroberung mit Gewalt gewonnen wurde, unter das Heer, oder er lässt die Bewohner (des eroberten Landes) unter der Auflage der Kopfsteuer (g′izyeh) und des Tributes (charâg′) darauf verbleiben. Die Gefangenen lässt er tödten, oder macht sie zu Sklaven, oder lässt sie frei als unsere Vasallen (Zimmi).

2. Unstatthaft ist es, sie — ohne Lösepreis — frei zu geben, einen Lösepreis für sie anzunehmen oder sie in ihre Heimath zurückkehren zu lassen.

3. (Ebenso ist unerlaubt) den Thieren die Sehnen zu zerchneiden. Hat ihr Transport Schwierigkeit, so werden sie theils geschlachtet, theils verbrannt.

4. (Unerlaubt ist es ferner) die Beute dort (d. h. im feindlichen Gebiet) zu vertheilen, es sei denn in der Form des Depositums (ايداع). Dieses muss hieher (in's muslimische Gebiet) gebracht und dann vertheilt werden.

5. Die Hülfstruppen (ردْءٌ) und Bundesgenossen (مَدَدٌ), welche ihnen (den muslimischen Truppen) dorthin (in Feindes Land) gefolgt sind, werden wie die Kämpfenden betrachtet. Nicht so die Marketender, wenn sie nicht mitgefochten haben.

6. Unbetheiligt bleibt (nämlich seine Erben erhalten keinen Antheil), wer dort (in Feindesland) starb; dagegen wird der Rechtsantheil (قسْط) dessen, der hier (in muslimischem Gebiete) starb, geerbt.

7. Dort (in Feindesland) ist uns erlaubt, Speise, Futter, Holz, Oel zu gebrauchen, so weit es die Noth erheischt. Aber nach dem Wegzuge aus dem Feindesland dürfen diese Dinge nicht vertheilt werden; man darf sie nicht verkaufen und nicht einen Gewinn damit machen; wenn etwas davon übrig bleibt, muss es zur Kriegsbeute gebracht werden [1]).

8. Wer dort (im Feindesland) den Islam angenommen hat, ist hinsichtlich seiner kleinen Kinder, seines Vermögens, das er bei sich hat oder einem Unantastbaren (d. h. einem Muslim oder Zimmi) als Depositum übergab, unantastbar (عصم), nicht aber hinsichtlich seiner erwachsenen Kinder, seines Weibes und ihrer Frucht, seines Grundes und Bodens und seiner zum Kampfe verwendeten Sklaven. (S. oben S. 255/39.)

9. Ebenso verhält es sich mit solchem Vermögen von ihm, das einem Mann von der bekriegten Nation (hirbi) anvertraut, oder von einem solchen gewaltsam in Besitz genommen wurde.

10. Die Schätzung wird vorgenommen nach der Zeit des Ueberganges (d. h. so, wie der Soldat in's Feld rückte, sei es als Reiter, oder Füsser, wird er taxirt). Wer als Reiter in's Feld gerückt ist und sein Pferd verpflegt hat, erhält zwei Loose; das ist das Reiterloos.

11. Wer zu Fuss ausrückte und (im Lande des Feindes) ein Pferd kaufte, erhält das Fussgänger-Loos. Man giebt nur für Ein Pferd ein Loos.

12. Sklaven, Knaben, Frauen und Vasallen erhalten kein Loos; es wird ihnen jedoch eine Kleinigkeit zugewendet. (رُضِخَ لهم)

13. Der fünfte Theil gehört den Waisen, den Armen und Reisenden. Ihnen gehen die Anverwandten (Muhammeds) voran. (Sura 8, 42.) Doch den Reichen unter ihnen kommt nichts zu, Gott der Erhabene muss zur Lobpreisung in Erinnerung bleiben [2]). Das Loos des Propheten

---

1) فضل von Molla Khosrew erklärt durch:

اى ما بقى منّا اخذه فى دار الحرب لينتفع به

2) Man sieht, dass die vererbten Ansprüche der Nachkommen des haschemitischen Geschlechtes

fiel mit seinem Tode weg, wie die Auswahl des Besten. (Muhammed durfte sich aus der Beute das Beste, z. B. Sklavinnen, auswählen.)

14. Ist (ein Muslim oder eine Abtheilung Soldaten) in das feindliche Land eingedrungen und hat dort Streifzüge gemacht, so (wird von der gewonnenen Beute das gesetzliche) Fünftel genommen. Das findet aber nicht statt, wenn der Feldherr (diesen Freibeuterzug) weder gehindert, noch erlaubt hat.

15. Der Feldherr oder Souverain kann zur Zeit des Kampfes Beuteanweisung zur Aufmunterung vornehmen, indem er etwa sagt: „Wer einen Feind tödtet, dem gehört dessen Waffenrüstung". Oder er kann zu einer Schaar (von Kriegern sagen): „Ich gebe euch den vierten Theil von dem, was nach Abzug des Fünftels übrig bleibt". Doch ist solches nicht mehr gestattet, wenn die Beute hier (in muslimischem Gebiete) in Sicherheit gebracht ist. Ausgenommen ist das Fünftel, (auf dieses haben die Soldaten keinen Anspruch). Die Rüstung desselben (des getödteten Feindes) sammt dem, was er bei sich hat, mit Einschluss seines Reitthieres und was an diesem ist (Sattel, Schabraken, Zaum), wenn es nicht zu Belohnungen (tanfîl) verwendet wurde, gehört der Gesammtheit.

C. III. Die Eroberung und Besitzergreifung der Ungläubigen.

1. Wenn sie (die Ungläubigen) gegenseitig, (d. h. Türken bei den Griechen und umgekehrt) Gefangene gemacht haben, oder wenn sie ihre Habe in Besitz genommen haben, oder wenn sie ein Thier, das sich zu ihnen verlaufen (festhielten), oder wenn durch einen Sieg unser Vermögen in ihre Gewalt gekommen ist und sie es in ihrem Lande in Sicherheit gebracht haben, so sind sie die Eigenthümer davon.

2. Das gilt aber nicht von unsern Freien, von hauseigenen Sklaven, von unsern Freigewordenen, auch nicht von unsern entflohenen Sklaven, obschon sie im (Feindeslande) in Sicherheit gebracht sein mögen.

Muhammeds hier mehr beschränkt werden, als manche Erklärer von Sura VIII. 42 sich erlaubten. Doch gab es Rechtslehrer, welche behaupteten, dass die Anverwandten Muhammeds nur zu seinen Lebzeiten Anspruch auf einen Theil des „Fünftels" gehabt hätten. Später sei dieser Anspruch auch für die Armen unter ihnen weggefallen. Hidâyah II. 746.

3. Wir aber nehmen beim Siege Besitz von ihren Freien und von ihrem Eigenthum.

4. Wer von uns sein Eigenthum findet, der nimmt es umsonst in Besitz, wenn es nicht vertheilt ist; wenn es vertheilt ist, um den Schätzungswerth; wenn es aber ein (muslimischer) Kaufmann von ihnen (den Feinden) gekauft hatte, um den Preis; ebenso im Falle eine Entschädigung für sein (des Sklaven) ausgeschlagenes Auge genommen ward.

5. Ist ein Sklave gefangen und verkauft worden, und dann nochmals verkauft worden, so steht es dem ersten Käufer zu, denselben vom zweiten gegen die Kaufsumme zurückzunehmen, wie seinem Herrn es zusteht, ihn gegen den doppelten Preis von demselben zu nehmen. (S. Hidâyah, Ham. II. 187.) Doch ehe der erste (Käufer seinen Preis erhalten hat), nicht.

6. Ist der Sklave mit einer Habe entflohen und hat beides Jemand von ihnen (den Ungläubigen) gekauft, so erhält man den Sklaven umsonst, das Uebrige um den Preis zurück.

7. Ein muslimischer Sklave, den ein Schutzempfohlener (mustamin) hier gekauft und dort abgesetzt hat, wird frei; ebenso ein Sklave von ihnen (den Ungläubigen), der dort zum Islam übertrat und zu uns kam. Das geschieht auch, wenn wir über sie siegen.

C. IV. Der Schutzbefohlene, Mustamin.

1. Ein Kaufmann von uns darf dort (in Feindesland) weder an ihrem Blute noch Gute einen Schaden verüben, es wäre denn, dass ihr Fürst sein Geld genommen oder ihn eingekerkert hätte, oder es hätten diess andere mit dessen Willen gethan.

2. Was er ausführt (aus dem fremden Lande mitführt), ist sein Eigenthum, jedoch ein unrechtes; er soll es als Almosen austheilen.

3. Wenn ein Auswärtiger dem Muslim etwas auf Credit lieh, oder dieser Jenem und oder Einer von Jenen vom andern gewaltsam behandelt wurde und hieher kommt, so wird über keinen in irgend etwas richterlich enschieden; ebenso wenn zwei Auswärtige solches thaten, und als Schutzbefohlene (in solcher Angelegenheit vor den Richter) kommen.

4. Kommen aber zwei Muslime, so wird ihnen hinsichtlich einer

Schuld Rechtsbescheid gegeben, aber nicht hinsichtlich einer Gewaltthat (غصب).

5. Tödtet ein Muslim als Schutzbefohlener einen andern (Schutzbefohlenen) in fremdem Lande, aus Absicht, oder aus Versehen, so zahlt er von seinem Vermögen (für den Mord) und büsst das Versehen. (S. unten C. VII. Anm. zu §. 12.)

6. Geschieht solches bei zwei Gefangenen, so wird nur das Versehen gesühnt.

7. Ein Ausländer wird hier (in muslimischen Gebiete) kein ganzes Jahr (als Schutzbefohlener) geduldet. Es wird ihm gesagt: Wenn du ein Jahr, oder (auch nur einen) Monat (über das erste Jahr hinaus) hier verbleiben willst, so werden wir dir die Kopfsteuer (G'izyeh) auferlegen. Kehrt er vor dem Ablaufe dieser Zeit zurück, (so ist er frei); wo nicht, so ist er ein Vasalle (Zimmi).

8. Es ist ihm von nun nicht freigestellt, dass er zurückkehre; wie wenn er Land gekauft hat und die entsprechende Grundsteuer (Charâg') daraufgelegt und ihm die jährliche Kopfsteuer von dem Jahre an auferlegt wird, da die Grundsteuer aufgelegt wurde, oder eine Ausländerin hier einen Zimmi geheirathet hat. Im gegentheiligen Falle nicht.

9. Kehrt ein Schutzbefohlener in sein Land zurück, so ist er vogelfrei.

10. Wird er gefangen genommen, oder bei einem siegreichen Kampfe mit ihnen (den Ungläubigen) getödtet, so erlischt die Schuldforderung, die er an einen Eigenthümer hatte.

11. Das Depositum, welches er bei demselben hatte, wird Staatsgut (fej). Stirbt er, oder wird er ohne einen Sieg (der Muslimen) über sie (die Ungläubigen) getödtet, so gehört beides seinen Erben.

12. Hält sich ein Ausländer hier auf, während er dort ein Weib und Kinder und ein Depositum bei einem Unantastbaren [1]), oder auch einem andern hat, und wird er dort Muslim, so gehört alles nach einem glücklichen Feldzuge gegen sie, dem Staatsschatze (Fej).

13. Nimmt er den Islam dort an, und geht er (in unser Gebiet herüber), so sind seine Kinder nach einem Sieg (der Muslimen) freie Muslimen, sein Depositum bei einem Unantastbaren gehört ihm, aber das bei einem andern, ist Staatsgut (Fej).

1) Vergl. oben S. 255.

14. Wird ein (Schutzbefohlener) dort Muslim, der hier Erben hat und tödtet ihn ein Muslim, so ist dieser zu nichts, als einer Busse (Kefâra) angehalten wegen des Versehens. Der Imâm aber empfängt das Sühnegeld (dîjat) für einen Muslim, der keinen Vertreter hat, und

15. für einen Schutzbefohlenen, der hier Muslim geworden, von der Verwandtschaft (عاقلة) dessen, der ihn aus Versehen (خَطَأ) getödtet hat. Hat er ihn aber absichtlich getödtet, so verurtheilt er ihn zum Tode oder nimmt das Sühnegeld (dîjah), er darf ihn nicht begnadigen.

C. V. Bodenzins-Tarif (باب الوظايف).

1. Das Land von Arabien und ein Land, dessen Bewohner den Islam angenommen haben, oder das mit Gewalt erobert und unter unser Heer vertheilt worden ist, dazu noch Bassrah — ist Zehent-Land (ارض عُشْرية).

2. Dagegen das südliche Mesopotamien (سواد) und jenes Land, das mit Gewalt erobert wurde, dessen Bewohner aber in ihrer Heimath verblieben, oder mit dessen Einwohnern ein Friedensvertrag geschlossen wurde — ist Tribut-Land (ارض خراجيّة).

3. Ein todtliegendes Land (موات), das urbar gemacht wurde, richtet sich nach seiner Umgebung.

4. Der Tribut, (die Grundsteuer) (خراج), welche Omar (die Huld Allah's sei mit ihm!) auf Sevâd (das südliche Mesopotamien) gelegt hat, ist so: Von einer Parzelle (g'erîb) [1], die vom Wasser erreicht wird, einen Metzen (صاع) Waitzen, oder Gerste sammt einem Dirhem. Von einem G'erîb Wiesengrundes (رطبة) fünf Dirhem; von einem G'erîb Weinberg oder einer Dattelpflanzung, auf welcher Bäume gleicher Art zusammenhängend gepflanzt sind, doppelt soviel; was sonst der Art ist, wie Safranfelder, Lustgärten, zahlt nach der Ertragsfähigkeit. Das Aeusserste der Ertragsfähigkeit (طاقة) ist die Hälfte der Produkte.

5. Der Tribut (die Grundsteuer) wird gemindert, wenn der Ertrag nicht dem Tarif entspricht. Nach der Ansicht von Abu Jusuf darf

1) Zu 60 Quadratellen. S. oben S. 269.

nicht über den Tarif gefordert werden, auch wenn der Ertrag es gestattete; Muhammed hält eine solche Steigerung für erlaubt. Wenn in einem (früher bewässerten) Lande das Wasser versiegt ist, oder eine Ueberschwemmung eintrat, oder die Saat von einem Unfall (wie Hagel) betroffen wurde, so darf kein Tribut bezahlt werden.

6. Lässt aber der Besitzer den Boden unbenützt, so zahlt er doch die Steuer.

7. Der Tribut (خراج) bleibt auch dann auf dem Grundstück, wenn der Besitzer zum Islam übergeht, oder ein Muslim dasselbe gekauft hat. Es ist jedoch vom Ertrage eines solchen Grundes kein Zehent zu entrichten.

8. Die Abgabe des Zehenten wird wiederholt, wenn das Erträgniss sich wiederholt; (dagegen wird der Tribut, charâg', nur Einmal im Jahre bezahlt, auch wenn man zweimal, oder dreimal ernten würde. Hidâyah.)

C. VI. Kopfsteuer (جزْية).

1. Darunter versteht man die Auflage, welche bei einem unveränderlichen Frieden Statt findet.

2. Auch wenn — Ungläubige — besiegt und bei ihrem Eigenthum belassen werden, so wird auf den Schriftbesitzer (d. h. Christen und Juden), auf den Magier und ausländischen Götzendiener — diese Steuer gelegt und zwar bei offenbar Wohlhabenden jedes Jahr 48 Dirhem, bei Mittelmässigen die Hälfte, bei Armen, die einige Einnahme haben, das Viertel.

3. Von einem arabischen Götzendiener wird keine Kopfsteuer genommen; wenn sie besiegt werden, so werden ihre Weiber und Kinder Staatseigenthum (Fej). Ebenso wird von einem Apostaten (مرتدّ) keine Kopfsteuer angenommen; die einen, wie die andern können nur entweder den Islam, oder das Schwert wählen.

4. Frei sind auch Mönche, die sich nicht eingemischt haben, Knaben, Frauen, Sklaven, Blinde und Lahme (زمن) und solche Arme, die gar keine Einnahmen haben. Mit dem Tode und der Annahme des Islam

hört diese Steuer auf. Wenn sie von mehreren Jahren zusammenkam (بالتكرر), ist — die frühere in der gegenwärtigen — inbegriffen.

5. Neue Kultusstätten (بيعة), Kirchen, oder Synagogen, dürfen hier (im Gebiete des Islam) nicht erbaut werden; baufällige — bereits bestehende — aber dürfen hergestellt werden.

6. Der Zimmi muss sich in seiner Kleidung, seinem Fuhrwerk, Sattelzeug und seiner Waffenrüstung unterscheiden. Er darf auf keinem Pferde reiten, sich nicht in Waffen üben; er muss mit dem wollenen Gürtel (Kustîg′) erscheinen, und auf einem Sattel reiten, der dem Eselssattel (akâf) gleicht.

7. Auch ihre Frauen müssen auf der Strasse und im Bade sich (durch ihr Gewand) unterscheiden.

8. Ihre Wohnungen müssen ein Zeichen haben, damit sie nicht einen: „Vergelts Gott" (von muslimischen Armen) erhalten.

9. Der Friedensvertrag — mit dem Zimmi — wird als gebrochen betrachtet, wenn er auf feindlichem Gebiete besiegt wird, oder dorthin entflohen ist; da wird er wie ein Apostat behandelt, indem die Todesstrafe über ihn verhängt wird. Wenn er aber unter die Gefangenen geräth, wird er Sklave, während der Apostat getödtet wird.

10. Die Aufhebung des Friedenscontractes findet jedoch nicht Statt, wenn er die Kopfsteuer verweigert, oder sich mit einer Muslimin vergeht, oder sie tödtet, oder den Propheten — Heil über ihn — schmäht.

11. Von dem Vermögen der erwachsenen Personen des (christlichen) Stammes der Taglebiten und zwar von Männern und Frauen nimmt man das Doppelte unserer Armensteuer (ضِعْف زكوتنا). Von ihren Leibeigenen nimmt man die Kopfsteuer und den Tribut (charâg′), wie von den Leibeigenen (des Stammes) Koreisch.

12. Der Ertrag der Kopfsteuer und der Grundsteuer (charâg′), sowie das Vermögen der Taglebiten und ihre Geschenke an den Souverain und was ihnen (den Ungläubigen) ohne Krieg abgenommen wird, dient zu unsern (d. h. der muslimischen Gesammtheit) Verwaltungsausgaben, wie zur Befestigung der Grenzen, zum Bau von Brücken und Stegen, zur Versorgung der Gelehrten, Richter und Beamten, zum Unterhalt der im Felde stehenden Soldaten und ihrer Angehörigen. Wer innerhalb der

— ersten — Hälfte des Jahres stirbt, hat keinen Anspruch auf einen Gehalt: (d. h. die Hinterbliebenen können keinen Anspruch auf eine Gabe (ʿaṭâ) aus dem Friedenschatze machen.)

C. VII. Von den Apostaten (Elmurtadd).

1. Wenn Jemand, was Gott, zu welchem wir die Zuflucht nehmen, verhüte! (von der Religion Muhammed's) abtrünnig wird, so fordert man ihn auf, den Islam zu bekennen und werden ihm seine Zweifel gelöst. Zögert er, so wird er drei Tage lang eingekerkert.

2. Bekehrt er sich dann (so ist es gut); wenn nicht, so wird er hingerichtet.

3. Die Bekehrung besteht aber darin, dass er sich von jeglicher Religion mit Ausnahme des Islam lossagt, oder von jenem bestimmten Bekenntnisse, zu welchem er übergetreten war.

4. Tödtet man den Abgefallenen ehe ihm Vorstellungen gemacht wurden, so ist das zwar gegen die Regeln der Grossmuth, aber es wird nicht als Körperverletzung betrachtet [1]).

5. Der Apostat verliert sein Eigenthumsrecht hinsichtlich seines Vermögens, (vorläufig jedoch) in der Art, dass dieses sistirt wird. Wendet er sich wieder zum Islam zurück, so lebt es wieder auf.

6. Stirbt er (als Apostat), oder wird er hingerichtet, oder entkommt er in das Gebiet der Ungläubigen und wird hierüber ein gerichtliches Urtheil gefällt, so werden seine männlichen und weiblichen Sklaven frei, die von ihm contrahirten Schulden werden zahlbar (aus dem hinterlassenen Vermögen); was er als Muslim erworben, gehört seinen Erben, was er aber seit seinem Abfall gewonnen, gehört dem Staatsschatze (Elfej). Die Schulden von beiden Sorten (d. h. diejenigen, die er als Muslim contrahirte und jene, die er als Apostat machte,) werden mit dem gleichen Gewinn gerichtlich ausgeglichen, (d h. das Vermögen, welches er als Muslim gewann, muss die Schulden decken, die er eben-

---

1) Denn, erläutert Alâuddîn, der Abfall vom Glauben macht vogelfrei الكفر مبيح للدم.
Nach der unten § 13. vorkommenden Bedeutung der Verbums ضمن könnte ضمان hier die Bed. „Geldstrafe" haben.

falls als Muslim gemacht; das Vermögen, das er seit seinem Abfall erworben, hat die seit dieser Zeit gemachten Schulden zu decken)[1].

7. Seine Ehe ist nichtig, ebenso sein Opfer; seine Ehescheidung ist giltig[2], wie seine Adoption. Sistirt wird sein Gesellschaftsanspruch (مفاوضة), sein Verkauf, sein Kauf, seine Schenkung, seine Miethe, sein Leibeigenschaftsvertrag und sein Testament. Bekehrt er sich wieder zum Islam, so erhalten diese Akte ihre Giltigkeit, stirbt er aber, oder wird er getödtet, oder flüchtet er (ins Gebiet der Ungläubigen), und wird darüber ein gerichtliches Urtheil ausgesprochen, so sind sie nichtig. Kommt er als Muslim zurück, so ist es soviel, als hätte er gar nicht apostasirt; kommt er aber auch nachher (nachdem das Urtheil in seiner Abwesenheit gefällt worden) zurück, während sein Vermögen schon in den Händen der Erben ist, so nimmt er dieses zurück.

8. Eine Frau, die apostasirt, wird nicht getödtet, sondern eingekerkert, bis sie sich bekehrt. Ihr Vermögen und ihr Erwerb (auch aus der Zeit nach ihrem Abfall) gehört ihren Erben, (während der Erwerb des Apostaten dem Staatsschatze (elfej) zukommt. S. oben § 6.)

9. Gebiert die Sklavin eines Apostaten und er nimmt das Kind in Anspruch, so wird es als sein Kind angesehen, das ihn beerbt und zwar, wenn die Mutter Muslimin ist, ohne alle Bedingung. (Das Kind beerbt ihn), wenn er stirbt, oder in Feindesland entwichen ist. So ist's auch, wenn die Mutter eine Christin ist, jedoch nur, falls sie zur Zeit seiner Apostasie über sechs Monate (in der Schwangerschaft) gekommen war.

10. Hat er mit seinem Vermögen (Feindesland) erreicht und fällt es durch einen Sieg in die Hand (der Muslimen), so wird es Staatsgut (elfej).

11. Ist er aber zurückgekehrt und mit seinem Vermögen (in Feindesland geflüchtet) und wird dieses Gut beim Siege der Muslimen (im feindlichen Lande weggenommen), so gehört es den Erben, (wenn sie es) vor der Beutevertheilung (in Anspruch nehmen.) (Beide Fälle unterscheiden sich dadurch, dass der Apostat im ersten sein Vermögen sogleich bei der

1) Ueber diesen Punkt herrscht Streit in den Schulen.

2) Hier ist von einer früher ausgesprochenen Ehescheidung die Rede. Opfer und Ehe werden zusammengestellt, weil beides auf Religion beruht. Hidâyah II. 704.

ersten Entweichung mitnahm, im zweiten aber erst später in's muslimische Gebiet umkehrte, nachdem sein Gut unter der oben § 6. gegebenen Norm den Erben zugefallen war.)

12. Ist durch richterlichen Bescheid der Sklave eines entwichenen Apostaten dem Sohne desselben zugewiesen worden und hat dieser einen Libertus (Mukâtib) aus ihm gemacht, so erhält der Vater, wenn er als Muslim zurückkehrt, einen Ersatz und den Mitgenuss des Besitzrechtes. (Jene Gattung von Sklaven, die durch einen eigenen Vertrag (Kitâbah) an den Dienst ihrer Herrn gebunden sind, kann nur annäherungsweise mit dem römischen Libertus zusammengestellt werden. Das muslimische Gesetz gibt über die verschiedenen Gattungen der Sklaven und ihrer Stellung ganz genaue Bestimmungen. S. Hidâyah III. 764 ff. Vom Mokâtib. Der juridische Ausdruck Velâ ولاء, den ich annäherungsweise durch „Mitgenuss des Besitzrechtes" gegeben habe, kommt in verschiedenen rechtlichen Beziehungen in Anwendung, besonders im Sklavenrechte. S. Hidâyah von Hamilton III. 346 ff. 71. 74. I. 425.)

13. Tödtet ein Apostat Jemanden aus Irrung und flüchtet (in Feindesland), oder wird er getödtet, so wird das Sühnegeld von seinem Erwerbe als Muslim genommen.

14. Ist Jemandem aus Absicht die Hand abgehauen worden und dieser apostasirt — was Gott verhüte — und stirbt an dieser Verletzung oder entflieht, kommt aber später als Muslim zurück und stirbt alsdann in Folge jener Verletzung, so zahlt der Thäter die Hälfte des Sühnegeldes (dîjah) an den Erben. Ist er aber hier Muslim geworden, so zahlt er das Ganze.

(Was hier u. C. IV. § 5. von der Blutsühne gesagt wird, erläutert sich theils aus der Stammessitte der Blutrache, theils aus dem positiven Gesetze. Nach diesem hat sich der Mörder von der Blutrache durch eine Geldsumme loszukaufen, welche dîjah (دية) heisst. Für den Mord eines Zimmi wird z. B. die Summe von 1000 Goldstücken gezahlt. Hidâyah III. 1301. Ham. 332. Ausserdem findet unter bestimmten Bedingungen eine religiöse Sühne (Kefârah كفارة) statt, indem z. B. Sklaven freigelassen, Arme unterstützt werden u. s. w.)

15. Apostasirt ein Libertus (Mokâtib) und flieht (in Feindesland),

worauf (bei einem Siege der Muslimen) sein Vermögen in Beschlag genommen und er getödtet wird, so erhält sein Herr den entsprechenden Ersatz, was übrig bleibt, erhalten seine Erben.

16. Zwei Ehegatten apostasiren und fliehen; dann gebiert die Frau dort einen Knaben, (welcher auch ungläubig wird, wie der, den sie früher als Muslimin hatte). Nun wird das Land, in welches sie flohen, besiegt und die beiderlei Kinder Eigenthum des Staatsschatzes (Elfej). Der erstere (der von ihr als Muslimin geboren wurde) wird zum Islam gezwungen; nicht so sein Sohn, (den er als Abgefallener erzeugte.)

17. Die Apostasie eines Knaben wird ebenso als gültig anerkannt, wie dessen Bekenntniss zum Islam. Man zwingt (einen abgefallenen Knaben) zum Islam, richtet ihn aber nicht hin, wenn er die Annahme der Religion verweigert.

C. VIII. Von den Empörern (بُغَاة).

1. Wenn eine gewisse Zahl von Muslimen sich dem Gehorsam des Imam entzieht, so ladet er sie zur Rückkehr ein und klärt sie über ihre Beschwerden auf.

2. Machen sie in Schaaren vereint eine feindliche Bewegung, so ist es erlaubt, den Kampf mit ihnen zu beginnen.

3. Man darf auf ihre Verwundeten einstürmen, (um sie zu tödten) und ihre Fliehenden verfolgen, falls sie als Armee (Fijah) auftreten, widrigenfalls nicht.

4. Ihre Kinder dürfen nicht zu Gefangenen gemacht werden, aber auf ihr Vermögen wird Beschlag gelegt, bis sie (zur Ordnung) zurückkehren.

5. Von ihren Waffen und ihren Pferden wird im Nothfall Gebrauch gemacht.

6. Tödtet ein Rebelle den andern, so entsteht keine Pflicht (einer Sühne) nach der Besiegung derselben.

7. Erobern sie eine Stadt und tödtet ein Bewohner derselben einen andern, so wird nach der Eroberung (durch den rechtmässigen Imam) die Todesstrafe (über den Mörder) verhängt.

8. Ein Rebelle, der einen gesetzlichen Mann tödtet, indem er in seinem Rechte zu sein glaubt, beerbt ihn, wie umgekehrt; wenn er aber eingesteht, dass er Unrecht habe, dann nicht [1]).

9. Niemand darf Waffen an Empörer verkaufen, wenn er sie als solche kennt; anders, wenn er sie nicht kennt.

---

1) Es wird hier der Fall gedacht, dass Verwandte, die sich nach dem Gesetze beerben können, bei einem Bürgerkriege auf verschiedenen Seiten stehen; der Eine kämpft für diesen, der Andere für jenen Imâm. Tödtet nun ein Mann, der dem unrechten Imâm anhängt, oder gegen den rechten sich empört hat, im Kampfe seinen Verwandten, weil er annahm, dass dieser eine falsche Sache vertrete, so geht er seines Erbschaftsrechtes nicht verlustig, wie ein gemeiner Mörder. Anders jedoch wenn er eingestehen muss, dass er nicht bona fide gekämpft habe.

كتاب الجهاد هو فرض كفاية بداء ان اقام به بعض سقط عن الباقين وان تركوا اثموا لا على صبيّ وعبدٍ وامراةٍ واعمى ومقعدٍ واقفع وفرض عين ان هجموا فتخرج المراة والعبد بلا اذن وكره الجعل مع فيء وبدونه لا فان حُصِروا دعوا الى الاسلام فان ابَوْا فالى الجزية فان قبلوا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا ولا يقاتل من لم تبلغه الدعوة وندبت لمن بلغته فان ابوا حربوا بمنجنيق وتحريق وتغريق ورمى ولو معهم مسلم او تترسوا به بنيّتهم لا بنيّته وقطع شجر وافساد زرع بلا غدر وغلول ومثلة وقتل غير مكلّفٍ وشيخٍ فانٍ واعمى ومقعد وامراة الا ملكة او مقاتلا منهم او ذا مالٍ يحث به او راى فى الحرب وابٍ كافرٍ بداء فيقتله غير ابنه واخراج مصحف وامراة لا فى جيش يومن عليه وصولحوا ان خيرًا ولو منهم مال ان لنا به حاجة ونبذ ان هو انفع فقوتلوا وقبل نبذٍ لو خانوا بداء وصولح المرتد بلا مال ولا ردّ ان اخذنا ولا يباع سلاح وخيل وحديد منهم ولو بعد صلح وصحّ امان حرٍّ وحرةٍ فان كان شرا نُبِذ وادّب ولا امان الذمّى واسير وتاجر معهم ومن اسلم ثمة ولم يهاجر وصبىّ وعبد لا ماذونين ومجنون

باب المغنم وقسمته قسم الامام بين الجيش ما فتح عنوة او اقرّ اهله عليه بجزية وخراج وقتل الاسارى او استرقهم او تركهم احرارًا ذمّة لنا ونفى منّهم وفداؤهم وردّهم الى دارهم وعقر دابة شق نقلها فذبحت وحرقت وقسمة مغنم ثمة الا ايداعًا

فيرد هنا فيقسم والردء ومددٌ لحقهم ثمه كمقاتل فيه لا سوقيّ لم يقاتل ولا من مات ثمه ويورث قسط من مات هنا وحل لنا ثمه طعام وعلف وحطب ودهن وسلاح به حاجة بلا قسمة لا بعد الخروج منها ولا بيعها وتموّلها ورد الفضل الى المغنم ومن اسلم ثمه عصم نفسه وطفله ومالاً معه او اودعه معصوما لا ولده كبيرا وعرسه وحمله وعقاره وعبده مقاتلا وما له مع حربى بغصب او وديعة ويعتبر وقت المجاوزة فمن دخل دارهم فارسا فنفق فرسه فله سهمان سهم فارسٍ فمن دخلها راجلا فشرى فرسًا فله سهم راجلٍ ولا يسهم الا لفرس ولا لعبد وصبى وامراة وذمى ورضخ لهم والخمس لليتيم والمسكين وابن السبيل وقدم ذوى القربى عليهم ولا شى لغنيهم وذكره تعالى للتبرك وسهم النبى صلّعم سقط بموته كالصفى ومن دخل دارهم فاغار خمس الا من لا منعة له ولا اذن وللامام ان يُنَفِّلَ وقت القتال حثا فيقول من قتل قتيلًا فله سلبه او لسرية جعلت لكم الربع بعد الخمس لا بعد الاحراز هنا الا من الخمس وسلبه ما معه حتى مركبه وما عليه وهو للكل ان لم ينفّل

باب استيلاء الكفار اذا سبى بعضهم بعضًا واخذوا ما لهم او بعيرًا ندّ اليهم او غلبوا على مالنا واحرزوه بدارهم ملكوه لا حرّنا ومدبرنا ومكاتبنا وامّ ولدنا وعبدنا آبقا وان احرزوه ونملك بالغلبة حرهم وما هو ملكهم ومن وجد منّا ماله اخذه بلا شى ان لم يقسم وبالقيمة ان قسم وبالثمن ان شراه منهم تاجر وان اخذ ارش عينه مفقوءة فان أُسِر عبد فبيع ثم كذا فللمشترى الاول اخذه من الثانى بثمنه ثم لسيده اخذه منه بالثمنين وقبل اخذه الاول لا فلو ابق عبد بمتاع فشراهما منهم رجل اخذ العبد مجانًا وغيره بالثمن وعتق عبد مسلم شراه مُسْتَأْمِن هنا وادخله دارهم كعبد لهم اسلم ثمه فجأنا او ظهرنا عليهم

باب المستامن لا يتعرض تاجرنا ثمه لدمهم ومالهم الا اذا اخذ ملكهم ماله او حبسه او غيره بعلمه وما اخرجه ملكه حراما فيتصدق به فان ادانه حربى او ادان حربيًا او غصب احدهما من الاخر وجآء هنا لم يقض لاحد بشى وكذا لو فعل ذلك حربيان وجاء مستامنين فان جآء مسلمان قُضِى بينهما بالدين لا الغصب فان قتل مسلم مستامن مثلَه ثمه عمدًا او خطاء ودى من ماله وكفّر

للخطاء وفى الاسيرَيْن كفّر فى الخطاء فقط ولا يمكن حربى هنا سنة وقيل له ان اقمت هنا سنة او شهرا نضع عليك الجزية فان رجع قبل ذلك والا فهو ذمّى لا يترك ان يرجع كما لو اشترى ارضًا فوضع عليه خراجها وعليه جزية سنةٍ من وقت وضع الخراج او نكحت حربية ذمّيًا هنا وفى عكسه لا فان رجع المستامن الى داره حل دمه فان أسر او ظُهر عليهم فقتل سقط دين كان له على معصوم وفَىْء وديعة له عنده وان مات او قتل بلا غلبة عليهم فهما لورثته حربى هنا له ثمه عرس واولاد ووديعة مع معصوم وغيره فاسلم ثم ظهر عليهم فكله فىْء وان اسلم ثمه فجاء وظهر فطفله حرّ مسلم ووديعة مع معصوم له وغيره فىء ومن اسلم ثمه وله ورثة هنا فقتله مسلم فلا شى عليه الا كفارة فى الخطاء فاخذ الامام دية مسلم لا ولىّ له ومستامن اسلم هنا من عاقلة قاتله خطاء وقتل او اخذ الدية فى عمده ولا يعفو

باب الوظايف ارض العرب وما اسلم اهله او فتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة عشرية والسواد وما فتح عنوة واقرّ اهله عليه او صالحهم خراجية وموات احيى يعتبر بقربه وخراج وضعه عمر رضى الله عنه على السواد لكل جريب يبلغه الماء صاع من برّ او شعير ودرهم ولجريب الرطبة خمسة دراهم ولجريب الكرم او النخل متصلة ضعفها وبما سواه كزعفران وبستان ما يطيق ونصف الخارج غاية الطاقة ونقص ان لم يطق وظيفتها ولا يزاد ان اطاقت عند ابى يوسف وجاز عند محمد لا خراج لو انقطع الماء عن ارضه او غلب او اصاب الزرع آفة وتجب ان عطلها مالكها ويبقى ان اسلم المالك او شراها مسلم ولا عشر فى خارج ارضه ويتكرر العشر بتكرار الخارج

فصل الجزية ما وضعت بصلح فلا يتغير وحين غلبوا او اقرّوا على املاكهم توضع على كتابى ومجوسى ووثنى عجمى ظهر غناءه لكل سنة ثمانية واربعون درهمًا وعلى المتوسط نصفها وعلى فقير يكتسب ربعها لا على وثنى عربى فان ظهر عليه فعرسه وطفله فىء ولا مرتد ولا يقبل منهما الا الاسلام او السيف ولا على راهب لا يخالط وصبى وامراة ومملوك واعمى وزمن وفقير لا يكتسب وتسقط بالموت والاسلام وتداخل بالتكرّر ولا تحدث بيعة وكنيسة هنا ولهم اعادة المنهدم ومُيّز

الذمّى فى زيّهم ومركبهم وسرجهم وسلاحهم فلا يركب خيلا ولا يعمل بسلاح ويظهر الكستيج ويركب على سرج كاكاف وميزت نساءهم فى الطريق والحمام ويعلم على دورهم كيلا يستغفر لهم ونقض عهده ان غلب على موضع لحربنا او لحق بدارهم وصار كمرتد فى الحكم بموته بلحاقه لكن لو اسر يسترق والمرتد يقتل لا ان امتنع عن الجزية او زنى بمسلمة او قتلها او سبّ النبى عليه السلام ويؤخذ من مال بالغى تغلبى وتغلبية ضعف زكوتنا ومن مولاه الجزية والخراج كمولى القرشى ومصرف الجزية والخراج ومال التغلبى وهديتهم للامام وما اخذ منهم بلا حرب مصالحنا كسدّ الثغور وبناء قنطرة وجسر وكفاية العلماء والقضاة والعمّال ورزق المقاتلة وذراريهم ومن مات فى نصف السنة حرم من العطاء

باب المرتد من ارتد العياذ بالله عرض عليه الاسلام وكشف شبهته فان استمهل حُبِسَ ثلاثة ايام فان تاب والا قتل وهى التبرّى عن كل دين سوى الاسلام او عمّا انتقل اليه وقتله قبل العرض ترك ندب بلا ضمان ويزول ملكه عن ماله موقوفًا فان اسلم عاد وان مات او قتل او لحق بدارهم وحكم به عتق مدبّره وام ولده وحل دين عليه وكسب اسلامه لوارثه المسلم وكسب ردته فىء وقضى دين كل حال من كسب تلك وبطل نكاحه وذبحه وصح طلاقه واستيلاده ويوقف مفاوضته وبيعه وشراوه وهبته واجارته وتدبيره وكتابته ووصيّته ان اسلم نفذ وان مات او قتل او لحق وحكم به بطل فان جاء مسلما قبل حكم فكانه لم يرتد وان جاء بعده وماله مع ورثته اخذه ولا تقتل مرتدة وتحبس حتى تسلم وصح تصرفها وكسبها لورثتها فان ولدت آمته فادّعاه فهو ابنه حرًّا يرثه فى المسلمة مطلقا ان مات او لحق بدارهم وكذا فى النصرانية الا اذا جاءت لاكثر من نصف حول منذ ارتد او ان لحق بماله فظهر عليه فهو فىء فان رجع فلحق بمال فظهر عليه فهو لوارثه قبل قسمته فان قُضِى بعبد مرتد لحق لابنه فكاتبه فجاء مسلما فبدلها والولاء للاب ومن قتله مرتد خطاء فلحق او قتل فديته فى كسب الاسلام ومن قطع يده عمدًا فارتد والعياذ بالله ومات منه او لحق فجاء مسلما فمات منه ضمن القاطع نصف الدية فى ماله لوارثه وان اسلم هنا فمات ضمن كلها مكاتب ارتد فلحق فاخذ بماله فقتل فبدلها لسيده وما بقى لوارثه زوجان ارتدّا فلحقا فولدت هى ثم

الولد فظهر عليهم فالولدان فئ والاول يجبر على الاسلام لا ولده وصح ارتداد صبى يعقل واسلامه ويجبر عليه ولا يقتل ان ابى

باب البغاة قوم مسلمون خرجوا عن طاعة الامام دعاهم الى العود وكشف شبهتهم فان تحيّزوا مجتمعين حل قتالهم بداء ونجهز على جريحهم ونتبع موليهم فيمن لهم فئة ومن لا فلا ولا تسبى ذريتهم وتحبس مالهم الى ان يتوبوا ويستعمل سلاحهم وخيلهم عند الحاجة ولا تجب شى بقتل باغ مثله ان ظهر عليهم وان غلبوا على مصر فقتل من اهله آخر منه فظهر عليهم قتل به وباغ قتل عادلا مدعيا حقيقته يرثه كعكسه فان اقر انه باطل لا وبيع السلاح من رجل ان علم انه من اهل الفتنة كره والا فلا

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES

DRITTE ABTHEILUNG.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWÖLFTEN BANDES

DRITTE ABTHEILUNG.

IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XLV. BAND.

MÜNCHEN,

1871.

VERLAG DER K. AKADEMIE,

IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

Inhalt.

Confucius

und

seiner Schüler Leben und Lehren.

II.

Leben des Confucius. 2.

Nach chinesischen Quellen

von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

II. Leben des Confucius. 2.

Von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

Confucius in Tschhin (61—63 A. a.), seine Unterhaltung mit dem Fürsten in Anlass eines Thurmbaues. Von Tschhing lässt der Sse-ki f. 13 v. Confucius nach Tschhin im jetzigen Tschhin-tscheu in Ho-nan gehen, wo er als Gast den übrigen Theil des Jahres (495) beim Sse-tsching Tsching-tseu wohnte. Wir haben schon bemerkt, dass auch Meng-tseu V, 1, 8, 3 (II, 9, 8), dessen erwähnt. Er sagt: Confucius logirte bei dem (spätern) Sse-tsching (von Sung), damals Beamten (tschin) von Tscheu, dem letzten Heu von Tschhin. Für die Zeitbestimmung ist die Angabe des Sse-ki erheblich', wie U's König Fu-tschai damals Tschhin schlug, ihm drei Städte abnahm (494) und erst dann abzog — s. Pfizmaier Geschichte von U S. 25, vgl. Sse-ki Tschhin Schi-kia B. 36 f. 7 unter Tschhin Ming-kung Ao. 6; — wie ferner Tschao-yang (oder Tseu-kien) Tchao-ko angriff (s. Pfizmaier Geschichte von Tschao S. 9) und wie Tshu Tsai umringte und Tsai sich auf U zurückzog (s. Pfizmaier Geschichte von U S. 25 und U Yue's König Keu-tsien zu Hoei-ki schlug (s. Pfizmaier Geschichte von U S. 23) und über alles dies m. hist. Einleitung zu Confucius Leben.

Die Geschichte von dem fremden Vogel in Tschhin, dessentwegen Confucius nach dem Sse-ki f. 14 dann befragt wurde, — die der Kia-iü Cap. 16 f. 18 v. aus dem Kue-iü im I-sse 86, 4 f. 35 v. hat, vgl. Amiot p. 325—327 — und die auch Kung-yang, wie die von dem in Yue gefundenen grossen Knochen in diese Zeit versetzt, — nach Legge p. 79 aber two foolish stories — werden wir weiter unten bei den Wundergeschichten mitnehmen. Wir bemerken hier nur, dass der Sse-ki den

Fürsten von Tschhin richtig Min-kung nennt, dieser regierte in der Zeit (501—477); der Kia-iü und Kue-iü nennen ihn irrig Hoei-kung, der (533—505) regierte.

Der Sse-ki führt dann fort: Confucius wohnte drei Jahre in Tschhin (indess wohl nicht ununterbrochen, indem er von hier Ausflüge in die benachbarten Reiche machte).

Amiot p. 333—336 hat noch eine Geschichte, wie Confucius den Fürsten von Tschhin milder gegen die Beamten stimmte, welche er eines Thurmbaues wegen hinrichten lassen wollte. Diese Geschichte ist aus Khung Tschung-tseu, auch im I-sse 86, 1 f. 17. Hier heisst der Fürst irrig Hoei-kung von Tschhin. Dieser regierte aber, wie gesagt, von 533—505 und in diese Zeit, Ao. 507, vor seiner Reise nach Thsi, setzt Amiot p. 96 und 413 auch schon eine Reise des Confucius nach Tschhin, obwohl er diese Geschichte erst beim Jahre 490 erzählt, wo Min-kung, wie schon erwähnt, 501—477 dort regierte. Da von einer früheren Reise nach Tschhin mir nichts weiter bekannt ist und die beiden Fürsten auch sonst verwechselt werden, so will ich die Geschichte hier erzählen; es kommt im Ganzen nicht viel darauf an, unter welchem Fürsten sie vorfiel. Tschhin Hoei-kung hatte bei der grossen Mauer einen Thurm Ling-yang bauen lassen. Er war noch nicht fertig, da sass er (zu Gerichte) und erliess den Todesbefehl gegen zehn Männer und wählte 3 davon aus, um als Beispiel (Spiegel) zu dienen. Er sandte zum Meister (Confucius), der gerade nach Tschhin kam, und da dieser davon hörte, so besuchte er Tschhin's Fürsten (Heu) und stieg mit ihm hinauf zum Thurme, um ihn zu besehen. Der Meister sprach: schön ist dieser Thurm, aber die alten, heiligen Könige, die Mauern und Thürme bauten, tödteten auch nicht einen einzigen Menschen und konnten doch ein Werk vollenden, wie dieses. Tschhin's Fürst schwieg und abgewandt erröthete er verstohlen; den Meister ansehend, fragte er dann und sagte: Einst baute (machte) auch Tscheu den Geisterthurm (Ling-tai), tödtete der auch Menschen? (Confucius) erwiederte und sprach: Als Wen-wang sich erhob, unterstützten ihn die 6 Provinzen (Tscheu) dabei; die Menge (das Volk) der 6 Provinzen kam herbei wie Kinder, und in Kurzem und da noch kein Tag um war, war er (der Thurm) vollendet. Was hatte er nöthig da zu tödten? Mit einer geringen,

geringen Menge konnte ein solcher Fürst ein grosses Werk aufführen. Den schnellen Aufbau von Wen-wang's Geisterthurm erzählt Meng-tseu I, 1, 2 fast mit denselben Worten nach Schi-king III, 1, 8, 1 Hoei-wang von Leang (Wei) — die ganze Geschichte könnte aus Meng-tseu entstanden sein; — aber es ist da von keiner Hinrichtung die Rede. Dass der Fürst von Tschhin die Hinrichtung in Folge dieser Unterredung mit Confucius unterlassen, sagt nur Amiot, der dazu ein chinesisches Bild gibt.

Der Sse-ki fährt fort f. 14 v.: vereint bekriegten Tsin und Tshu Tschhin, bis U in Tschhin einfiel (Ao. 489, s. Pfizmaier Geschichte von U S. 25). Tschhin war damals beständig bedeckt mit Räubern und Confucius sagte: kehren wir zurück, kehren wir zurück; ich kleiner Dorfsohn bin stark und mächtig geworden, vergesse aber nicht meinen Anfang. Confucius verliess darauf Tschhin und kam an Pu vorbei. In Pu war Tseu-lu längere Zeit Gouverneur, und es kommen mehrere diesen Ort und sein dortiges Verhalten betreffende Anekdoten vor, die wir hier zusammenstellen wollen, wenn sie schon aus verschiedener Zeit sind.

Confucius Rath an Tseu-lu als er Gouverneur von Pu ward. Die Geschichte steht im Kia-iü Cap. 8 f. 21 und daraus im I-sse 95, 3 f. 9: Als Tseu-lu Pu verwaltete, bat er Confucius besuchen zu dürfen und sagte: ich (Yeu) wünsche Belehrung vom Meister zu empfangen. Confucius sagte: wie ist Pu? Er erwiederte und sprach: es ist eine Stadt mit vielen, mächtigen (tschuang, starken) Sse und schwer zu regieren. Confucins erwiederte: dann sage ich dir, Ehrerbietung (Rücksichtnahme, Kung) und Achtung (King) müssen dienen bei der Controle; Stärke (Yung) und Milde, um das Rechte zu bewirken, können beliebt machen, Kraft (Kiang) und Güte (Schu) dienen zur Einigung (Ko); Beschränkungen (Khuan) und Mitleid beim Entscheiden dienen Ausschweifungen zu hindern. Wenn du so verfährst, dann ist die Regierung nicht schwer. Amiot p. 200 fg. hat diese Geschichte wieder sehr ausgeschmückt. Er nennt die Stadt gar nicht und lässt Ki-sün in Lu die Stelle vergeben, also während seines dortigen Aufenthalts, etwa 497.

Tseu-lu's Verwaltung von Pu. Der Kia-iü Cap. 14 f. 12 sq., auch im I-sse 95, 3 f. 9 v. und nach einer Bemerkung f. 10 ebenso im

Han-schi uai-tschuen sagen: Tseu-lu verwaltete Pu 3 Jahre. Confucius kam vorbei (nach Amiot als er von Tschhin nach Wei ging) und als er kaum dessen Grenze betreten hatte, sagte er: (schon) gut: Yeu (Tseu-lu) verbindet Ehrfurcht (Kung) und Achtung (King) und erlangte so Treue (Sin). Als er die Stadt betreten hatte, sagte er: gut! Yeu verbindet Redlichkeit (Tschung) und Treue mit Liberalität (Khuan). Als er an die Gerichtshalle (Ting) kam, sagte er: gut! Yeu unterscheidet deutlich und schneidet so die Processe (Streitigkeiten) ab. Tseu-kung, der die Zügel hielt, fragte und sagte: Meister hat Yeu's Verwaltung noch nicht gesehen und dreimal rühmt er sie schon als gut. Kann ich wohl hören von ihrer Güte (wie sie sich gut zeigt)? Confucius sagte: ich habe seine Regierung (Verwaltung) allerdings gesehen. Als ich seine Grenzen betrat, da waren die Felder tief und leicht gepflügt, Pflanzen und Saaten sorgsam angebaut (gezogen), Gräben (Keu) und Kanäle (Kiue) tief geleitet (angelegt); diess zeigt Ehrfurcht und Achtsamkeit mit Redlichkeit, drum erschöpft das Volk seine Kraft. Als ich in die Stadt eintrat, waren die Mauern und Häuser in gutem Stande (vollendet), die Anpflanzungen von Bäumen üppig; diess zeigt, dass die Redlichkeit und Treue mit Liberalität verbunden ist, daher ist das Volk nicht diebisch. Als ich in die Gerichtshalle (Ting) kam, herrschte darin eine tiefe Stille, alle Untergebenen befolgten die Befehle; diess zeigt, dass eine erleuchtete Untersuchung zum Abschneiden (der Streitigkeiten) führt; daher ist seine Verwaltung ruhig (yao). Aus diesem ist zu ersehen, dass wenn ich dreimal seine gute Verwaltung priess, ich nur ihre Güte erschöpfte. Amiot p. 318 — 323 hat diess wieder sehr ausgemalt und verwässert. Er setzt den Vorfall 492 A. a. 60. Siün-tseu im I-sse 95, 3, 10 bemerkt, Tsin wünschte Wei (in Ho-nan) anzugreifen, fürchtete aber Tseu-lu und wagte daher nicht, an Pu vorbeizuziehen.

Eine andere Geschichte über Tseu-lu's Verwaltung von Pu hat der Kia-iü Cap. 8 f. 18, die bis auf einige Abweichungen mit Schue-yuen im I-sse 95, 3, 10 übereinstimmt.

Tseu-lu, heisst es, war Gouverneur[1]) von Pu. Um vorzusehen der Wassergefahr, liess er im Frühlinge das Volk die Gräben (Keu) und

---

1) Im Kia-iü Tsai. im Schue-yuen dafür Ling.

Kanäle in Ordnung bringen. Als die Leute Noth litten, gab er dem Manne (jedem) eine Schüssel Speise und eine Schaale (Hu) Reisbrühe (Tsiang). Als Confucius das hörte, sandte er Tseu-kung an ihn, das zu lassen. Tseu-lu unzufrieden und wenig erfreut darüber, kam den Meister zu besuchen und sagte: ich (Yeu) besorgte wegen des schrecklichen Regens, dass es alsbald eine Wassernoth gäbe, drum liess ich die Leute die Kanäle und Gräben in Ordnung halten, dem vorzubeugen, und da das Volk sehr Mangel litt an Nahrung, gab ich dem Manne eine Schüssel Speise und eine Schaale Reisbrühe, und nun schickt Meister den Sse (Tseu-kung), davon abzustehen, was ist das? Meister hält mich an, die Humanität zu üben. Meister lehrt (predigt) erst Humanität und nun hindert er Humanität zu üben; ich fasse das nicht. Confucius erwiederte: Du sagst, das Volk hungere, warum zeigst du es denn nicht dem Fürsten an, dass er die Speicher und Kornmagazine öffne und es mit Speise versehe? Indem du für dich ihnen Speise verabreichst, stellst du das Wohlwollen des Fürsten nicht in's (gehörige) Licht; du zeigst nur deine Tugend und Gerechtigkeit; lass das schnell, dann geht es noch, wo nicht, so währt es nicht lange, dass du dich vergehst. Der Schue-yuen setzt noch hinzu: Tseu-lu's Herz unterwarf sich und er kehrte um.

Han-fei-tseu im I-sse 95, 3, 10 hat eine abweichende Erzählung. Sie beginnt: als Ki-sün Minister (Siang) in Lu war, machte er Tseu-lu zum Befehlshaber (Ling) von Hu (einer Stadt in Lu). Tseu-lu's Verfahren, Confucius Tadel desselben durch Tseu-kung, Tseu-lu's Klage darüber bei Confucius ist ziemlich wie oben. Confucius erklärt sich ihm gegenüber dann nur ausführlicher: „Yeu, du bist ein Bauer, ich sehe, dass du noch nicht mein rechter Schüler bist, bei dem Verfahren weisst du noch nicht, was Brauch (Li) ist. Du ernährst sie, weil du sie liebst; aber es ist Brauch, dass der Kaiser das Reich liebt, der Vasallen-Fürst liebt was innerhalb seiner Grenzen ist, der Ta-fu liebe seine Amtsbefohlenen, der Sse seine Familie. Wer in der Liebe eine Ueberschreitung macht, ist ein Räuber (Tshin). Nun gehört das Volk dem Fürsten von Lu, und wenn du nun es zu lieben dir herausnimmst, ist das von deiner Seite ein Raub, ist das nicht ein Betrug? Noch war das Wort nicht beendet, da sandte Ki-sün Boten (Confucius zu tadeln) und sagte: Es ist fett und das Volk erhebt sich, seit Lehrer und Schüler gesendet sind als Gouverneure. Der Schüler dient mir und ernährt es, alsbald raubst du dem Volke das Fett. Confucius bestieg darauf seinen Wagen und verliess Lu. Die Geschichte ist offenbar dieselbe, wird hier nur nach Hu, statt nach Pu verlegt und fiele dann in eine frühere Zeit.

Aufruhr in Pu, das von Wei abgefallen war, nach Tseu-lu's Abgange. Der Sse-ki B. 47 f. 14 v. fg. und ebenso der Kia-iü Cap. 22 f. 36 mit einigen Abweichungen sagt: Um diese (obige)

Zeit verliess Confucius Tschhin und kam an Pu vorbei, das ein aufrührerischer Beamter gegen Wei behauptete. Er wollte nach dem Kia-iü nach Wei gehen und begegnete Kung-scho-schi an Pu's Landmarke. Pu's Leute hielten Confucius an. Er hatte aber einen Schüler Kung-leang-iü. Auf eigener Hand folgte dieser Confucius mit 5 Wagen. Er war ein sehr weiser Mann, hatte Tapferkeit und Stärke und sagte: einst folgte ich dem Meister, da er Schwierigkeiten in Kuang hatte. — Der Kia-iü setzt hinzu: und als man den Baum in Sung umhieb. — Jetzt stösst er hier auf Schwierigkeiten, es ist Bestimmung, dass ich wieder mit ihm die Schwierigkeiten bestehe; es ist besser zu kämpfen und zu sterben; Er kämpfte eifrig. — Der Kia-iü sagt: Er zog das Schwert und stiess mit der Menge zusammen, die mit ihm focht. — Pu's Leute fürchteten und sagten zu Confucius: wenn du nicht nach Wei gehst, so lassen wir dich hinaus. Darauf schwur er und sie liessen Confucius zum Ostthore hinaus. Confucius ging aber doch nach Wei. Tseu-kung sagte: Darf man denn einen Eid brechen? Confucius sagte: Von mir einen Eid zu verlangen (Yao-ngo), war nicht recht. So der Kia-iü; der Sse-ki hat dafür, auf dieses (Eingehen) Leisten des Eides hören (achten) die Geister nicht. Kein Chinese stösst sich daran!

Confucius geht nach Wei zurück, wo Ling-kung verschiedene Unterredungen mit ihm hat, ihn aber nicht anstellt. Der Sse-ki Cap. 47 f. 15 fährt fort, und dasselbe hat der Kia-iü Cap. 22 f. 36. Als Ling-kung von Wei hörte, dass Confucius komme, war er erfreut, ging ihm entgegen bis in die Vorstadt (Kiao), fragte ihn und sagte: Kann Pu angegriffen werden? (Confucius) erwiederte: es kann. Ling-kung sagte: mein Ta-fu meint, es kann nicht. Pu ist, worauf Wei sich stützt gegen Tsin und Tshu (der Scholiast erläutert diess: Wei lag in Po-tscheu, Pu in Kua (Hoa)-tscheu, westlich von Wei; Han, (das andere) Wei und Tshu folgten sich von Westen nach Osten, sie mussten es also vorher angreifen, ehe sie Wei erreichten. Von Wei aus kann man es daher nicht angreifen). Confucius sagte: wenn seine männliche Jugend die Absicht hat zu sterben, wenn seine Frauen (furchtlos) die Absicht haben, Si-ho (in Wei) zu behaupten, so brauche ich nicht über vier, fünf Mann (zu riskiren), um es anzugreifen. Ling-kung sagte: gut, dann greife ich Pu nicht an.

Der Sse-ki setzt hinzu, was im Kia-iü fehlt: Ling-kung war alt und träge zur Regierung und brauchte Confucius nicht. Confucius seufzte und sprach: Wenn er mich gebraucht hätte, 12 Monate hätten genügt; etwas Bedeutendes zu leisten, in drei Jahren aber hätte ich es vollendet; Lün-iü 13, 10 hat diese Aeusserung des Confucius, aber ohne Beziehung auf Ling-kung allgemein. Die folgende Geschichte, wie ein Beamter Ling-kung noch im Tode ermahnt s. S. 10.

Wir schliessen hieran noch einige Unterhaltungen Confucius mit Ling-kung von Wei, zunächst, als er über die Taktik ihn befragte. Die älteste Stelle darüber ist im Lün-iü 15, 1. Da heisst es: Ling-kung von Wei fragte Confucius nach der Taktik (Tschin). Confucius erwiederte, was die Opfergefässe (Tsu[1])-teu) betrifft, so habe ich (ihre Behandlung) gelernt, was aber die Angelegenheiten des Heeres betrifft, so habe ich die noch nicht studirt und den folgenden Tag ging er fort (aus Wei). Der Sse-ki B. 47 f. 17 hat wohl aus dem Lün-iü diese Geschichte. Zu Anfange setzt er nur hinzu, als Confucius nach Wei zurückkehrte, wohnte er als Gast im Hause von Kio-pe-iü, und am Schlusse: Am folgenden Tage sprach er zu Confucius, ich sah eine fliegende, wilde Gans.[2]) Als ich hinaufsah und sie gewahrte, war ihr Ansehen nicht erfreulich (yue).[3]) Confucius ging schnell fort und kam wieder nach Tschhin, — dies fehlt im Kia-iü. Der Sse-ki setzt hinzu: Im Sommer starb Wei Ling-kung (nach den Scholiasten unter Lu Ngai-kung Ao. 2 (492). Amiot p. 306 hat diese Erzählung wieder sehr ausgeschmückt und setzt die Erzählung zu früh. Im Kia-iü Cap. 41 f. 14 ist eine ähnliche Geschichte, doch mit Abweichungen. Da fragt Wen-tseu ihn darnach; die Ausdrücke sind etwas anders. Am Schlusse heisst es, er (Confucius) liess seinen Wagen anspannen und ging fort, und es wird noch eine Aeusserung des Confucius hinzugesetzt.

Die Kia-iü Cap. 22 f. 36 v. führen nach Obigem fort: Als Confucius

1) Tsu war eine Schüssel 18′ lang, 8′ breit, auf einem Gestelle, 8½′ hoch, auf welche das Opferfleisch gelegt wurde. Legge zu Lün-iü 15, 1. Schon als Kind spielte Confucius mit den Opfergefässen (tsu-teu), s. Abh. 1 S. 23.

2) So Fei (Cl 183) Yen hat der Kia-iü Cap. 22 f. 36 v. statt Fo oder Fei Yen im Sse-ki. Dies Fei soll ein stinkendes Insekt sein, Fo eine Art Heuschrecken, es steht aber auch für Fei Fliegen (Cl. 183).

3) So der Kia-iü; der Sse-ki ist undeutlich.

nach Wei kam, war da ein Weiser Kio-pe-iü, den aber Ling-kung nicht brauchte. Mi-tseu-hia, der ohne Einsicht war, war seiner Anstellung entgegen. Der Geschichtsschreiber von Wei, Sse Yü, d. i. Tseu-iü, tadelte ihn desshalb häufig, aber er folgte nicht. Als Sse yü nun erkrankte und dem Tode nahe war, entbot er seinen Sohn und sagte, während ich an Wei's Hofe war, vermochte ich nicht den Kio-pe-iü zu befördern und den Mi-tseu-hia zu verdrängen. Während ich Beamter war, vermochte ich nicht den Fürsten zum Rechten zu bringen (Tsching). Da ich lebend den Fürsten nicht zum Rechten zu bringen vermochte, so darf mir auch im Tode der rechte Brauch (Li) nicht erwiesen werden. Wenn ich daher todt bin, so stelle du meinen Leichnam unter das Fenster (Yeu), wie es mir eigentlich nicht zukommt. Sein Sohn befolgte das. Als nun Ling-kung kam, sein Beileid zu bezeugen, fiel ihm das auf und er fragte (nach dem Grunde). Sein Sohn ermahnte nach des Vaters Worte den Fürsten (Kung). Der Fürst betroffen, verliess seine (gewohnte) Haltung und sagte, das ist ein Vergehen meiner Wenigkeit. Auf dieses hin befahl er die Leiche an den Gastes- (Fremden-, Ke) Sitz zu legen, beförderte Kio-pe-iü,[1]) brauchte ihn und setzte dagegen den Mi-tseu-hia ab und entfernte ihn. Als Confucius diess hörte, sagte er: Die Ordnung der Alten war, den Fürsten zurechtzuweisen; mit dem Tode aber hörte das auf; noch gab es aber keinen, der, wie Sse Yü, auch todt und als Leiche noch seinen Fürsten zur Rechtschaffenheit antrieb. Muss man das nicht redlich (tschi) nennen? Von diesem Sse Yü sagt Confucius Lün-iü 15, 6: recht (tschi) war Sse Yü. Hatte das Land (Lehnreich, pang) die rechten Prinzipien (tao), so war er (gerade) wie ein Pfeil, war das Land ohne Prinzipien (wu-tao), so war er auch wie ein Pfeil.

Ein Weiser (Kiün-tseu) ist Kio-pe-iü; hat das Reich die rechten

---

1) Den Kio-pe-iü, einen Ta-fu (von Wei), erwähnt auch der Lün-iü 14, 25; er sandte einen Boten zu Confucius, der liess diesen niedersitzen und fragte, was sein Herr thue? Er erwiederte: er suche seine Fehler zu vermindern, vermöge es aber nicht. Als er fort war, sagte Confucius, es billigend, der Bote! der Bote! Im Li-ki Cap. 10 f. 20 p. 59 ist ein Ausspruch von ihm. Kio-pe-iü sagte: der Weise ist durchdringend (tha), sieht er daher ein Gefäss, so kennt er die Geschicklichkeit des Arbeiters, sieht er, wie einer sich auslässt, so erkennt er der Menschen Einsicht (Tschi).

Prinzipien, so hat er ein Amt (jin), ist es ohne Prinzipien, dann kann er sie aufrollen und in seiner Brust sie bergen.

Kia-iü Cap. 13 f. 9 fragt Ling-kung von Wei Confucius und sagt: Es gibt einen Ausspruch, dass wenn meiner Wenigkeit ein Reich oder eine Familie hat und er schätzt sie höher als Tempel und Palast-Halle, dass dann gut regiert wird, wie ist es damit? Confucius sagte: Das kann man (sagen), liebt man die Menschen, so lieben die Menschen einen wieder; ist man böse gegen die Menschen, so sind sie wieder böse gegen einen; weiss man sich selbst zu erreichen, so weiss man auch andere zu erreichen; die Menschen sagen, so braucht man nicht aus seinem Edelsteinhause herauszugehen und man kennt das ganze Reich, wenn man sich nur selbst kennt.

Ueber Ling-kung von Wei hat der Kia-iü Cap. 13 f. 7 fg. noch eine Aeusserung des Confucius, die zu dem obigen freilich nicht recht stimmt. Ngai-kung von Lu fragt da den Confucius, wer unter den jetzigen Fürsten für weise (hien) gelte? Confucius erwiedert: ich habe noch keinen gesehen; doch ist da Ling-kung von Wei. Der Fürst sagte: ich höre, dass er innerhalb des Haremthores (Jün-men) keine Trennung (der Geschlechter) beobachtet und du nennst ihn doch weise, wie ist dies? Confucius sagte: Dein Diener (Tschin) sprach von Angelegenheiten des Hofes (Tschao-ting), redete aber nicht von dem Orte (Tse), wo die zwei Mauern zusammenstossen in seinem Privathause. Der Fürst sagte: wie sind denn seine Angelegenheiten? Confucius erwiederte und sagte: Ling-kung's jüngerer Bruder heisst der Fürstensohn Kiü-meu. Seine Einsicht (tschi) genügt (reicht hin), tausend (Streit-) Wagen zu leiten; seine Redlichkeit genügt, sie zu erhalten. Ling-kung liebt ihn und gab ihm ein Amt. Auch hat er einen Sse mit Namen Lin-kue (Wald-Reich); sieht der einen Weisen, so befördert er ihn; tritt (selber) zurück und theilt mit ihm die Einkünfte, so hat Ling-kung keine Sse, die gehen und kommen (yeu fang). Hat Ling-kung einen Weisen, so ehrt er ihn (tshün). Auch hat er einen Sse mit Namen Khing-tsu; hat das Reich Wei eine grosse Angelegenheit, dann steht er auf und leitet es (regiert es); hat das Reich keine solche Angelegenheit (ist nichts zu thun), so tritt er zurück und empfängt die Weisen am Hofe. Ling-kung ist erfreut und ehrt ihn. Auch ist da ein Ta-fu

Schi- (Sse)tseu. Da die rechten Prinzipien (Tao) herrschten, verliess er Wei und Ling-kung blieb in der Vorstadt (Kiao); drei Tage rührte er Harfe und Guitarre (Kin se) nicht an und erst als Schi-tseu eintrat, darnach wagte er auch einzutreten. (Dein) Diener entnahm daraus (das Lob Ling-kung's); obwohl er dem zunächst kommt, kann er aber doch kein Weiser genannt werden. Ein ähnliches Gespräch aber mit Ki-kang-tseu hat Lün-iü 14, 19 p. 147: Confucius sprach davon, dass Ling-kung von Wei nicht nach den rechten Prinzipien handle (wu-tao) (Ki) Kang-tseu sagte: Wenn dem so ist, wie verliert er dann nicht (den Thron). Confucius sagte: Tschung-scho-iü hat die Aufsicht über die Gäste (Pin-ko); der Beter (Tscho) Tho steht über den Ahnensaal (Tsung-miao); Wang-sün-kia leitet das Heer (Kiün-liü); da er solche Beamte hat, wie kann er (den Thron) verlieren?

Der Sse-ki im Wei Schi-kia B. 37 f. 9 fg. hat von alle diesem nichts.

Kia-iü Cap. 42 f. 19 bezieht sich noch auf Confucius Aufenthalt in Wei, wir werden aber besser in Abthl. 4, wo von der Trauer die Rede ist, darauf zurückkommen.

Confucius will sich zu dem aufständischen Pi-hi begeben und wird desshalb von Tseu-lu getadelt. Legge p. 80 versetzt den Vorfall in diese Zeit. Die älteste Nachricht darüber ist im Lün-iü 17, 7. Es heisst da: Pi-hi sandte zu Confucius und dieser war geneigt zu ihm zu gehen. Tseu-lu sagte: ich habe früher Meister sagen hören, dass wenn einer mit seiner Person Unrechtes (pu-schen) zu thun liebt, der Weise darauf nicht eingeht (pu ji), jetzt ist Pi-hi in Tschung meu aufgestanden und Meister will zu ihm gehen, geht das? Confucius sagte: „Ja, ich habe das Wort allerdings gesprochen, aber sagt man nicht vom Harten (Kien), dass man es reiben (mo) und doch nicht vermindern (lin) kann, und vom Weissen, dass man es in den Schlamm eintauchen kann, und es doch nicht dadurch beschmutzt wird. Bin ich denn eine Wassermelone, die man aufhängen kann, aber nicht isst? Er ging aber nicht hin."

Der Sse-ki B. 47 f. 15 v. hat dieselbe Geschichte offenbar aus dieser Stelle entnommen. Confucius verschmähte die geringste Gelegenheit nicht, wo er meinte, dass er seine Lehre zur Geltung bringen könne.

Was die Sache betrifft, so war nach Kung-ngan-kue Pi-hi ein Ta-fu von Tsin — Amiot p. 311 hat irrig Tsi — und er Gouverneur einer Stadt von Tschao-kien-tseu. Der Sse-ki sagt: Tschao-kien-tseu bekriegte die Geschlechter Fan und Tschung-han und griff Tschung-meu an. Nach den Scholiasten lag dieses westlich von Han-yang (im jetzigen Yang-yn im Departement Tschang-te-fu in Ho-nan) und Pi-hi war von ihm abgefallen, vgl. Pfizmaiers Geschichte von Tschao S. 12 fg. Dieser setzt den Angriff auf die beiden Geschlechter 498 v. Chr.; diess wäre noch zur Zeit Ting-kung's von Lu, und zur Zeit Ling-kung's von Wei (534—492), wo Confucius aber in Lu noch angestellt war. Amiot erzählt den Vorfall später.

Hieran schliesst Legge p. 80, wohl mit Recht, wie Confucius von Tschao-kien-tseu gefährdet wird. Der Sse-ki B. 47 f. 16 v. (vgl. 43 f. 12) und ebenso der Kia-iü Cap. 22 f. 34, auch Kung Tschung-tseu in der Sammlung III, 1 schang f. 18 v. und im I-sse Bd. 86, 1, 19 erzählen: Da Confucius in Wei nicht erlangte, gebraucht (angestellt) zu werden, ging er nach Westen, Tschao-kien-tseu zu besuchen. — Der Kia-iü hat nur nach Tsin (in Schan-si). — Als er aber an den (Hoang)-Ho kam, hörte er, dass Tschao-kien-tseu (diesen nennt der Sse-ki nicht) Tho ming und Tho schün-hao getödtet habe. Als er den (Hoang)-Ho sah, seufzte er und sagte: wie schön und wie gross ist der Fluss; dass ich (Khieu) über ihn (jetzt) nicht setze, ist Bestimmung (ming). Tseu-kung eilte hinzu, näherte sich ihm und sagte: ich wage zu fragen, was sagtest du? Confucius erwiederte: Tho-ming und Tho-schün-hoa waren weise Ta-fu in Tsin. Da Tschao-kien-tseu die Zeit für (die Ausführung) seiner Absichten noch nicht erreicht hatte, meinte er, wenn ich diese beiden Menschen habe, dann folgt die Regierung (mir von) selbst und um seine Absicht zu erreichen, tödtete er sie und erlangte so die Regierung. Als diess Confucius hörte, sagte er: tödtet einer den Fötus im Mutterleibe, dann kommt der Ki-lin nicht in die Vorstadt (Kiao); erschöpft einer die Teiche und Seen durch Fischen, dann nehmen das Krokodill (Kiao) und der Drache nicht ihre Wohnung in der Tiefe. — Der Sse-ki hat dafür, vereinigen sich nicht das Yn und das Yang; wenn man die Vogelnester zerstört und die Eier vernichtet (zerschlägt), dann fliegt der Fung-hoang (Phönix) nicht zur Stadt — (die beiden letzten Wörter fehlen im Sse-ki). — So wird denn der Weise es unterlassen, die von seiner Art zu verletzen. Wenn es schon ungerecht ist gegen Vögel und wilde Thiere so zu verfahren, um wie viel mehr ist es beim Menschen der Fall — (abweichend der Sse-ki, um wie viel mehr bei Khieu (Confucius). — Er ging dann weg, seufzte und machte (die Sang-

weisen) Tsin und Tsao — der Kia-iü weicht hier wieder ab, — um sie zu beklagen. Der Sse-ki setzt noch hinzu, er kehrte nach Wei zurück, trat in die Wohnung von Kio-pe-iü ein und den folgenden Tag that Ling-kung von Wei die obige Frage an ihn über den Krieg. Demnach fiele diese Begebenheit in eine etwas frühere Zeit.

Pfizmaier in seiner Geschichte von Tschao, der bloss den Sse-ki übersetzt, und Amiot erwähnen diesen Vorfall gar nicht, dagegen hat der Sin-siü im I-sse B. 86, 1 f. 18 v. noch eine etwas abweichende Darstellung. Wir wollen, da vieles übereinstimmt, nur die abweichenden Stellen hervorheben. Es heisst da: Tschao-kien-tseu wünschte das ganze Reich (Thien-hia) sich zu unterwerfen und sagte: von den verschiedenen Ministern (Siang): Tschao hat den Tho-tscheu, Tsin hat den Tho-ming, Lu hat den Confucius (Kung-khieu). — Demnach fiele dieses in die Zeit, wo Confucius Minister unter Ting-kung in Lu war. — Tödte ich die drei Männer, so kann ich im ganzen Reiche König (Wang) werden. Auf dieses hin berief er die beiden ersten, befragte sie dann und sandte darauf einen Boten an Confucius in Lu, ihn einzuladen und mit dem Fleische von einem halben Ochsen ihm entgegen zu gehen bis an den (Hoang)-Ho. Der Bote sagte zum Schiffer: wenn Confucius auf dem Schiffe und mitten auf dem (Hoang)-Ho ist, dann ersäufe und tödte ihn. Confucius erreichte den Boten, der dem Befehle gemäss mit dem Fleische von dem halben Ochsen sich näherte; er blickte zum Himmel auf und sagte seufzend: wie schön und weit ist das Wasser (der Fluss), aber dass ich nicht übersetzen soll über das Wasser, ist Bestimmung. Statt Tseu-kung thut hier nun sein Schüler Tseu-lu ihm dieselbe Frage, was er damit sagen wolle? und es erfolgt dieselbe Antwort wie oben, am Schlusse hier nur noch mit folgendem Zusatze: Drum wenn der Tiger heult und der Wind sich erhebt, steigt der Drache empor und die glänzende Wolke zeigt (?) die Himmels-Halle mit den anschlagenden Glöckchen draussen, der die gelbe Glocke drinnen antwortet. Die verschiedenen Arten der Dinge beeinflussen sich wechselseitig; die reinen Geister entsprechen sich gegenseitig, wie das Echo (Hiang) dem Schalle antwortet, wie der Schatten (Yng) der Figur folgt; drum entfernt der Weise, was seiner Art schadet. Jetzt will dieser unsere Art tödten, warum thut er das? Auf dieses hin folgte er dem Wagen, ging nicht über den Fluss und entfernte sich, — Es bedarf kaum der Bemerkung, dass dieses Gerede wohl nicht von Confucius herrührt und erst später gemacht ist.

Die Erklärung des späteren Buches Schui-king im I-sse 86, 1 f. 19 hat noch ein Gedicht, welches Confucius gemacht haben soll. Als Confucius, heisst es, nach Tschao ging, sah er den (Hoang)-Ho, setzte nicht über, seufzte und machte das Gedicht: Der Herbst-Wind breitet die Wasser aus (Yen hi), der Wind wirft das bewegte Schiff und Ruder umher, stürzt es kopfüber (Tien-tao), es wechselt, wie es zurück kommt. Kommt es zurück, so ist es zerbrochen.

Kung Tschung-tseu spricht auch von einem Gedichte, das er bei dieser Gelegenheit machte, das aber ganz anders lautet. Amiot p. 317 erwähnt dieses; er dichtete es aber nach ihm, als er nach Wei ging bei der Stadt Tseu, wo sein Vater Gouverneur gewesen war, nach p. 421 in seinem 60. Jahre (429 v. Chr.). Es heisst bei Jenem: Tschao-kien-tseu sandte den Meister einzuladen. Der Meister kam und erreichte den (Hoang)-Ho; da hörte er, dass Ming-tho und Tho-tscheu — so heissen die beiden Minister hier — getödtet worden seien, kehrte um und fuhr wieder nach Wei. Er gelangte nach Tseu[1]) und machte hier das Gedicht Tsao, welches so lautet: — Das Gedicht Tsao von ihm erwähnt auch der Sse-ki und Kia-iü, daneben aber noch das Gedicht Tseu; dieses könnte denn das von Scholiasten des Schui-king erwähnte sein. —

---

1) Nach den Scholien zum Sse-ki f. 17 ist Tseu ein Ort, aber nicht die Stadt in Lu.

Jenes lautete: Tscheu's Weg (Tao, Anordnungen) sind im Hinschwinden; die Ceremonien (Li, Gebräuche) und die Musik verfallen langsam; Wen (-wang) und Wu (-wang) sind in Verachtung gerathen, ich kehre zurück und durchlaufe das Reich. Kein Lehnreich (Pang) kann sich stützen auf den Fung-Vogel (Phönix); man kennt nicht diese Kostbarkeit (Tschin-pao). Man achtet nur auf den Hiao und Ti (die Eule); blicke ich umher, so ist mein Herz bekümmert. Schnell lasse ich meinen Wagen anspannen, um nach der Stadt Tang zu gehen. Der (Hoang)-ho ist breit, breit; es durchschwimmen ihn die Fische, ich sah die Fährte, aber setzte nicht über. Ich entfernte mich und wandte mich nach Tseu, verwundet auf dem Wege (oder in meinen Principien, Tao), bekümmert und traurig kehre ich zurück nach Wei in meine alte Wohnung und treibe Musik, die ich liebe. — Nachdem er dann nach Wei zurückgekehrt ist, fragt Ling-kung ihn über den Krieg; demnach gehörte diese Geschichte vor jener.

Confucius erräth in Tschhin, welcher Ahnentempel in Lu abgebrannt ist. Der Sse-ki f. 17 v. fährt fort: „Im Sommer (Ngai-kung Ao. 3, 491) brannten in Lu die Ahnentempel von Huan-kung und Hi-kung ab. Nan-kung-king-scho forschte nach dem Feuer. Confucius, der in Tschhin war, hörte von dem Feuer und sagte, dass ist gewiss Huan's und Hi's Ahnentempel und so war es wirklich." Der Fürst von Tschhin sagte, woher er das wisse? Confucius sagte: es ist Brauch, dass der Ahn (Tsu) Verdienst und der folgende Ahn (Tsung) Tugend haben, daher wird ihr Ahnentempel nicht zerstört. Nun aber hatten Huan-kung und Hi-kung Liebe, aber ihr Verdienst und ihre Tugend genügten nicht, ihren Ahnentempel zu erhalten und Lu wurde nicht zerstört, daher traf sie des Himmels Verderben. Nach drei Tagen kam ein Bote von Lu, er wurde befragt und es waren wirklich Huan- und Hi-kung's Ahnentempel. Tschhin's Fürst sagte darauf zu Tseu-kung: jetzt weiss ich, dass ein heiliger Mann geehrt werden muss. Jener erwiederte und sprach: dass der Fürst es weiss, dass geht schon, aber es ist nicht, wie die rechten Principien verbreiten, um sie zu üben und wie das Gute, sich umzuwandeln (sich zu bessern). Der I-sse 86, 1 f. 19 v. lässt die Stelle des Sse-ki aus, erwähnt aber den Vorfall f. 7 aus dem Tso-tschuen, Ngai-kung Ao. 3 f. 8 v. und ausführlich der Kia-iü 16 f. 19. v. fg., Amiot p. 109. Wir haben schon oben in Confucius Leben I S. 42 einer ähnlichen Prophezeihung des Confucius in Thsi erwähnt und bemerkt, der Scholiast meine, dass aus einer Geschichte zwei gemacht worden seien, und zwar aus unserer die frühere.

Nach Legge p. 81 blieb Confucius das ganze Jahr 491 in Tschhin. Das Geschichtchen, wie nach Kia-iü 16 f. 18, auch dem Kue-iü 2, f. 15 und Amiot p. 325—327, Tschhin Hoei-kung (533—505) — richtiger nach

Sse-ki f. 14 Min-kung — 501 Confucius beherbergte und dieser ihm den Pfeil erklärte, als da ein Vogel tödlich von ihm getroffen niederfiel s. unten.

Confucius geht von Tschhin nach Tshai und dann nach Ye (Sche). Unterhaltung mit dessen Fürsten. Der Sse-ki f. 18 fährt fort: Im folgenden Jahre begab sich Confucius von Tschhin nach Tshai (das von Tshu abhängig war). Tshai's Fürst Tschao-kung war in U. U hatte ihn berufen; schon früher hatte Tschao-kung seine Unterthanen nach Tscheu-lai versetzt, nachher ging er selbst; seine Grossen (Ta-fu) fürchteten eine abermalige Versetzung und Kung-sün-pien tödtete Tschao-kung (der Scholiast setzt dies unter Lu Ngai-kung Ao. 4, 492, Pfizmaier Geschichte von U S. 25, 491 v. Chr.). Tshu griff Tshai an; im Herbste starb Thsi's Fürst King-kung (nach den Scholiasten unter Lu Ngai-kung Ao. 5).

Im folgenden Jahre ging Confucius aus Thsai nach Sche. Legge p. 81 setzt dies 488 nach dem Unfalle in Tshai, wo er 489 geblieben war. Sche's Fürst (Kung) fragte ihn nach der Regierung. Confucius sagte nach Lün-iü 13, 16: „Die Regierung bestehe darin, die Fernen kommen lassen und die Nahen an sich fesseln.“

Im Kia-iü Cap. 14 f. 1, auch im Schue-yuen im I-sse 95, 2 f. 15 v. lautet die Antwort: Die Nahen (kin) erfreuen und die Fernen kommen lassen. Nach Me-tseu im I-sse B. 86, 1 f. 20 fragte Sche's Fürst (Kung) Tseu-kao (Tschung-ni): Eine gute Regierung wie muss die sein? Tschung-ni erwiederte: um gut zu regieren, nähert man sich (zieht man herbei) die Fernen und die Alten erneuert man. (Der Fürst von) Sche war nach Kung-ngan-kue ein Ta-fu von Tshu. Nach Lün-iü 13, 18 sagt der Kung von Sche zu Confucius: Unser Dorf (tang) hat doch (recht) aufrichtige (tschi) Leute; wenn da ein Vater ein Schaf stiehlt, zeugt der Sohn gegen ihn (tsching). Confucius sagte: Die Redlichkeit in meinem Dorfe ist verschieden. Der Vater verbirgt des Sohnes Vergehen und der Sohn die des Vaters. Das ist Redlichkeit!

An einem andern Tage, fährt der Sse-ki f. 18 v. fort, fragte der Fürst von Sche nach Confucius. Die Stelle ist aus dem Lün-iü 7, 18. Tseu-lu antwortete nicht. Als Confucius das hörte, sagte er, warum antwortetest du (Yeu) nicht? sage doch, es ist ein Mann, der unermüdet den rechten Weg (das Prinzip, Tao) aufsucht, und der in seinem Eifer, Kenntnisse zu erlangen, Essen und Trinken und in seiner Freude (sie erlangt zu haben) allen Kummer vergisst und nicht bemerkt, dass er darüber alt wird, das konntest du sagen.

Stocke trug und Tseu-lu fragte ihn: hast du den Meister (fu-tseu) gesehen? Der Mann (Alte) erwiederte, deine vier Glieder (dein Körper ist) sind nicht an Arbeit gewöhnt, du kannst die fünf Feldfrüchte nicht unterscheiden. Wer ist dein Meister? Er steckte dann seinen Stock in den Boden, um zu krauten — (hier lässt der Sse-ki Wesentliches aus). Tseu-lu legte die Hände über der Brust zusammen (kung) und blieb (voll Respekt) stehen. Da behielt er (der Alte) Tseu-lu über Nacht bei sich, schlachtete ein Huhn, bereitete Hirse zu und gab ihm zu essen, stellte ihm auch seine beiden Söhne vor. Den folgenden Tag ging Tseu-lu weiter und erzählte den Vorfall dem Confucius; der sagte: Es ist ein verborgener (Weiser) und sandte Tseu-lu zurück, ihn wieder aufzusuchen. Als er aber hinkam, war der weggegangen. (Das folgende fehlt im Sse-ki). Tseu-lu sagte: Kein Amt annehmen ist nicht Recht. Die Ordnung (die Pflichten) zwischen Aeltern und Jüngern darf nicht unterlassen werden, wie mag man denn das Recht (J, die Verbindlichkeit) zwischen Fürst und Unterthanen vernachlässigen? indem man seine Person rein erhalten will, verwirrt (stört) man die grosse Ordnung (ta ling) der menschlichen Verhältnisse. Wenn der Weise ein Amt übernimmt, so will er das Recht üben, dass der wahre Weg (Tao) jetzt nicht gewandelt wird, das weiss er wohl.

Confucius wird nach Tshu berufen, aber zwei Ta-fu von Tschhin und Tshai umringen ihn. Seine Gefahr da. Die Aeusserungen seiner verschiedenen Schüler bei dieser Gelegenheit. Dieser Vorfall wird vielfach erzählt und mit mancherlei Ausschmückungen. Der Sse-ki f. 19 v. fährt fort: Confucius begab sich nach Tshai im 3. Jahre. U griff damals Tschhin an, und Tshu kam Tschhin zu Hilfe (nach den Scholien unter Lu Ngai-kung Ao. 4). Sein Heer stand damals in Tsching-fu. Ueber die Zeitverhältnisse s. Pfizmaier Geschichte von U S. 25. Da er hörte, dass Confucius zwischen Tschhin- und Thsai sei, schickte Tshu's (König) Tschao-wang (setzt der Kia-iü Cap. 20 f. 29 hinzu) Leute zu ihm, Confucius zu sich einzuladen.

Nach Amiot Mém. T. 12 p. 338—46, 350 und 423 veranlasste Tsaingo (iü) seine Berufung nach Tshu, indem er ihn dem Könige anpries. Seine Quelle ist Kung Tschung-tseu im I-sse B. 86, 1 f. 20 v. Confucius verwandte (sse) Tseu-iü als Boten (sse) nach Tshu. Tschao-wang von

Tshu bot ihm einen bequemen Wagen mit Verzierungen von Elfenbein (siang schi) an, Confucius damit zu beschenken. Tsai-iü sagte (aber): Der Meister macht sich nichts daraus. Der König sagte: was ist der Grund (davon, ho ku)? Er erwiederte und sprach: Da (dein) Diener ihn beobachtete, sah er es und weiss es daher. Der König sprach: sage es (mir). Tsai-iü sagte: seit (dein) Diener dem Meister aufwartete und folgte bis jetzt, habe ich heimlich seine Worte (Reden) beachtet. Er verliess nie den rechten Weg (tao), in seinen Bewegungen trat er nicht entgegen der Humanität (jin), er ehrte das Recht (i), hielt hoch die Tugend, lauter (tsing) und einfach liebte er die Sparsamkeit (kien). Bekleidete er ein Amt und hatte Einkünfte, so häufte er sie nicht an (tsi), stimmte er (mit dem Fürsten) nicht überein (pu ho), so trat er von seinem Amte) zurück (kiü); zog er sich zurück (thung), so (?) bereute er es nicht (wu lin sin). Seine Frau (thsi) hatte keine bunt gestickten Kleider (fu tshai), seine Beifrau (tsie) kein seidenes Kleid (i pe), sein Wagen-Geschirr (khi) hatte keine Pferde mit Verzierungen (liao); er ass keinen feinen Reis (so). Hatte das rechte Princip (tao) Fortgang, so freuete er sich seiner Verwaltung (schi), hatte es keinen Fortgang, so freuete er sich seiner Person (tse lo khi schin, dass er es habe). Dadurch ist er der Meister (fu-tseu) — —[1]). Geht Meister vorbei, so siehst du ihn nicht, begegnest du ihm, so hörst du ihn nicht. Daher weiss dein Diener, dass der Meister diesen Wagen nicht braucht. Der König sprach: wenn dem so ist, was wünscht denn der Meister, dass er vermöchte? Er erwiederte und sprach: wenn jetzt im ganzen Reiche (Thien-hia) das rechte Prinzip (tao) und die Tugend (te) schlafen gegangen sind (tshin-si), so ist seine Absicht, (er wünscht) dass sie auferstehen und Fortgang haben (hing, geübt werden). Wenn im Reiche wirklich der Wunsch wäre, es (gut) zu regieren und ein Fürst vermöchte den rechten Weg zu wandeln (das rechte Prinzip zu üben, hing khi tao), dann würde der Meister, wenn er auch zu Fuss (tu pu) an den Hof gehen müsste, sicher es thun, wie sollte er entfernt sich schämen der gewichtigen Gabe (hoang) des Fürsten? Der König sprach: Jetzt und später kenne ich Confucius Tugend.

---

1) Der Anfang der folgenden Stelle ist mir nicht klar.

Als Tsai-iü zurückkehrte, berichtete er (dies) dem Confucius. Confucius sagte: (Meine) 2—3 Kinder, mit Jü's Ausspruch wie ist es damit (ho ju)? Tseu-kung erwiederte und sprach: Er hat noch nicht erschöpft des Meisters Vortrefflichkeit (mei, Schönheit); was die Höhe von Meisters Tugend betrifft, so gleicht sie dem Himmel, ihre Tiefe gleicht dem Meere. Jü's Ausspruch ist die Fülle (Frucht seines) Thuns (hing-sse). Dieses Ausspruches ehrende Fülle (Frucht) lässt die Leute daran glauben; lässt man die Frucht weg, wozu dann das Lobpreisen? Daher ist Tse's (Tseu-kung's) Blume nicht wie Jü's Frucht.

Es folgte dann im I-sse noch eine 2. Stelle desselben Verfassers (in der Sammlung III, 1 schang f. 18 v.). Tshu's König übersandte einen Boten, der überbrachte Gold und Seidenzeuge (pi), den Meister einzuladen. Tsai-iü und Yen-yeu sagten: Meister's Prinzip (tao) geht auf das höchste Gute (tschi schi hing i). (Der Bote) wünschte (ihn) zu sehen und fragte den Meister und sagte: Thai-kung[1]) (von Thsi) strengte (bemühte) seine Person an (khin schin) bekümmerten Sinnes (ku-tschi) bis er erst in seinem 80. Jahre Wen-wang traf; war er oder Hiü-yeu weise? Der Meister sagte: Hiü-yeu sorgte allein, dass seine Person gut war, Thai-kung (aber wollte) zusammen dem ganzen Reiche nützen. In jetziger Zeit gibt es keinen Fürsten wie Wen-wang und wenn es einen Thai-kung gäbe, wer vermöchte ihn zu erkennen? Er sang dann das Lied und sagte: Das grosse Prinzip (tao, der Weg) ist verborgen, die Bräuche sind noch nicht fest gegründet (ki), die weisen Männer verbergen sich (wie Mäuse); man muss die Zeit abwarten, (bis) das ganze Reich wie einer es wünscht? wo ist das?

Confucius ging dem Brauche zu entsprechen und seine Aufwartung zu machen. Der Weg ging über Tschhin und Thsai. Tschhin's und Thsai's Grosse (Ta-fu) beriethen und sagten: Confucius ist ein Weiser (ein Heiliger, setzt der Kia-iü hinzu, und Weiser), der alle Schwächen (Krankheiten) der Vasallenfürsten tadelt und rügt. Jetzt da er zwischen Tschhin und Thsai ist, entsprechen alle Ta-fu nicht seinen Absichten; Tshu ist ein grosses Reich, jetzt kommt es Confucius einzuladen; wenn Confucius in Tshu gebraucht (angestellt) wird, so sind die Ta-fu, welche

1) S. Meng-tseu IV, 1, 13; VII, 1, 22. Sse-ki B. 32 f. 1 fg.

in Tschhin und Thsai die Geschäfte führen, in Gefahr. Auf dieses hin vereinigten sie sich, ihm den Weg abzuschneiden und umringten ihn auf dem Felde. Confucius konnte nicht weiter reisen; sie schnitten ihm auch die Lebensmittel ab, dass sein Gefolge krank wurde, so dass keiner aufstehen konnte. Der Kia-iü setzt hinzu: 7 Tage hatten sie kein Korn und kein Fleisch. — Der Lün-iü 15, 1, 2 erwähnt dies: „Als er in Tschhin war, wurden ihm die Lebensmittel abgeschnitten, dass sein Gefolg erschöpft (tsi) nicht aufstehen konnte; Tseu-lu wurde verstimmt und sagte: muss denn auch der Weise so Noth leiden?[1]) Confucius erwiederte: Der Weise bleibt fest auch im Missgeschicke, während der Unweise in der Noth sich da allen Ausschweifungen hingibt (lan). Der Sse-ki führt diese Aeusserung an, nachdem er vorher bemerkt, dass Confucius unbekümmert (herabgestimmt) die Laute anschlug und dazu sang. Er zieht auch die folgende Stelle des Lün-iü 15, 2 hierher. Als (sein Schüler) Tseu-kung das Gesicht veränderte, sagte Confucius: meinst du (Sse), dass ich vieles gelernt habe und es wisse (im Gedächtnisse habe)? (Jener) erwiederte: Ist es nicht so? Confucius sagte: Nein. Ich concentrire Alles (nur) auf Eins (ein Prinzip). Confucius wusste, fährt der Sse-ki allein fort, dass seine Schüler Kummer im Herzen hegten, berief daher Tseu-lu und fragte ihn und sagte: Das Lied sagt: nicht das Rhinoceros, nicht der Tiger zeigen sich auf weitem (offenem) Felde. Mein Prinzip (Tao) ist nicht schädlich (fei)? was kann ich dabei thun? Tseu-lu sagte: sie meinen, Meister, wir seien noch nicht human, die Menschen trauen uns nicht. Ihre Absicht kennt Meister, ich nicht; die Menschen gehen nicht unseren Weg. Confucius sagte: ist dem so? Yeu (Tseu-lu) vergleiche (das Schicksal der) humanen Boten, ob man ihnen vertraute? es erging so dem Pe-i und Scho-tsi — der Kia-iü 20 f. 29 v. setzt hinzu: starben die nicht den Hungertod? und von Einsichtsvollen, welche die Lehre übten, nimm den Königsohn Pi-kan, wie dem das Herz ausgeschnitten wurde (phien); wenn du nach der Redlichkeit gehen willst, siehst du da nicht den Kuan Lung-fung

1) Der Kia-iü 20 f. 29 v. lässt ihn etwas ausführlicher sich aussprechen. Ich (Yeu) habe einst vom Meister gehört, wer Gutes thue, den belohne der Himmel mit Glück, wer dagegen nichts Gutes thue, den vergelte der Himmel mit Unglück. Jetzt sammelt Meister schon lange Tugend ein, hegt und übt die Gerechtigkeit, wie kann er denn in diese Noth kommen?

bestrafen? Willst du Mahnende haben, so hast du gewiss gehört, dass U-tseu-siü getödtet wurde, dass den einen es trifft, das macht die Zeit. Ob einer weise (hien) oder unweise (pu-siao) ist, das ist Talent. Der Weise (Kiün-tseu) studirt tief (viel) und beräth sorgsam, trifft er aber nicht die (rechte) Zeit, was vermag ich (Khieu) da allein gegen die Menge. Die Tschi-lan Blume wächst im tiefen Walde; nicht gebraucht und ohne Menschen spürt man ihren Duft nicht; so bildet der Weise das Prinzip (Tao) aus, besteht fest in der Tugend und wegen Noth und Bedrängniss ändert er nicht seine Ordnung. Was den Menschen betrifft, so hängt Leben und Tod von der Bestimmung (Ming) ab. So wurde Tschung-eul (Wen-kung) von Tsin doch noch Pa, obwohl er (flüchtig) in Tsao und Wei lebte; der König von Yuei Keu-tsien wurde ebenfalls Pa, trotz seiner Bedrängniss zu Hoei-ki, wer daher in einer niedrigen Stellung ist, ist demnach ohne Kummer und denkt, dass in ferner Zeit seine Person dem entgehen könne; wird seine Absicht nicht weithin gebraucht, so kennt er davon Ende und Anfang. So der Kia-iü.

Als Tseu-lu hinausgegangen war, trat Tseu-kung ein, ihn zu besuchen. Confucius sagte zu ihm: Sse. (Der Sse-ki wiederholt hier nun die obige Stelle aus dem Liede, die der Kia-iü auslässt.) Tseu-kung sagte darauf: Meisters Prinzip (Tao) ist äusserst gross, drum kann im Reiche Niemand Meister fassen (ertragen, yng). Könnte Meister nicht etwas davon ablassen? Confucius sagte: Sse! (d. i. Tseu-kung) ein guter Ackersmann kann wohl das Korn säen, aber er kann nicht machen (bewirken), dass es auch eingeärndtet wird (Sse); ein guter Handwerker kann wohl geschickt arbeiten (khiao), aber er kann nicht machen, dass sein Werk ihm auch gelingt (schün, eigentlich folgt). So kann der Weise wohl sein Prinzip (Tao) ausbilden, sein Netz ausspannen und die Fäden ordnen (yung), aber er kann nicht machen, dass es auch angenommen wird. Jetzt aber bildet ihr seine Lehre nicht aus, und doch wollt ihr, dass sie angenommen werde. Sse, deine Absicht reicht nicht weit.

Als Tseu-kung hinausgegangen war, trat Yen-hoei ein, ihn zu besuchen. Confucius wiederholte ihm den Vers aus dem Liedorbuche und fragte auch ihn, meine Lehre geht nicht, was habe ich dabei zu thun? Yen-hoei sagte: Meisters Lehre ist überaus gross, drum vermag im Reiche keiner sie zu fassen, trotzdem verbreitet Meister sie und

übt sie. Wenn das Zeitalter uns nicht braucht, so ist das seine Schlechtigkeit, was kümmert sich der Meister darum. Daran erkennt man den Weisen. Wenn diese Lehre nicht ausgebildet wird, das ist unsere Schmach (Garstigkeit). Wenn diese Lehre aber sehr ausgebildet wird und man braucht sie (wendet sie) doch nicht (an), das ist eine Schmach für die, welche die Reiche inne haben. Wenn sie also nicht gefasst wird, warum sich kränken, dass sie nicht gefasst wird? Daran erkennt man erst den Weisen. Confucius lächelte und sagte, ja so ist es. Der Sohn aus der Familie Yen zeigt viel Talent, ich mache ihn zu eurem Vorsteher (Tsai, eigentlich Gouverneur). Daran schliesst sich Tseu-lü's Frage, ob der Weise auch Kummer habe? Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in seiner misslichen Lage Confucius seine vornehmsten Schüler wegen ihrer Ansichten über die Unwirksamkeit seiner Lehre befragte und in ihren verschiedenen Antworten spiegelt sich ihr verschiedener Charakter ab. Die Darstellung des Sse-ki stimmt im Wesentlichen mit dem Kia-iü überein.

Mehr noch im Einzelnen ausgemalt ist die folgende Erzählung im Han-schi-uai-tschuen im I-sse 86, 1, 22 v.: Confucius war in der Enge (Noth, Khiuen) zwischen Tschhin und Tshai: Er hatte nur eine Matte von drei King (ein Maass); 7 Tage hatte er keine Mehlspeise (Li) und Suppe (Kang), noch San (ein Gericht aus einem Theile gehackten Fleisch und zwei Theilen Reis). Seine Schüler zeigten verhungerte Gesichter, recitirten (to) den Schu-king und übten sich im Li-ki und Yo-ki. Aber wenig zufrieden trat Tseu-lu tadelnd vor und sagte: die Gutes thun, belohnt (überhäuft) der Himmel mit Glück, die nicht Gutes thun, denen vergilt der Himmel mit Beraubung (Tsi). Jetzt häuft der Meister Tugenden an, verbindet damit (lui) Humanität und thut das Gute schon lange. Die Absicht (der Gedanke, i) lässt er ausgehen, wie bleibt sie aber verborgen.[1])

Confucius sagte: Yeu, komm du Unweiser (kleiner Mensch), du weisst noch nicht über Aussprüche (Sentenzen, lün), zu sprechen (kiang). Warte (weile), ich will dir's sagen! Du weisst es doch, dass ohne ein Vergehen begangen zu haben, dem Königssohne Pi-kan das Herz durchschnitten wurde, so dass er starb.[2]) Hast du nicht gehört, was den Gerechten betrifft, wie U-tseu-siü die Augen ausgerissen und sie am Ost-Thore von U aufgehängt wurden;[3]) was den Unbescholtenen (lien) betrifft, dass Pe-i und Scho-tsi auf dem Berge Scheu-yang verhungern mussten;[4]) was den Redlichrn betrifft, dass Pao-scho nicht gebraucht (angestellt) wurde; dass

1) Die Worte i tsche thang khien hing hu hi kiü tschi yn ye sind mir nicht klar.
2) S. Schu-king C. Tai-schi V, 1 und 11.
3) U-tse-siü war Minister in U. S. seine Geschichte bei Pfizmaier Geschichte von U S. 11—29. Diess geschah im Jahre 485 v. Chr., in Confucius 67. Jahre. Dieses Beispiel kann Confucius also in seinem 63. Jahre nicht angeführt haben und man sieht daraus schon das Erfundene dieser Rede.
4) S. Sse-ki, auch im I-sse B. 19 f. 7.

Ye-kung und Tseu-kao ihr lebelang kein Amt hatten und Pao-tsiao den Baum umfasste, weinend den Berg erstieg und sich verbrannte. Drum studirt der Weise ausgebreitet (po), überlegt tief: derer, die (aber) nicht die rechte Zeit treffen, sind eine Menge; so stehe ich (Khieu, Confucius) allein. Der Weise, der ohne Einsicht ist (pu-siao), dient als Baumaterial, ob er nun die rechte Zeit trifft oder nicht. Drum wenn jetzt nicht die rechte Zeit ist, so geduldet sich der Weise, bis man ihn braucht. Yü-Schün pflügte an der Südseite des Berges Li und doch wurde er noch Kaiser, da er Yao begegnete; Yue[1]) schleppte Erde und machte Mauern, bis er Ta-fu (ein Grosser) wurde, als er auf (Kaiser) Wu-ting traf; Y-yn war ein Diener (Bube, Thung) der Familie Sin, trug Dreifüsse, führte (hielt) Opfergefässe und bereitete die fünferlei Gerichte (Geschmäcke) und wurde doch noch Minister, als er Kaiser Tsching-thang begegnete (1776 v. Chr.); Liü ging noch in seinem 50. Jahre und verkaufte Speisen und chinesische Datteln (Ki) an der Fährte; im 70. Jahre war er Schlächter (Thu) und sang am Hofe und doch wurde er in seinem 90. Jahre des Kaisers Führer (Sse), da er Wen-wang traf; Kuan-i lag gebunden auf einem Wagen zum Transporte von Verbrechern (Hien-kiü) und wurde doch noch Premierminister (Tschung-fu, eigentlich des Vaters jüngerer Bruder), als er Thsi's Fürsten Huan-kung (685 v. Chr.) traf: Pe-li-hi wurde verkauft für 5 Schaffelle und war des Fürsten (Pe) von Thsin Hirte und wurde doch noch Ta-fu (Grossbeamter), als er Mu-kung von Thsin (659—620) begegnete.[2]) - - - U-tseu-siü hatte früher viele Verdienste und erlitt doch (später) den Tod; er wusste nicht, dass auf das Glück (Sching, die Fülle) das Verderben (der Verfall, Schoai) erfolge. Erst traf er auf den König von U Ko-liü und später traf er auf Fu-tschai. - - - Lan-tschin wurde geboren in eines üppigen Waldes Mitte tief innerhalb des Gebirges, kein Mensch sah ihn, daher eröffnete er sich nicht; er studirte, konnte aber nicht durchdringen. Er war arm, aber nicht bekümmert, lebte in beengten Verhältnissen, aber seine Absicht gab er nicht auf. Er wusste vorher den Anfang des Unglückes und Glückes und sein Herz war nicht im Zweifel. Der Weise hält sich daher verborgen, denkt tief nach, hört allein, sieht allein. So wurde Schün auch ein Weiser und ein Heiliger; nach Süden das Gesicht gewandt regierte er das ganze Reich, als er Yao begegnet war. Wäre Schün in (der Tyrannen) Kie und Tschheu's Zeitalter gefallen (gerathen), hätte er sich der Strafe und dem Tode entziehen können? Drum thue einer nur das Gute, wozu ist nöthig, dass er ein Amt habe? Kie tödtete den Kuan-lung Fung. Tschheu tödtete den Königssohn Pi-kan, da sie in diese Zeit trafen, war etwa darum Kuan-lung Fung ohne Einsicht und der Königssohn Pi-kan nicht intelligent (hoei). Das Alles kam nur so, weil sie die rechte Zeit nicht trafen; daher studirt der Weise eifrig, bildet (seine Person) aus, übt seine Prinzipien und erwartet seinen Zeitmoment; daher hege du keinen Zweifel. Das Lied sagt: Wenn der Kranich (Ho) seinen Gesang in den 9 Marschen (Kao) ertönen lässt, wird er im Himmel gehört. — Wir haben diese Darstellung ausführlich mitgetheilt, als eine Probe, wie später diese Geschichten ausgeschmückt wurden.

Wieder anders geschieht dieses vom Schue-yuen im I-sse 86, 1 f. 23 v., womit Kia-iü Cap. 22 f. 35 im Wesentlichen übereinstimmt. Confucius, heisst es da, stiess an der Grenze (King) zwischen Tschhin und Tsai auf Schwierigkeiten (Nan, der Kia-iü hat Gefahren, nge). Die Lebensmittel wurden ihm abgeschnitten (7 Tage über, setzt der Kia-iü hinzu). Seine Schüler hatten alle verhungerte Gesichter (Kia-iü: waren krank vor Hunger). Confucius aber (rührte die Laute nach dem Kia-iü) und sang (zwischen beiden Pfeilern, sagt der Schue-yuen). Tseu-lu trat ein, ihn zu besuchen, sah das und sagte: Meister, Singen ist das nach dem Brauche? Confucius antwortete nichts. Nachdem die Melodie (der Gesang, kio) zu Ende war, sagte er: (Komm, ich will dir es sagen, setzt der Kia-iü hinzu). Der Weise liebt die Musik, weil er nicht

1) Schu-king Cap. Yue-ming IV, 8, 3 (1324 fg. v. Chr.).

2) Dies sind wohl spätere erfundene Geschichtchen, wie von Pe-li-hi schon Meng-tseu V, 1, 9 sagt. Uebrigens führt er VI, 2, 15 einige dieser und ähnliche Glücksumschläge an.

hochmüthig ist; der Unweise liebt die Musik, weil er nicht muthlos ist, (um nicht muthlos zu werden). Wer kennt den, du kennst mich nicht und folgst mir doch. Tseu-lu war wenig erfreut, führte aber doch den Schild (nach Kia-iü die Lanze) und tanzte dazu. Nachdem drei Tänze zu Ende waren, ging er hinaus. 7 Tage über übte Confucius die Musik unermüdet. Tseu-lu bekümmert sah das (besuchte ihn) und sagte: Dass Meister so die Musik cultivirt (treibt), ist dazu die Zeit? Confucius antwortete nicht. Als aber die Musik zu Ende war, sagte er: Yeu (d. i. Tseu-lu), einst wurde Thsi's Fürst Huan-kung Gewaltherrscher (Pa) und sein Herz wuchs auf in Kiü (wo er erst in Noth)[1]) war; Keu-tsien wurde ebenfalls Pa und sein Herz erwuchs (erstarkte) in Hoei-ki;[2]) Tsin's Fürst Wen-kung (636—627) wurde ebenfalls Pa und sein Herz wuchs in der Familie Li. Drum wenn man nicht erst im Dunkeln weilt (wohnt), dann gehen die Gedanken nicht in die Ferne. Wenn eine Person nicht gebunden (yo) ist, dann ist die Einsicht nicht weit; man übt die Kenntniss und begegnet ihr nicht (fehlt im Kia-iü).

Den folgenden Tag, als er der Gefahr entgangen war und Tseu-kung die Zügel ergriff, sagte dieser: Dass (wir), 2—3 Söhne dem Meister folgend, in diese Schwierigkeiten kommen, kann man nicht vergessen. Confucius sagte: Dieses Uebel, was ist es denn? sagt das Sprüchwort nicht, wenn man auch dreimal den Oberarm zerbricht, gibt es doch eine vollkommen gute Medicin; zwischen Tschhin und Tshai war diess mein (Khieu's) Glück. Ihr 2—3 Söhne, die ihr mir folgt, seid alle glückliche Leute. Ich habe gehört, dass wenn ein Fürst nicht in die Enge kommt, er kein vollendeter König (Wang) wird; dass wenn ein eifriger (heisser)[3]) Sse nicht in die Enge kommt, sein Wandel nicht vollkommen (vollendet) wird (das folgende fehlt im Kia-iü, der dafür andere Worte hat). Einst war (Tsching-) Thang in der Enge in Liü, Wen-wang in der Enge in Yeu-li (wo Tscheu ihn gefangen hielt s. Chhou-king v. Gaubil p. 134), Mu-kung von Thsin kam in die Enge in Hiao, Hiuan-kung von Thsi kam in die Enge in Tschang-tscho, Keu-tsien kam in die Enge in Hoei-ki, Wen-kung von Tsin kam in die Enge bei der Familie Li. Diese Beengung lässt dem Tao folgen; auf Kälte folgt Hitze, auf Hitze folgt Kälte; der Weise allein versteht das, redet aber nur schwer davon. Er schliesst dann mit einer Stelle des I-king.

Tschuang-tseu im I-sse 86, 1 f. 24—25 v. schmückt diess noch weiter aus: Confucius war erschöpft (khiung) zwischen Tschhin und Tshai und hatte 7 Tage keine gekochte Speise (Li), keine Suppe (Kang), noch San (s. oben S. 23 bei Han-schi). Seine Haltung (Yen-se) war sehr ernst, doch spielte er und sang im Hause. Yen-hoei suchte essbare Kräuter (Tsai) aus. Tseu-kung und Tseu-lu sprachen mit einander und sagten: Der Meister ging zweimal fort aus Lu, es wurde ihm abgeschnitten (sie) die Fussspur (Tschi) in Wei, ihm umgehauen der Baum in Sung (unter welchem er lehrte); es ging ihm elend in Schang und Tscheu, er wurde umringt (eingeschlossen) in Tschhin und Tshai. Den Meister tödten ist (gilt für) kein Verbrechen; den Meister in Ungemach bringen (Tsiai) ist (besteht) kein Verbot; dabei singt er, schlägt die Trommel (Cymbel, Ku) und Laute (Kin) und verkürzt nicht einmal den Ton; der Weise erröthet (schämt sich) doch durchaus nicht. Yen-hoei erwiederte nichts darauf, als er aber eintrat, sagte er Confucius davon. Confucius legte die Laute weg und sprach seufzend: Yeu und Sse (d. i. Tseu-lu und Tseu-kung) sind doch kleine Menschen; rufe sie, dass sie kommen; ich will mit ihnen sprechen. Tseu-lu und Tseu-kung traten ein. Tseu-lu sagte: Wir können doch hilflos (arm, khiung) heissen. Confucius sagte: was ist das für ein Wort? der Weise dringt durch zum rechten Princip (tao), dringt er arm durch zum rechten Princip, so heisst er arm, jetzt umfasse ich (Khieu) das Princip von Humanität und Recht und erreiche (dulde) den Kummer (Hoan) eines verwirrten Zeitalters, kann man das aber Armuth nennen? Drum wer sich innerlich prüft und nicht ärmlich hinsicht des

1) Aehnliches sagt Confucius bei Sün-tseu im I-sse B. 86, 1 f. 24.

2) Wo er in der grössten Bedrängniss war 494 v. Chr. S. Pfizmaiers Geschichte von U S. 23.

3) Der Kia-iü hat lie, der Schue-yuen unpassend das Simplex lie Reihe, ohne Cl. 86.

rechten Weges (Tao) ist, wer die Schwierigkeiten sieht und nicht nachlässt in seiner Tugend, wenn dann der Himmel auch Kälte, Hagel und Schnee herabsendet, so weiss ich, dass (trotzdem) die Fichten und Cypressen üppig wachsen (meu). Die Einengung (Yai, eigentlich der Engpass) in Tschhin und Tshu ist mein Glück. Confucius brach dann ab, kehrte zu seiner Laute zurück, spielte und sang und Tseu-lu erhob sich (hi), ergriff den Schild und tanzte dazu. Tseu-kung sagte: Ich kenne des Himmels Höhe nicht, noch der Erde Tiefe (Niedrigkeit, Hia). Die Alten, welche die rechten Principien (Tao) erfasst (erreicht) hatten, musicirten auch arm und drangen sie durch, so musicirten sie auch. Wer musicirt ist nicht arm und dringt durch; wer den rechten Weg und die Tugend so erfasst hat und ist dann auch arm (elend), das ist wie wenn Kälte und Hitze, Wind und Regen in gehöriger Ordnung sich folgen. — — —

An einer andern Stelle ib. f. 25 erzählt Tschuang-tseu: Als Confucius bedrängt zwischen Tschhin und Thsai war und 7 Tage über keine gekochten Speisen hatte, sang er links an einen hohen Baum sich stützend, rechts mit einem hohen Zweig anschlagend den Gesang (Fung) (der Familie) Yen-schi's. Er hatte (traf) sein Arrangement (Geräthe, Khiü), aber nicht die Zahl, er traf seinen Ton, aber nicht (die Musiknoten) Kung und Kio; der Ton des Holzes und des Menschen Stimme harmonirten und drangen in des Menschen Herz. Yen-hoei faltete (senkte, kung) die Hände, wendete das Auge und sah ihn von der Seite an. Tschung-ni fürchtete seine Ausdehnung (Weite, Kuang), begann den grossen (Ton), änderte ihn dann wieder und begann den Klage-(Ton) und sprach: Hoei! nicht hinnehmen des Himmels Ungemach (Verringerung, Sün) ist leicht, nicht hinnehmen der Menschen Vermehrung (I, Gunst) ist schwer; man muss nicht (etwas) anfangen und es nicht beenden, der Mensch mit dem Himmel eins sein. Der jetzt sang, wer ist der? Hoei sagte: ich wage die Frage: nicht hinnehmen des Himmels Verminderung (was besagt das)? Tschung-ni sagte: Hunger und Durst, Kälte und Hitze, Noth (Khung) und Fesseln (Tschi) leiden und nicht wandeln des Himmels und der Erde Wandel, umkehren (yün) der Dinge Erschöpfung (Sie, oder Zerstreuung I) heisst mit ihnen zusammen gehen; heisst, wenn man eines Mannes Diener ist, nicht wagen, ihn zu verlassen. Fasst man so den Weg (das Princip, Tao) eines Dieners schon auf, um wie viel mehr kann man dann auf den Himmel warten.

(Yen-hoei sagte): Aber was heisst denn der Menschen Mehrung nicht hinnehmen ist schwer? Tschung-ni sagte: Der Weise (Kiün-tseu) begeht keinen Raub, der Weise (Hien-jin) begeht keinen Diebstahl, wenn ich also etwas nehme, was ist das? Daher heisst es: unter den Vögeln ist keiner so einsichtsvoll als die Schwalbe (I-eul); wo es nicht recht ist, dass das Auge weile, da blickt sie nicht hin; wenn auch die Frucht herabfällt, lässt sie sie und läuft davon; sie fürchtet den Menschen.

(Yen-hoei fragte weiter): was heisst denn nicht anfangen und nicht beenden? Tschung-ni sagte: Die 10,000 (alle) Dinge umwandeln und nicht kennen seinen Opferplatz (Schen). Nur wer weiss, wo sein Ende ist, der weiss auch, wo der Anfang; er hat die rechte Stellung und kann es auch abwarten. — — —

Yen-hoei fragte weiter: was heisst denn der Mensch ist mit dem Himmel eins? Tschung-ni sagte: Die Menschen haben, ist der Himmel; den Himmel haben, ist auch der Himmel; der Mensch kann nicht des Himmels Natur haben, der Heilige beruhigt sich daher dabei, wenn seine Glieder am Ende schwinden.

Liü-schis Tschhün-thsieu im I-sse 86, 1 f. 25 v. erzählt: Confucius gerieth zwischen Tschhin und Tshai in Noth. Von gekochter Speise (Li) und Suppe (Kang) hatte er keinen Löffel voll (Tschin); 7 Tage hatte er kein Körnchen Reis (Li); bei Tage schlief er. Yen-hoei suchte (sse) nach einigen Reiskörnern, erlangte und kochte sie. Als sie fast mürbe (reif) waren, blickte Confucius um sich und sah wie Yen-hoei sie mitten aus dem Kochtopfe (Tseng) nahm, um sie zu essen, auswählend unter der Speise, die mürbe war, und er wandte sich dann gegen Confucius, um ihm die Speise zu reichen. Confucius stellte sich (yang), als ob er ihn nicht sehe. Confucius erhob sich dann und sagte: jetzt habe ich im Traume einen früheren Fürsten (Weisen) gesehen, der ass

Reines (Kie) und brachte dann erst das Opfer dar. Yen-hoei erwiederte und sprach: das geht nicht; kommt die gegenüber dem Kohlenhause in den Kochtopf, so verwirft man die Speise; unglücklicher Weise nahm Hoei sie zu seinem Gerichte. Confucius seufzte und sprach: dem man vertraut, das ist das Auge, und doch kann man dem Auge nicht trauen; worauf man sich stützt, das ist das Herz und doch kann man sich auf das Herz nicht genügend stützen; (mein Schüler) erinnert mich, dass den Menschen zu kennen nicht leicht ist. (Die Note bezweifelt die Wahrheit dieses Geschichtchens wohl mit Recht. Es folgt indess dieselbe Geschichte aus dem Kia-iü Cap. 20 f. 30 v., auch im I-sse; es ist die Fortsetzung von oben S. 20: Als Confucius in Gefahr in Tschhin und Tshai war, hatte sein Gefolge über 7 Tage nichts zu essen. Tseu-kung stahl von dem geschenkten Gute (Ho) und griff das Eingeschlossene an, ging dann hinaus und kaufte von den Landleuten einen Schi (Stein von 10 Teu oder Pick) Reis; Yen-hoei und Tschung-yeu kochten ihn unter einem Lehmhause (Jang-schi) und es fiel Staub und Unrath mitten unter die Speise (das Gericht). Yen-hoei nahm sie trotzdem und ass sie. Tseu-kung beobachtete ihn vom Brunnen aus, sah das und war wenig erfreut (zufrieden), dass er so verstohlen ass. Er trat ein und fragte Confucius und sagte: Aendert denn der humane Mann, der mässige Sse in der Noth seine Ordnung so? Confucius sagte: Aendern die Ordnung, wie ist das? erwägt man bei der Ordnung denn nicht Humanität und Mässigung? Tseu-kung sagte: Hat denn Hoei diese Ordnung nicht geändert? Confucius sagte: so ist es. Tseu-kung erzählte nun Confucius, was der gegessen hatte (fan). Confucius sagte: Ich vertraute Hoei's Humanität lange und obwohl du das gesagt hast, zweifle ich auch noch nicht an ihr. Doch vielleicht hat er einen Grund dazu gehabt. Bleibe, ich will ihn gleich fragen. Er rief nun Yen-hoei und sagte: Vorgestern (Tscheu-si) träumte ich und sah einen früheren Menschen (Sien-jin — Liü-schi hatte dafür Sien-kiün); vielleicht (dachte ich) bringt (eröffnet) der uns Glück. Er machte Feuer an und näherte sich der Speise und ich näherte mich auch alsbald. (Yen-hoei) erwiederte und sprach: Es war Staub und Schmutz, der mitten in das Gericht gefallen war. Ich wünschte es aufzutischen, da es aber nicht rein war, wollte ich es wegwerfen; doch aus Rücksicht (Sparsamkeit) ass ich (Hoei) es, da es doch nicht als Opfer dargebracht werden konnte. Confucius sagte: Wenn es so war, hätte ich es auch gegessen. Als Yen-hoei hinausgegangen war, sagte Confucius: Ihr 2—3 Kinder, ich vertraute Hoei und wartete nicht erst auf diesen Tag; von jetzt an folgt ihm (fu tschi). Der I-sse bemerkt 86, 1 f. 26 aber dazu, der jetzige Kia-iü enthalte nur, was spätere Leute gemacht hätten.

Kung-tschung-tseu erzählt dann ib. f. 26 aus Me-tseu noch ein Geschichtchen, wie Tseu-lu ein Ferkel briet und Confucius damals, ohne erst zu fragen, von wem das Fleisch herkomme, es ass und ebenso gekauften Wein trank, ohne erst zu fragen, von wem er herrühre. Dann folgt im I-sse noch ein Geschichtchen aus Tschuang-tseu, wir übergehen es aber, da der I-sse am Schlusse bemerkt, es seien befremdende Reden (Yü yen), ohne Glaubwürdigkeit oder Realität (Fei-schi). So übergehen wir auch andere wunderbare Geschichten, die aus dem Tschin-ki u. a. noch angeführt werden; wir haben vielleicht schon zu viele Geschichtchen aus dieser Zeit seiner Noth angeführt; wir wollten einmal zeigen, wie nach und nach die einfachen Erzählungen der ältesten Quellen zu Gunsten oder Ungunsten von Confucius und seinen Schülern ausgemalt worden sind.

Der Fürst von Tshu Tschao-wang befreit Confucius. Er geht nach Tshu. Anekdote von Fischer, der ihm einen Fisch anbietet. Ein Lied auf Confucius. Der Fürst von Tshu will ihm ein Lehen geben, aber dessen Minister hält ihn davon ab, worauf Confucius von Tshu nach Wei zu-

rückgeht.[1]) Der Sse-ki 47 f. 21 fährt fort: Auf dieses hin (seine Bedrängniss) ging Tseu-kung als Bote nach Tshu. Tshu's Fürst Tschao-wang hob Truppen aus und sandte sie Confucius entgegen, der so frei kam. Die Anekdote, welche Amiot p. 346 hat, ist aus dem Kia-iü Cap. 8 f. 17 und daraus im I-sse 86, 4 f. 29 v.: Confucius ging nach Tshu,[2]) da war ein Fischer,[3]) der bot ihm einen Fisch an, Confucius nahm ihn aber nicht an. Der Fischer sagte: Der Himmel (das Wetter) ist heiss, der Markt weit weg (ferne), ich kann ihn nicht verkaufen; ich dachte ihn wegzuwerfen. Dass er zu Mist wird ist nicht so gut, wie ihn einem Weisen darbringen; drum wage ich mit ihm dir zu nahen. Auf dieses hin verneigte sich der Meister, nahm ihn an und hiess seine Schüler[4]) den Boden kehren (fegen), um ihn alsbald als Opfer darzubringen. Die Schüler sagten: der wollte ihn wegwerfen und Meister opfert ihn, was ist das? Confucius sagt: Ich habe gehört, dass der Sparsame seinen verdorbenen Kuchen noch anzubringen sich bemüht. Wenn ein humaner Mann einem begegnet, wie sollte man des humanen Mannes Gabe annehmen und nicht zum Opfer darbringen?

Vor dieser Geschichte mit dem Fische hat der Kia-iü 8 f. 17 noch eine ähnliche. In Lu hatte ein sparsamer (Kien-si) Mann ein irdenes Gefäss mit gekochter Speise, er ass sie und nannte selbst es (sie) schön, da es doch nur ein irdenes Gefäss war. Er brachte es Confucius; Confucius nahm es erfreut an und war vergnügt, wie wenn ihm ein grosses Opferthier (Lao) dargebracht wäre; Tseu-lu sagte: das irdene Gefäss (Pien) ist nur ein gemeines Gefäss (Leu), die gekochte Speise ein geringes Gericht, wie mag Meister sich so darüber freuen. Confucius sagte: Du liebst den Tadel. Der Fürst isst das Schönste (Beste) und gedenkt dabei seiner Lieben, ich werde die dargebrachten Lebensmittel nicht grob nennen. Dass die Speise nur grob ist, meine auch ich.

---

1) Von einer angeblich früheren Beziehung Tschao-wang's von Tshu zu Confucius, wie er Confucius in Lu nach einer wunderbaren Pflanze (Ping-schi) fragen lässt, im Kia-iü c. 8 f. 20 v., Amiot p. 374 s. später. Eine Aeusserung Confucius als Tschao-wang erkrankt zum Hoang-ho beten soll und sich weigerte, im Sse-ki B. 40 f. 22 s. b. Religion Abth. 4.

2) Die Hauptstadt war I-tsching im (jetzigen) Siang-yang in Hu-pe.

3) So hat der I-sse; mein Kia-iü abweichend.

4) Ti-tseu hat der I-sse; mein Kia-iü dafür men-jin und sse (4) verdorben für ji (Sonne).

Amiot p. 347—350 lässt Confucius auf dieser Reise noch das **Grab des Ki-tscha** besuchen. Ich weiss nicht, woher er diese Anekdote hat, die ich in den chinesischen Quellen noch nicht gefunden habe. Es war dies der jüngste weise Sohn des Königs Scheu-mung von U, der 561 starb, sein Grab ist in Kiang-yü bei Tschang-tscheu, s. Pfizmaiers Geschichte von U S. 7 und 15.

Der Sse-ki fährt fort: Tschao-wang wollte Confucius mit (dem Lande) Schu-tschi — nach Amiot zwischen Ho-nan und Hu-kuang — von 700 Li belehnen, aber sein Minister (Ling-yn) Tseu-si[1]) sagte angeblich: Unter des Königs Verwaltern gibt es da wohl einen Gesandten wie Tseu-kung? er sprach: es gibt keinen. Unter des Königs Ministern (Gehilfen, Fu-siang) gibt es da wohl einen wie Yen-hoei? er sprach: es gibt keinen. Unter des Königs Heerführern (Tsiang-so) gibt es da wohl einen wie Tseu-lu? er sprach: es gibt keinen. Unter des Königs Beamten (Kuan-yn) gibt es da wohl einen wie Tsai-iü? er sprach: es gibt keinen — (es sind diess lauter Schüler des Confucius). — Nun wurde Tshu's Ahn[2]) von Tscheu mit dem Titel Tseu und Nan nur mit 50 Li (chinesischen Meilen) Land belehnt. Jetzt befolgt nun Confucius der drei weisen Könige (Wang) Gesetze und stellt in's Licht die Grundlagen (Nie) von Tscheu's Rufe; wenn der König ihn jetzt braucht, wie kann dann Tshu Generationen hindurch gross (hoch) werden (Thang-thang), bei einem Umfange von 1000 Li. Wen-wang besass in Fung, Wu-wang in Hao jeder als Fürst nur 100 Li und als sie am Ende starben, das ganze Reich. Wenn jetzt Confucius ein fruchtbares (weiches) Land erhält und so weise Schüler ihn unterstützen, so ist das nicht Tshu's Glück. Tschao-wang stand (auf dieses hin von seinem Plane) ab und im Herbste starb er auch schon in Tsching-fu, da sang Tsie-iü nach dem Sse-ki — nicht vorher, wie Amiot p. 354 hat — das unten folgende Gedicht.

Auf dieses hin kehrte Confucius aus Tshu nach Wei zurück. In diesem Jahre, schliesst der Sse-ki, war Confucius 63 Jahre alt, Lu's

---

1) Nach Lün-iü 14, 10, 2 fragt einer den Confucius nach Tseu-si. Der Meister sagt nur, der Mann, der Mann! Nach Legge weigerte er sich, den Thron zum Nachtheil des rechtmässigen Erben anzunehmen, s. Sse-ki Tshu schi-kia B. 40 f. 20.

2) Mein Sse-ki hat irrig Li Ritus, der Sse-ki im I-sse 86, 1 f. 26 v. hat richtiger Tshu, der Ahn.

Fürst Ngai-kung im 6. Jahre seiner Regierung. Die chronologische Tafel des I-sse setzt Confucius Rückkehr aus Wei nach Lu erst in sein 68. Jahr, so auch Amiot p. 363.

Die folgende Anekdote bei Amiot S. 350 ist aus Lün-iü 18, 5 und daraus hat sie der Sse-ki f. 22. Der arrogante Tsie-iü aus Tshu sang, als Confucius vorbei kam: Oh Fung, Fung (Fung-hoang, der chinesische Phönix), welcher Verfall der Jugend! Das Vergangene hilft nichts zu tadeln (lässt sich durch Tadeln nicht besser machen), dem Kommenden kann man noch begegnen, gib auf (dein eitles Trachten). Die jetzt der Regierung folgen (Aemter bekleiden) laufen nur Gefahr. Confucius stieg ab und wünschte mit ihm zu reden; er lief aber davon und verliess ihn, so dass er nicht mit ihm zu reden erlangte. Doch dieser Vorfall war nach dem Sse-ki erst auf der Rückreise von Tshu.

Confucius letzter Aufenthalt in Wei bis zu seiner Zurückberufung nach Lu. Einige Erzählungen noch aus der Zeit seines Aufenthaltes in Wei.

Wenn Amiot p. 355. 359 Confucius auf Anlass von Tso-kieu-ming noch eine zweite Reise nach Tscheu thun lässt und dann von da nach Wei zurückkehren, so finde ich darüber in den Quellen nichts, s. oben Abh. I S. 29. So weiss ich auch nicht, woher er S. 359 die folgende Anekdote und das Gespräch mit Tseu-lu über die Verödung der Gegend nicht weit vom Hoang-ho hat, als er am Fusse eines Berges einen Fasan ruhig fressen sah und er darüber traurig wurde; er dachte dabei an den Zustand der heiligen Lehre, die auch verödet war. Darauf soll er dann ein Gedicht verfasst haben, welches Amiot mittheilt. Es ist dies aus Kung-tschung-tseu im I-sse 86, 1 f. 29; dieser setzt es aber etwas später, als Confucius schon nach Lu zurückgerufen war und dort nicht angestellt wurde, daher besser unten davon.

Der Sse-ki fährt fort: im folgendem Jahre (unter Lu Ngai-kung Ao. 7 nach den Scholiasten), kam der Fürst von U mit dem von Lu in Tsching zusammen und verlangte 100 Opferspenden (Lao, je von einem Rinde, einem Schafe und einem Schweine), da dem Kaiser bei einer Zusammenkunft mit den Reichsfürsten doch nur 12, dem Kung nur 9, dem Heu und Pe nur 7, dem Tseu und Nan nach dem Tscheu-li 38, 18 fg. nur 5 gebührten. Der grosse Haushofmeister von U (Tai-tsai) (Pe)-Poai berief desshalb Ki-kang-tseu (der in Lu die Regierung führte) und dieser sandte Tseu-kung (Confucius Schüler), ihm das Ungebührliche der Forderung zu erklären und so stand der Fürst von U davon ab, s. Pfizmaiers Geschichte von U S. 27.

Der Sse-ki führt dann Confucius Aeusserung an: die Regierung von Lu und Wei seien wie ältere und jüngere Brüder (d. h. eine ziemlich wie die andere oder wie ihre Gründer Tscheu-kung und Kang-scho nach den Scholiasten).

In Wei hatte der älteste Sohn von Ling-kung seine Stiefmutter, die Nan-tseu, tödten wollen und musste desshalb aus dem Reiche nach Sung fliehen. Bei Ling-kung's Tode (492) folgte nun jenes Sohn Tschukung und widersetzte sich, als sein Vater ihm die Herrschaft nehmen wollte, nach Sse-ki 37 f, 9 sq. Im Lün-iü 7, 14 fragt Yen-yeu: ist der Meister für den Fürsten von Wei? Tseu-kung sagte: ich will ihn fragen (that es aber nur indirekt): Er trat ein und sagte: Pe-i und Scho-tsi was waren das für Männer? Confucius sagte: weise Männer des Alterthums. Er sagte: reuete sie (ihr Verhalten)? Confucius sagte: sie suchten (erstrebten) die Tugend (jin) und erlangten sie, was sollte sie reuen? Als Tseu-kung herauskam, sagte er: der Meister ist nicht für ihn.

Zu dieser Zeit, heisst es dann, konnte Wei's Fürst Tsche-fu (Tchukung) es nicht erlangen, draussen sich zu halten (zu sein). Die Vasallenfürsten tadelten ihn desshalb und da nun Confucius Schüler viele Beamtenstellen in Wei bekleideten, so wünschte Wei's Fürst, dass Confucius die Regierung führe. — Das folgende ist im Lün-iü 13, 3. — Tseu-lu sagte: Wei's Fürst erwartet Meister, dass er die Regierung führe (Weitsching). Was meint Meister, das da zuerst (zu thun) sei? Confucius sagte: sicher ist der Name zu berichtigen (tsching-ming, d. h. Tschukung sollte zu Gunsten seines Vaters abdanken und bloss Sohn sein). Tseu-lu sagte: ist es das? Du bist weit vom Ziele (yü), was ist das für eine Berichtigung? Confucius sagte: Du (Yeu) bist doch ein rechter Bauer (ye); was der Weise nicht versteht, darüber ist er zurückhaltend (kiue); wenn der Name nicht der rechte ist, so ist das Wort nicht entsprechend (schün, folgsam); wenn das Wort nicht entsprechend ist, dann wird die Sache nicht ausgeführt (vollendet, tsching); wenn die Sache nicht ausgeführt wird, haben Gebräuche (Li) und Musik keinen Fortgang (Hing); wenn Gebräuche und Musik keinen Fortgang haben, dann sind Strafen und Züchtungen nicht die rechten (Tschung, in der Mitte); wenn Strafen und Züchtigungen nicht recht sind, dann weiss das Volk nicht, wie Hände und Füsse zu bewegen sind (tsho). Der Weise

führt daher einen Namen, der ausgesprochen werden kann; kann er ausgesprochen werden, so kann er auch ausgeübt werden. Der Weise sieht daher darauf, dass in seinen Worten nichts Unregelmässiges (Uncorrectes, kiü) sei. Legge Prol. p. 83 setzt mit Kiang-yung dies nach Confucius Rückkehr aus Thsu nach Wei, nicht wie Tschu-hi und er früher (T. I p. 127 unter Ngai-kung Ao. 27, Confucius aet. Ao. 69. Confucius Aeusserungen über King, einen Fürstenspross (Kung-tseu) von Wei im Lün-iü 13,8 u. über Kung-scho-wen im Lün-iü 14, 14, 19 u. Kung-wen-tseu 5, 14 s. später.

Wir schliessen hier ein paar Anekdoten an, die sich noch auf Confucius Aufenthalt in Wei beziehen, ohne dass die Zeit genau angegeben wird.[1]) Nach dem Sse-ki B. 37 f. 9 v. fg. kam Confucius unter Tschu-kung von Wei Ao. 8 von Tschhin nach Wei und im 9. Jahre (485) befragte Kung-wen-tseu Confucius (Tschung-ni) über den Krieg. Dieser antwortete nicht. Später liess Lu Confucius zur Rückkehr einladen und er kehrte nach Lu zurück. Nach dem Tso-tschuen, auch im I-sse B. 86, 1 f. 28 v., — vgl. Kia-iü Cap. 41 f. 13 v., auch im Sse-ki B. 47 f. 23 — wird dieses unter Lu Ngai-kung Ao. 11 (484), S. B. B. 27 S. 150, gesetzt. Confucius wohnte im Hause von Kio-pe-iü. Da will Khung-wen-tseu den Thaischo angreifen und fragt ihn, wie er das anzufangen habe, und nun erwiedert Confucius: die Sache (das Wesen) der Opfergefässe (fu-kuei) habe er gelernt, aber von Panzern und Angriffswaffen (Kriegssachen) habe er noch nicht gehört; er zog sich (gab den Auftrag) zurück, bestieg seinen Wagen, ging fort und sagte: der Vogel wählt sich den Baum, aber der Baum kann sich den Vogel nicht wählen. Wen-tseu erschreckt suchte ihn zurückzuhalten und sagte, wer wagt nach seiner Privatmeinung etwas zu ermessen bei der Berathung der Schwierigkeiten im Reiche Wei; doch liess er ab, als Lu's Leute mit (Geschenken von) Seidenzeug Confucius beriefen und er nach Lu zurückkehrte.

Der Kia-iü Cap. 44 f. 29 hat noch einen späteren Vorfall aus Wei, den wir hier gleich mitnehmen (anführen) wollen. Als Wei's Fürst Tschuang-kung (Tschu-kungs Nachfolger) (480—477 v. Chr.), heisst es da, in das Reich zurückkehrte, änderte er die alten Anordnungen, ver-

---

1) Eine Anekdote von Yen-hoei, als er mit Confucius in Wei war und er Weinende hörte im Kia-iü 18 f. 24 v. S. bei Yen-hoei in Abth. 3.

änderte die Ahnentempel und vertauschte Hof und Markt. Kao-tseu Hoang befragte desshalb Confucius und sagte: nach Tscheu's Brauche ordnet man die Opfer im Fang (Thorwege). Der Fang ist westlich vom Thore des Ahnentempels (Miao), vorne ist der Hof und hinten der Markt; nun wünscht Wei's Fürst die Sachen zu ändern, wie ist das damit? Confucius sagte: er übertrage innerhalb des Magazinthores den Fang, im Osten sei der Markt und im Westen der Hof. Confucius Antwort ohne die historische Einleitung findet sich auch im Li-ki Cap. Kiao-te-seng Cap. 11 f. 32.

Der Kia-iü hat noch ein Paar Anekdoten, die sich auch auf Confucius Aufenthalt in Wei beziehen. Cap. 43 f. 24 v. fg. und auch im Li-ki Cap. Tan-kung schang 3 f. 19 v. heisst es: als Confucius nach Wei ging,[1]) fand er den Mann in dem alten Gasthofe, bei dem er früher logirt hatte, todt; er trat ein und beweinte ihn bekümmert. Als er wieder heraustraut, hiess er Tseu-kung ein Pferd von seinem Dreigespann losmachen (to) und zu den Kosten des Begräbnisses hergeben. Tseu-kung sagte: bei der Trauer um einen Schüler konntest du ein Pferd von deinem Dreigespann nicht abtrennen (weggeben) (so der Li-ki) und jetzt trennst du eins ab für den alten Gastwirth, ist das nicht zu viel? Confucius sagte: ich trat ein und weinte mit ihm und begegnete einem Kummer; heraustretend vergoss ich noch Thränen (thi); wie sollte ich nicht weinen, dass ich ihm nicht folgen (mit ihm gehen) kann? Mein Schüler thue es.

Zurückberufung des Confucius nach Lu. Der Sse-ki B. 47 f. 22 v. fg. erzählt den Anlass von Confucius Zurückberufung nach Lu so: Yen-yeu (ein Schüler des Confucius) war Ki-schi's (eines der drei

1) Es wird nicht gesagt, zu welcher Zeit, da er mehreremale dort hinging; daher führen wir die Anekdote hier erst an. Legge p. 78 setzt sie bei Confucius erster Rückkehr nach Wei.

Die Erzählung im Kia-iü 33 f. 24 v. und auch im Li-ki Tsi-fa 23 f. 33—35, wie der Oberbefehlshaber (Tsien-kiün) von Wei einen Miao des früheren Fürsten in seinem Hause errichtet und Tseu-kao an Confucius sendet, ihn darüber zu befragen, s. in Abth. 4. Wie Tseu-kao auf der Flucht aus Wei bei einem Aufstande von einem, den er früher mit Abhauen der Füsse bestraft hatte, gerettet wird und Confucius Aeusserungen darüber s. im Leben Tseu-kao's Abthl. 3.

Gewalthaber in Lu) Feldherr (Tsiang-sse); er befehligte gegen Thsi und besiegte es in Lang, (nach der Scholiasten unter Lu Ngai-kung Ao. 11); im 10. Jahre von Ngai-kung sei er von Wei nach Tschhin gegangen; — nach Tso-schi war er hier aber früher. Genug Ki khang-tseu befragte den Yen-yeu, wie hast du das Kriegswesen (Kiün-liü) gelernt? verstehst du es von Natur? Yen-yeu sagte: ich lernte es von Confucius (nach Obigem wollte der aber selber nichts davon verstehen). Ki khang-tseu sagte: Confucius, was ist das für ein Mann? Jener erwiederte und sprach: wer ihn braucht hat Ruf (Namen), verwirft er ihn, dann hat das Volk (haben die 100 Familien) in der That zum Unterpfande die Geister (Kuei-schin), so dass er nicht missfällig ist (han); sucht er ihn, so gelangt er auf den rechten Weg (Tao) und wenn er tausend Sche (à 25 Familien, also 25,000 Familien) ihm als Angebinde gäbe (Lui), so hätte der Meister keinen Vortheil davon. Khang-tseu sagte: ich wünsche ihn zu berufen, kann ich? Jener erwiederte und sprach: wünschest du ihn zu berufen, so musst du ihn sicher hier nicht für einen kleinen Mann nehmen, dann kannst du es.

Im I-sse 86, 1 f. 27 v. steht dann die Stelle aus dem Kia-iü Cap. 5 [1]) zu Anfange. Da erfolgt diess Gespräch zwischen Yen-kieu und Ki-sün (in Lu) als Confucius noch in Wei war und lautet hier so: das Reich hat einen heiligen Mann (Sching jin) und kann ihn nicht brauchen (anstellen); er wünscht zu regieren zu suchen, er wünscht zu erreichen zu suchen, was frühere Menschen nicht erlangen konnten. Jetzt ist Confucius in Wei und Wei wird ihn alsbald brauchen (anstellen); er hat Talente und Gaben, bei der schwierigen Lage der Nachbarreiche mit Verstand zu sprechen. Ich bitte, dass man mit Seidengeschenken ihm entgegen geht. Ki-sün sagte Ngai-kung davon und Ngai-kung folgte ihm. Im Kia-iü Cap. 41 f. 14 heisst es: Ki khang-tseu fragte Yen-kieu nach den Krieg. Yen-kieu beantwortete seine Frage (dass er von Confucius ihn gelernt habe) und sagte noch: der Meister breitet aus seine Lehre unter den hundert Familien, er stützt sich auf die Geister und diess ohne Hass, brauche ihn (stelle ihn an), so wirst du Ruhm haben. Khang-tseu sagte zu Ngai-kung von Lu, dass man mit Seidenzeugen als Geschenken Confucius entgegen gehen möge.

Die dann im I-sse folgende Stelle aus Tso-tschuen ist schon oben angeführt. Der Sse-ki B. 47 f. 23 wiederholt sie mit einigen Auslassungen und fährt dann fort: Ki khang-tseu hiess Kung-hoa, Kung-pin und Kung-lin mit (Geschenken an) Seidenzeug Confucius entgegen gehen

---

1) Dieses Cap. des Kia-iü hat sonst der Li-ki im Cap. Iü-heng Cap. 41 (29), aber da fehlt diese Einleitung.

und Confucius kehrte dann nach Lu zurück, im 14. Jahre nachdem er von Lu fortgegangen war.

Der Kia-iü C. 8 f. 20 fg. hat noch eine Anekdote aus der Zeit seiner Rückkehr nach Lu. Als Confucius aus Wei nach Lu zurückkehrte, fuhr sein Wagen an den (Hoang)-ho, und er sah nach einer Brücke sich um (es war aber keine da). Das Wasser war einen Hiuen, (27 Tschang n. d. Schol.) 30 Faden (Jin à 8 Fuss) tief und floss 90 Li rund um. Fische und Schildkröten (Pie) können da nicht übersetzen (tao), grosse Schildkröten (Yuen) sich da nicht aufhalten und doch war ein Mann (Tschang-fu), der übersetzen wollte. Confucius sandte einen Mann an das Ufer, ihn abzuhalten, der sagte: dieses Wasser ist 30 Jin tief und fliesst 90 Li um; Fische und kleine und grössere Schildkröten können sich nicht darin aufhalten; es ist also schwer darüber zu setzen. Aber der Mann gab seine Absicht nicht auf, setzte hinüber und kam heraus. Confucius fragte ihn und sagte: das ist geschickt (khiao), kennst du etwa einen Weg, auf dem du aus- und eingehen kannst? wie ist das? Der Mann aber erwiederte und sprach: als ich hinein zu gehen begann, ging voraus meine Redlichkeit und Treue (Tschung sin) und als ich heraus kam folgte ich auch meiner Redlichkeit und Treue; gäbe ich meine Redlichkeit und Treue auf und liesse meinen Leib in diesen Fluss, so wagte ich für mich allein (Sse, privatim) nicht hinein zu gehen und wieder heraus zu kommen. Confucius sagte zu seinen Schülern: Kinder wisst es (merkt es euch), wenn das Wasser auch tief ist, kann man bei Redlichkeit und Treue sich ihm doch nahen, um wie viel mehr Menschen!

Der Lün-heng im I-sse 86, 1 f. 29 v. fasst die Hauptfacta in früherer u. dieser Zeit kurz so zusammen. Confucius wollte von Tscheu aus an 70 und mehr Reiche durchwandern und kehrte zuletzt von Wei nach Lu zurück, nachdem ihm in Tschhin die Lebensmittel abgeschnitten worden waren, er in Wei die Fussspuren, in Thsi den Geschmack verlor, in Sung ihm der Baum umgehauen wurde und in Thün-meu das Geld zerstreut wurde, konnte er nach 10 Reichen nicht gelangen. Amiot p. 364 bemerkt aber, Confucius kam auf seinen verschiedenen Reisen im Norden nicht über die Grenzen von Pe-tschi-li hinaus, im Süden nicht über den Kiang-Fluss, im Osten nur bis Schan-tung,

im Westen nicht nach Schen-si, also gar nicht in fremde Länder ausserhalb China.

Confucius letzter Aufenthalt in Lu unter Ngai-kung 483 bis zu seinem Tode 479 v. Chr. Empfang bei Ngai-kung; seine Wirksamkeit in Lu. Als Confucius ankam, fährt der Kia-iü Cap. 5 fort, erwartete Ngai-kung ihn im Fremdenhause (Kuan), der Fürst (Kung) stieg die Stufen herab, Confucius als Gast stieg die Stufen hinauf. Als er nun in der Halle ihm zur Seite stand, soll Ngai-kung ihm die frivole Frage gethan haben, ob sein Anzug der eines Literaten (Jü) sei und nun folgt dann Confucius angebliche Expectoration über den Charakter eines solchen Jü, welche den inhalt des erwähnten Cap. des Li-ki, Jü-hing Cap. 41 (29) und des Kia-iü Cap. 5 bildet. Ueber dieses siehe später Abth. 4. Confucius bekleidete aber in seinem Vaterlande keine Stelle wieder, wie unter dem vorigen Fürsten Ting-kung. Ngai-kung unterhielt sich wohl öfter mit ihm und seinen Schülern, aber weiter auch nichts. Confucius vollendete die Revision der King und verfasste den Tschhün-thsieu. Seine Frau war bereits 486 gestorben; sein Sohn Pe-iü beweinte seine Mutter länger als ein Jahr, starb dann selbst bald und ebenso Confucius Lieblingsschüler Yen-hoei und auch Tseu-lu und dann er selbst. Diess sind die Hauptmomente, welche wir noch zu erzählen haben.

Vorher mag aber noch erwähnt werden das Lied, welches er nach Amiot p. 360 dichtete. Die Nachricht ist aus Khung tschung-tseu schang f. 18 v. in der Sammlung III, 1, auch im I-sse 86, 1 f. 29. Es heisst da: Ngai-kung schickte mit Seidenzeugen Leute nach Wei, um dem Meister entgegenzugehen und am Ende konnte er ihn doch nicht brauchen (anstellen). Daher verfasste Confucius das Lied Khieu ling, d. i. Damm und Hügel. Es heisst (darin): um zu ersteigen diesen Hügeldamm lang und niedrig (Li i), muss man die jähe Seite der Hügel erklimmen (fan). Der Weg der Humanität ist nahe, aber man sucht ihn in der Ferne; folgen der Täuschung und nicht zurückkehren, heisst sich verstricken, lahm muss man dann umkehren. Ich dachte zu schauen dieses Tai-schan (Berg) buschige Bäume mit seinen Höhen; die hohen Brücken beginnen aber zu zerfallen. Orangen (Tschi) und Dorn-Bäume

breiten sich aus auf dem Wege; ihn zu besteigen ist nicht geeignet der grün-gelbseidene (Anzug), aber um sie auszuhauen, fehlt der Axtstiel. Kummer befällt mich, dass diese Kriechpflanzen (Wan) vorrücken, und von beständigem Seufzen und Weinen fliessen die Thränen über.

Confucius Unterhaltungen mit Ngai-kung von Lu. Der Li-ki hat ein eigenes Cap. 27 Ngai-kung wen, auch im Kia-iü Cap. 4, auch der Ta-tai Li-ki hat C. 1 Ngai-kung wen u (5) i: 1. Ngai-kung's Fragen über die Gebräuche (Li), warum die so wichtig seien; 2. f. 2 Kin-tao schui wei ta?; 3. über die Regierung (Tsching); 4. über die Ehe f. 4; 5. wie man seine Person ehre (King schin) f. 5 v.; 6. f. 7 über den Himmelsweg (Tien-tao); 7. f. 7 v. über den Humanen und Frommen. Ebenso hat der Kia-iü noch zwei Cap. 17 und 7 und der I-sse 81, 1 f. 29 bis zu Ende; indess enthalten sie bei Weiten nicht seinen ganzen Verkehr mit Ngai-kung. Es wird aber am Zweckmässigsten sein, diese verschiedenen angeblichen Gespräche nicht hier im Detail mitzutheilen, sondern nach den Materien geordnet immer an den betreffenden Stellen des vierten Theils; wir geben daher hier nur eine kurze Uebersicht derselben, mit Andeutung des Inhaltes einer jeden Unterhaltung, und wo das Nähere darüber zu finden ist; eine chronologische Folge wird sich nicht herstellen lassen; wir ordnen sie daher nach den Gegenständen.

Die Fragen des Fürsten waren darnach oft sehr frivol, so gleich zu Anfange die schon erwähnte, ob sein Anzug der eines Literaten (Jü) sei? Confucius erwiedert: als er klein gewesen und in Lu wohnte, habe er das Kleid Fung getragen, das Kleid der Kinder auf dem Arme (Ye); als er erwachsen in Sung gewohnt, habe er die Mütze Tschang-fu getragen; er habe gehört des Weisen Studium sei tief (po), seine Tracht sei aber die des Ortes (Hiang); er wisse nicht, wie die Tracht eines Literaten sei. Der Fürst fragt dann nach den Wandel (Hing) eines Jü und Confucius entwirft ihm nun angeblich in jenem Cap. des Li-ki ein Ideal von einem solchen, dass der Fürst, als er zuletzt aufsteht, sagt: er werde bis an sein Ende sich nicht wieder unterstehen, einen Jü zu verspotten. S. Li-ki Cap. 41, Kia-iü Cap. 5, Amiot 211—216 unten in Abth. 4: Der I-sse 86, 1 f. 31 v. bemerkt aber schon: dieser Abschnitt mit seiner äussersten Ruhmredigkeit sei nicht die Sprache des Confucius.

2. Eben so frivol ist Ngai-kung's Frage, welchen Hut (Mütze) Kaiser Schün getragen habe? Confucius spricht statt dessen zu ihm von Schün's Regierung. S. Kia-iü Cap. 10 zu Anfange und im I-sse 86, 1 f. 39 v. u. Amiot p. 221; s. oben bei Schün Abh. I.

3. Hieher kann man auch ziehen Kia-iü Cap. 10 f. 26, auch im I-sse ebenda, Ngai-kung's Frage, ob der Gürtel Schin und das Tragen der Mütze (Tschang-fu) dazu etwas beitragen, die Humanität (Jin) zu vermehren.

4. Hieher kann man auch rechnen das Gespräch bei Han fei-tseu im I-sse 86, 1 f. 53 v., ob es wahr sei, dass im Alterthum es einen Kuei gab, der nur einen Fuss hatte. Kuei

ist der Musikmeister (Yo-tsching) von Kaiser Schün. S. Schu-king Cap. Schün-tien I, 2 p. 20 und Cap. Y-tsi I, 5 p. 38 fg. Dasselbe Gespräch gibt dann der I-sse noch aus Khung tschung-tseu.

5. Interessanter ist die Frage, ob der Reiche und Familien Bestand und Vergang, Glück und Unglück von des Himmels Bestimmung (Ming) und nicht blos vom Menschen abhänge. S. Kia-iü Cap. 7 f. 15 v. Amiot p. 248—253.

6. Hieher kann man auch noch ziehen das Gespräch: ob die Familie Tung-i nicht glücklich war? Confucius setzt da die 5 Arten des Unglücks (Pu-tsiang) auseinander und sagt, dass sie keine Art desselben getroffen habe. S. Kia-iü 41,16 und dasselbe Gespräch aus dem Sin-siü in I-sse 86, 1 f. 54. Amiot p. 273; abweichend gibt es dann noch der I-sse aus Lün-heng. Da ist nur von drei Arten die Rede.

7. Ob der Weise und Humane lange lebe. S. Kia-iü Cap. 7 f. 15 fg., auch im I-sse f. 39. Amiot p. 252 fg.

8. Hieher gehört dann Ngai-kung's Frage über das Verhältniss der Bestimmung des Menschen zur Natur Kia-iü Cap. 26 f. 6—7 v. und im I-sse f. 54-55 v., wo dann aus dem Ta-tai Li-ki f. 55 fg. noch ein ähnliches Gespräch ausgezogen wird, aber ohne Nennung des Namens von Ngai-kung. S. auch Amiot 279—284.

9. Oefters unterhielt er sich mit Confucius über die Regierung (Tsching);[1]) so im Kia-iü Cap. 17 f. 21—23 Ngai-kung wen tsching, auch im I-sse fol. 33-35. Die Stelle ist aus Tschung-yung Cap. 20 § 1—18. Der Sse-ki fol. 23 v., auch im I-sse f. 36, hat dieselbe Frage mit drei kurzen Antworten und wieder eine andere Antwort auf Ngai-kung's Frage über die Regierung hat der Kia-iü 13, 9 und daraus der I-sse f. 35 v. Amiot p. 372 fg. Wir werden unten in Abth. 4, wo Confucius Grundsätze über die Regierung erörtert werden, sehen, wie Confucius Verschiedenen, nach ihrer verschiedenen Persönlichkeit und der Verschiedenheit der Umstände, verschiedene kurze Antworten über die Regierung gab.

10. Hieher gehört dann auch I-sse f. 36 die Stelle aus Liü-schi's Tschhün-tshieu, wie man bei der Regierung von seiner Person ausgehen müsse, dann

11. Kia-iü Cap. 9, 23 v. und im I-sse f. 39, dass der blosse Gehorsam der Beamten gegen den Fürsten, wie der Kinder gegen den Vater, nicht das Rechte sei und wie daher schon vor Alters Tadler des Fürsten eingeführt seien, welche ihm seine Fehler vorhielten.

12. Als auf die Regierung bezüglich kann man noch betrachten die Frage, wen man (der Fürst) zu seinem Beamten wählen solle, im Kia-iü Cap. 7 f. 14 v., vgl. mit Schue-yuen im I-sse 86, 1 fol. 35 und Siün-tseu ib. f. 35 v., Amiot p. 247 und dann

13. wie man ein kleines Reich gross machen und erhalten könne im Kia-iü Cap. 7 f. 14 v.

14. Auch Kia-iü Cap. 7 f. 14 v. und im I-sse f. 32—33 v., Amiot p. 236—247 kann man hieher ziehen. Er fragt da, woher man einen geeigneten Literaten oder Beamten (Sse) nehmen könne? Confucius spricht dann von den 5 Stufen der Menschen. 1) Dem gemeinen Manne (Yung-jin), 2) dem Literaten (Sse-jin), 3) dem Weisen (Kiün-tseu), 4) dem höchst Weisen (Hien-jin), und endlich 5) von dem Heiligen (Sching-jin) und schildert die Einzelnen. Ngai-kung findet das sehr gut, meint aber schliesslich, mitten im Pallaste auferzogen und aufgewachsen unter den Händen der Frauen, kenne er noch nicht Trauer (Ngai), Kummer (Yeu), Fatigue (Abmühung, Lao), Furcht (Kiü) und Gefahr (Wei) und besorge, dass er nicht genüge, die betreffende Haltung zu haben, bittet um weitere Belehrung und Confucius spricht dann noch über die 5 Punkte.

---

[1]) Lün-iü 12, 9 fragt Ngai-kung Yen-Jo: in einem Jahre des Misswachses was da zu thun sei? A.: Nur 1 Zehnten erheben! Ngai-kung: wenn 2/10 nicht genügen? A.: Hat das Volk genug, wie hätte da der Fürst nicht genug; wenn das Volk aber nicht genug hat, wie da der Fürst!

15. Ueber den Weisen (Kiün-tseu) wird Kia-iü Cap. 7 f. 15 und im Schue-yuen im I-sse 86, 1 f. 53 v. noch eine besondere Frage aufgeworfen, er wechsle doch nicht.

16. Einen sehr langen Abschnitt, die Geschichte der 3 Höfe, San tschao ki in 7 Abschnitten hat noch der I-sse 86, 1 f. 40—52, nach der Anmerkung aus dem Ta-tai Li-ki. Im Texte wird Ngai-kung nicht genannt, sondern es heisst immer nur Kung, der Fürst; nach einem Citate in der Note wäre es aber Ngai-kung.

17. Oefter ist auch von den Gebräuchen die Rede, so Li-ki 41 f. 1—20 (Cap. 27), Kia-iü Cap. 6. Ngai-kung wen li, Ngai-kung fragte nach den Gebräuchen u. im Ta-tai Li-ki Ti 41 Ngai-kung wen iü Kung-tseu Ta li ho? u. Ti 40 Ngai-kung wen iü Kung-tseu u i, Amiot p. 223 und speciell

18. von den Heirathsgebräuchen (Ta-hoan) Li-ki Cap. 41 f. 3 v., Kia-iü Cap. 4 f. 7 fg. nach I-sse f. 38 v. auch im Ta-tai Li-ki. Hieher kann man auch rechnen

19. Cap. 41 f. 16, I-sse f. 38 fg. wie das Alter zu ehren sei, wo mein Kia-iü irrig Ting-kung hat, dann

20. die Unterhaltung über die Trauer im I-sse f. 56. Mehr persönlicher Art sind die Folgenden:

21. Wie Ngai-kung bei einem Mahle, das er Confucius gab, als er an seiner Seite sass, ihm[1]) Pfirsiche und Hirse vorsetzt, und als Confucius erst die Hirse und dann die Pfirsiche ass, er ihm den Grund davon angeben musste im Kia-iü Cap. 19 f. 27 v., auch bei Han-fei-tseu im I-sse 86, 4 f. 26 v., Amiot p. 218—220.

22. Politisch wichtig ist nur Kia-iü 41 f. 14, Amiot p. 271 fg. und 386—388 sein Versuch, Ngai-kung zu bewegen, den Tien-tschang zu bestrafen, als dieser den Fürsten von Thsi ermordet hatte. Wir haben den Vorfall schon oben erwähnt, müssen ihn hier aber ausführlicher erzählen. Wir schicken eine frühere Geschichte, die sich auf denselben Aufrührer bezieht, des Zusammenhanges wegen voraus; sie steht im Sse-ki 67 f. 7 und im Kia-iü Cap. 37 f. 29 v., vgl. Amiot p. 143—146. Als Confucius noch in Wei wer, heisst es da, hörte er, dass Tien-tschang dort Unruhen erregen wolle und nur die Familien Pao und Yen (Grosse in Thsi) fürchte. Um von Lu nicht belästigt zu werden, wollte er die Waffen gegen dieses Reich kehren. Confucius versammelte seine Schüler und sprach mit ihnen davon: Lu sei das Reich von Vater und Mutter

1) Hier das Geschichtchen: die zur Rechten und Linken bedeckten alle den Mund und lachten. Der Fürst (Kung) sagte: die Hirse ist nur zum Wegfegen der Pfirsiche, nicht um sie zu essen, aber Confucius erwiederte und sprach ich (Khieu) weiss das, aber die Hirse ist die oberste unter den 5 Feldfrüchten und beim Ritus (des Opfers Kiao) und im Ahnentempel ist sie die oberste Gabe. Von Baumfrüchten gibt es 6 Arten und die Pfirsiche ist darunter die unterste, bei den Opfern wendet man sie nicht an, sie steigt nicht bis zum Kiao und zum Ahnentempel hinauf, ich habe gehört, der Weise fege mit dem Geringeren weg das Angesehene, ich habe aber nicht gehört, dass man mit dem Angeseheneren wegfege das Geringere, wenn man jetzt mit der obersten der 5 Feldfrüchte (U ko) wegfegte die geringste Baumfrucht, so wäre das mit dem Oberen wegfegen das Niedrige und dein Diener müsste bei Seite setzen die Lehre nnd verletzen das Recht, daher wagte er es nicht. Der Fürst sagte gut!

und man müsse ihm zu Hilfe kommen, wen von seinen Schülern er dazu aussenden könne? Tseu-lu bat hingehen zu dürfen, aber er war Confucius nicht genehm und ebenso wenig seine Schüler Tseu-tschang und Tseu-schi; als dann Tseu-kung sich erbot, war er endlich damit zufrieden; der ging denn auch hin und wirkte auf die Grossen und Vasallen an der Grenze Lu's und in Thsi, dass damals die Bedrohung von Lu vorüberging. Wir werden das Detail aber besser im Leben Tseu-kung's Abth. 3 erzählen.

Jetzt 481 v. Chr. hatte nach Lün-iü 14 9, 22 u. Tso-schi Ngai-kung a. 14 Tien-tschang durch Tschin-heng (im Lün-iü Tschin-tsching-tseu) den Fürsten von Thsi Kien-kung tödten lassen. S. de Mailla T. II p. 222 u. Pfizmaier Geschichte von U. S. 30. Als Confucius das hörte, badete er sich, fastete drei Tage[1]) und ging dann an den Hof und ermahnte Ngai-kung und sagte: Tschin-heng hat seinen Fürsten getödtet, ich bitte greife ihn an. Aber der Fürst willigte nicht ein. Dreimal bat er den Fürsten; der Fürst aber sagte: Lu ist gegenüber Thsi schon lange schwach, wenn ich ihn angreife, was wird die Folge sein? Confucius erwiederte und sprach: Tschin-heng hat seinen Fürsten getödtet; das Volk (von Thsi) hat sich ihm nicht halb ergeben; wenn du zu Lu's Menge noch die Hälfte von Thsi hinzufügst, kannst du ihn unterwerfen. Der Fürst sagte: sprich mit Ki-schi davon. Confucius aber ging fort und sagte zu einem, da ich die Würde eines Grossen (Ta-fu) hatte, durfte ich nicht unterlassen, den Fürsten zu ermahnen.

Der Sin-siü im I-sse 95, 4 f. 7 v. hat noch eine Anekdote von einer Unterhaltung Tseu-tschang's mit Ngai-kung, die an sich wenig wahrscheinlich ist und welche wir wohl besser bei Tseu-tschang Abth. 3 ausführlicher erwähnen.

Aus Tschuang-tseu hat der I-sse 86, 1 f. 57 noch ein angebliches Gespräch Ngai-kung's mit Confucius und ebenda f. 53 noch eins aus Han-fei-tseu; ihre Authencität ist leider aber wohl schlecht verbürgt, ebenso das angebliche Gespräch Ngai-kung's mit Tseu-hia aus dem Sin-siü und Han-schi-wai-tschuen im I-sse 95, 3 f. 27 v. u. fg. Er beginnt mit der Frage: um das Reich ruhig zu beherrschen und das Volk zu lieben, bedürfe es doch wohl zuvor des Studiums und als Tseu-hia dies bejaht, er habe es nie anders gehört, so meint der Fürst, dann müssten die 5 alten Kaiser (U ti) doch auch schon Lehrer oder Führer (Sse) gehabt haben, worauf Tseu-hia ihm die Lehrer von Hoang-ti, Tschuen-hio, Ti-ko, Yao, Schün, Yü, Tsching-thang, Wen- und Wu-wang, Tscheu-kung und von Confucius nennt und zwar als den Lehrer des Letzteren den Lao-tan oder Lao-tseu. Die ganze Erzählung und namentlich die letzte Angabe erscheint aber durchaus als apokryph.

---

1) Diess war üblich, ehe man sich zum Fürsten begab, s. Li-ki Cap. Wang-tschi 5 fol. 31 (p. 20) und Jü-tsao Cap. 13 f. 5 (12 p. 69).

Kia-iü 13 f. 7 v. und Schue-yuen im I-sse 86, 1 f. 53 haben noch ein Gespräch über die Ausschweifungen Kie's, des letzten Kaisers der ersten Dynastie, der von Tsching-thang dafür getödtet wurde, weil er seine Person vergass.

Kia-iü 44, 28 ist noch die Rede von der Beileidsbezeugung des Fürsten von Lu beim Tode des Lieblingsschülers von Confucius Yen-hoei. Der Fürst wird dort aber irrig Ting-kung genannt; der Irrthum wird im I-sse 95, 1 f. 16 v. in einer Anmerkung schon hervorgehoben. Die Geschichte selber siehe bei der Trauer in Abth. 4.

Tod seines Lieblings-Schüler's Yen-hoei und Tseu-lu's 484 v. Chr., seiner Frau und seines Sohnes Pe-iü. Nachrichten über diesen. Confucius Lob Yen-hoei's und dessen Klage über seinen Tod, seine Beerdigung und die sonderbare Zumuthung von dessen Vater im Lün-iü 11, 6—10 s. b. Yen-hoei Abth. 3. Yen-hoei starb, wie schon bemerkt, vor ihm 484 in seinem 68. Jahre. Auch sein Schüler Tseu-lu kam 479 um; wir werden in seinem Leben in Abth. 3 darauf zurückkommen. Nach Lün-iü 11, 12 hatte er vorausgesagt, dass der keines natürlichen Todes sterben werde. S. Amiot S. 425. Den Tod seiner Frau zwei Jahre früher erfuhr er, als er nach Lu zurückkam. Amiot p. 361. Wir erfahren aber über diese nichts weiter. Dass er auch eine Beifrau gehabt, sagt Tsai-ngo bei Kung tschung-tseu im I-sse 86, 1 f. 20 v.

Confucius hatte nur einen Sohn Li oder Pe-iü; wir haben seine Geburt und die Erklärung seines Namens schon oben Abh. II S. 25 erwähnt. Er starb nach dem Kia-iü Cap. 39 f. 6 und dem Sse-ki in seinem 50. Jahre, noch vor Confucius. Wir erfahren über ihn verhältnissmässig wenig. Im Lün-iü 16, 13 fragt Tschin-kang ihn, ob er von seinem Vater nichts besonderes gehört habe? Pe-iü erwiederte aber: „Nein, nur eines Tages, als er (sein Vater) allein stand und er durch die Halle ging, habe jener ihn gefragt, ob er den Schi-(king) schon studirt habe und als er: Nein geantwortet, habe er ihm gesagt, wenn du den Schi-king nicht studirst, hast du keinen (Stoff) darüber zu sprechen", und nach Lün-iü, 17, 10 sagte er zu ihm, du musst den Tscheu-nan und Tschao-nan (Schi-king I, 2 und 3) studiren, ein Mann, der diese nicht studirt, ist wie einer, der mit dem Gesichte gegen eine Mauer gestellt ist. Ich habe mich dann zurückgezogen und den Schi-king studirt". „An einem andern Tage, als (Confucius) wieder allein war und ich bei der Halle vorbei ging, habe er ihn wieder gefragt, ob er den Li-ki schon studirt habe, und auf seine Antwort: Nein, ihm erwiedert, wenn er den Li-ki nicht studire, könne er die rechten Principien nicht lernen. Li zog sich zurück und

studirte die Bräuche. Tschin-kang zog sich erfreut zurück und sagte: ich fragte nur nach einen Punkt (Sache) und habe dreierlei vernommen, ich erfuhr die Wichtigkeit des Schi-king und Li-ki und hörte auch, dass der Weise seinen Sohn ferne von sich hält" (er hatte gemeint, dass Confucius wichtige Lehren seinen Schülern vielleicht vorenthielte), vgl. Amiot p. 337—339, der diese kurze Erzählung, wie gewöhnlich, sehr ausschmückt.

Noch hat der Kia-iü 8, 4, 19 v., auch im I-sse 86, 1 f. 3 v. ein Gespräch des Confucius mit Pe-iü über das Studium; wir werden aber darauf besser im 4. Theile, wo vom Studium die Rede ist, zurückkommen. Es wird das Gespräch so schwerlich ächt sein.

Der Li-ki im Cap. Tan-kung hia 3 f. 13 v. und der Kia-iü Cap. 42 f. 21 v., vgl. Amiot p. 362 erzählen noch, als Pe-iü's Mutter gestorben war, beweinte er noch nach einem Jahre sie beständig. Confucius hörte das Weinen und sagte: wer weint da so? Seine Schüler (Men-jin) sagten Li. Der Meister sprach, des Weinens ist doch zu viel. Der Kia-iü setzt hinzu: es ist gegen den Brauch (fei li ye). Pe-iü hörte das und liess es alsbald. Er scheint nichts besonderes geleistet zu haben.

Der Hoang-lan im I-sse 86, 1 f. 4 sagt: sein Grabhügel (Tschung) ist östlich von dem des Confucius; sie sind zusammen, der grosse und kleine sehen sich an. Pe-iü's Wittwe verheirathete sich nach seinem Tode wieder in Wei nach Li-ki Tan-kung 3 f. 36. Sie starb da. Lieu-jo's (eines Mannes aus Wei) Gespräch desshalb mit (ihrem Sohne von Pe-iü) Tseu-sse s. bei Tseu-sse in Abth. 3.

Wir haben Confucius ganze Lebensgeschichte verfolgt; wir haben gesehen, wie er verschiedene kleine Reiche des damaligen China nach der Reihe besuchte, in Tscheu besondere Studien machte und mit Lao-tseu zusammenkam, in Thsi mit dem Fürsten King-kung in Verbindung trat, aber zu einer politischen Wirksamkeit eigentlich nur in seinem Vaterlande, dem kleinen Reiche Lu unter Ting-kung eine Zeit lang gelangte, in den andern meist kleinen Reichen, die er später auf längere oder kürzere Zeit besuchte, Wei, Tschhin, Tsai, Sung und Tshu brachte er es zu nichts, vielmehr wurde sein Leben einigemale gefährdet und die letzten Jahre seines Lebens, die er in seinem Vaterlande Lu zubrachte, verkehrte er zwar mit dessen Fürsten Ngai-kung, aber ohne

auf ihn irgend einen erheblichen Einfluss zu gewinnen, und er erhielt dort auch kein Amt wieder. Den grossen Begebenheiten seiner Zeit in Tshu, U, Yuei, Tshin u. s. w. blieb er gänzlich ferne. Seine Wirksamkeit würde daher für ganz China fast wie Null gewesen und im Laufe der Zeit seine Persönlichkeit wie unbemerkt verschwunden sein, wenn er nicht noch auf einem andern Felde thätig gewesen wäre. Wir haben schon zu Anfange bemerkt, dass Confucius durchaus kein neues selbstständiges System der Religion, Moral oder Politik aufzustellen gedachte, er war durch und durch nur Chinese und lebte und webte in dem was dieses System Gutes, aber auch Mangelhaftes und Pedantisches hat; er liebte das Alte, studirte die Sitten, Einrichtungen, Gesetze der alten weisen Kaiser und der Stifter der drei Dynastien und namentlich der dritten, der Tscheu, unter welcher er lebte und an deren Institutionen er sich vorzugsweise hielt. Wir haben die Haupt-Belegstellen dafür schon oben beigebracht. Er sammelte und ordnete zu dem Ende was er von alten Erlassen der Kaiser, von alten Gedichten und der alten Musik, wie sie unter dem Volke und im Ahnentempel der Tscheu und der Schang in Sung noch gesungen wurden, vorfand, ebenso die Nachrichten über die alten Bräuche, erklärte sie seinen Schülern, commentirte das alte, dunkle Buch von den Verwandlungen und gab in seiner Chronik Frühling und Herbst eine wortkarge Chronik der Hauptbegebenheiten in den verschiedenen Fürstenhäusern China's, etwa von der Zeit an, wo der Schu-king aufhört, bis kurz vor seinem Tode. Diese seine literarische Thätigkeit, auf welcher sein späterer Ruhm und seine Wirksamkeit noch lange nach seinem Tode für China im Wesentlichen beruht und welche viel bedeutender ist, als seine politische Wirksamkeit im Leben, müssen wir daher noch etwas ausführlicher erörtern, ehe wir in Abth. 3 auf seine Schüler und dann in Abth. 4 auf sein und seiner Schüler Lehrmeinungen und Aussprüche zu sprechen kommen.

Confucius literärische Thätigkeit. Der Schu-king und Schi-king, welche er sammelte und redigirte; der Y-king, den er commentirte; der verlorne Li-ki und Yo-ki; die Abfassung des Tschhün-thsieu. Da wir eine specielle Kenntniss der classischen Schriften der Chinesen (der King) nicht voraussetzen können, so müssen wir erst eine genauere Nachricht über die Einzelnen geben,

um dann den Charakter und die Bedeutung derselben, den Werth, welchen Confucius auf sie legte und seinen Antheil an der Redaktion derselben ermessen zu können.

Der Schi-king, Schu-king, Li-ki und Yo-ki werden vor und nach Confucius schon als Werke, die studirt wurden und China charakterisiren, bezeichnet. So charakterisirt der Prinz Sie von Tschao, als der Fürst barbarische Einrichtungen von Hu einführen will, China als das Land: Schi-, Schu-, Li-, Yo, so yung-ye im Sse-ki B. 43 f. 24 v., Pfizmaier Gesch. von Tschao S. 30 übersetzt es: wo Dichtkunst, Bücher, Gebräuche und Musik üblich, aber es heisst offenbar, wo der Schi-(king), Schu-(king), Li-(ki) und Yo-(ki) im Gebrauch sind und schon bei Tso-schi Hi-kung Ao. 27 f. 35 v. wird 635 v. Chr. Khin-hao gerühmt: er liebe den Li- und Yo-(ki) und schätze den Schi- und Schu-(king); Pfizmaier S. B. B. 14 S. 492 übersetzt wieder nicht gut: er liebe die Gebräuche und die Musik, er schätze die Dichtkunst und die Bücher.

Der Schu-king[1]) wurde bekanntlich, wie die andern King, mit Ausnahme des Y-king, von Thsin Schi-hoang-ti, als er das alte Feudal-System in China stürzte, der Vernichtung geweiht und erst unter der D. Han zum Theil wieder hergestellt, zuerst unter Han Wen-ti (176 v. Chr.) aus dem Gedächtnisse eines mehr als 90jährigen Greises Fu-seng oder Fu-scheng, der als Kind einen grossen Theil des Schu-king auswendig gelernt hatte, den er später wenigen Schülern überlieferte. Der Text wurde aufgeschrieben, begierig gelesen, verbreitet und commentirt. Es waren erst nur 28 Kapitel, zu welchen aber unter Han Wu-ti noch das Kapitel (Tai-schi V, 1), welches ein Mädchen aus Ho-nan auswendig wusste und später noch verschiedene Fragmente kamen, durch welche die Zahl der Kapitel auf 41 stieg. Unter Han Wu-ti (140 v. Chr.) fand man in einem Hause der Familie des Confucius, welches restaurirt wurde, unter andern Büchern in alten Charakteren auch noch ein Exemplar des Schu-king. Kung-ngan-kue, ein berühmter Literat aus der Familie des Confucius, der 86 v. Chr. starb, entzifferte diesen alten Text, der auf Bambutafeln geschrieben war, die aber an Stellen durch Würmer und Feuchtigkeit gelitten hatten, mittelst des Manuscriptes von Fu-seng. Dieses Exemplar war vollständiger als das von diesem und enthielt 58 Capitel. Doch rührte diess zum Theil mit daher, dass einige Kapitel von Fu-seng's Exemplar hier in mehrere getheilt waren; so bildeten bei ihm die Cap. Yao- und Schün-tien (I, 1, u. II, 1) nur eins; das Cap. Kao-yao-mo (II, 4) hing mit dem Cap. Y-tsi (II, 5) zusammen; das Cap. Puan-keng (IV, 7), welches jetzt in 3 Theile zerfällt, bildete nur eins und das Cap. Khang-wang tschi-kao (V, 23) hing mit dem Cap. Ku-ming (V, 22) zusammen. Nach dieser Abtheilung haben spätere Ausgaben von Fu-seng's Schu-king 34 statt 28 Capitel. Kung-ngan-kue schrieb zu seinem Schu-king eine Einleitung und einen kleinen Commentar. Man nannte nun den Schu-king Fu-seng's den neuen Text, diesen aber, weil er ursprünglich in alten Charakteren geschrieben war, den alten. In der Vorrede sagt Kung-ngan-kue, dass der Schu-king (des Confucius) ursprünglich 100 Cap. enthielt, also noch 42 mehr, als der jetzige. Mehrere der verloren gegangenen Cap. werden im Sse-ki angeführt und de Guignes Chou-king p. CXXXIX—CXLV gibt schon die Liste der 58 Cap. des gegenwärtigen Schu-king mit der der 42 verlornen Capitel nach einer Vorrede in chinesischen Ausgaben. Doch ist bemerkenswerth, dass von den vielen Citaten aus dem Schu-king in den 4 Büchern (Sse-schu), bei Tso-schi doch, s. S. 45 und Meng-tseu immer nur Stellen des Schu-king, wie wir ihn haben, keine aus den 42 angeblich verlornen Kapiteln angeführt werden. Nach Kung-in-ta in seiner Einleitung zum Schu-king und bei Ma-tuan-lin B. 177 gab später ein gewisser Tschang-pa — S. P. Regis I. p. 112 — noch einen gefälschten und untergeschobenen Schu-king von 240 Cap. in 16 Büchern heraus, welche ausser den unsers Schu-king's noch andere enthielten. Es sollte diess der ältere Schu-king sein, den

---

1) Vgl. P. Regis Einleitung zum Y king I. p. 101—160, Legge Prol. I f. 6—9, III p. 15—47 u. Wylie p. 1 f. u. a.

Confucius auf 100 Cap. reducirt hätte. Auch unter der Dynastie Sui soll ein gewisser Lieu noch ein ähnliches Werk zum Vorschein gebracht haben. Die literärische Betrügerei scheint in China in späteren Zeiten grossartig betrieben zu sein. Seit 497 wurden die 58 Cap. Kung-ngan-kue's allgemein als der alte Schu-king anerkannt, in allen Schulen gelehrt und commentirt. Amiot Mém. T. II, p. 202—209 zählt schon 48 Commentatoren des Schu-king auf.

Wir geben jetzt zunächst eine Uebersicht der einzelnen Kapitel, mit Angabe der verlornen und der Zeit der Abfassung und der Verfasser derselben — wie sie die Vorrede zum Schu-king nennt — jedes mit Beziehung auf die Angaben im Sse-ki.[1]) Der Schu-king beginnt mit Kapitel Yao-B. I und B. II Schün-tien, die, wie bemerkt, im neuen Text nur ein einziges Kapitel bilden; auch Meng-tseu V, 1, 41 citirt eine Stelle aus dem Schün-tien als aus dem Cap. Yao-tien. Tien heisst Buch. Der Ta-hio citirt den Yao-tien als Ti-tien, Kaiser-Canon, Kung-schung-tseu im I-sse 95, 3 f. 23 v. den Yao- und Schün-tien ebenfalls als Ti-tien. Beide Kapitel enthalten Begebenheiten und Anordnungen dieser beiden alten Kaiser, welche wenig sicher 2357—2256 und 2256 —2206 v. Chr. angesetzt werden[2]). Kapitel II, 2 Ta-Yü-mo, das nur im alten Texte sich findet, enthält nur Vorschriften über die Regierung und die Wahl Yü's zum Nachfolger durch Schün und die Unterwerfung der rebellischen Yeu-miao; Kap. II, 3 Kao-yao-mo, Rathschläge von dem alten Minister Schün's Kao-yao. Von wem diese Kapitel herrühren, ist schwer zu sagen; dass sie aber nicht den erwähnten Kaisern gleichzeitig sind, wie die Vorrede besagt, ergeben genugsam die Worte zu Anfange der Kapitel: Jo ki ku Ti Yao, Schün, Yü, Kao-yao, d. h. die den alten Kaiser Yao, Schün, Yü und Kao-yao erforscht haben, sagen u. s. w.; s. Legge Prol. T. III C. 2 § 2. Die Vf. folgten wohl alten Denkmalen; s. ib.

---

1) Sse-ma-tsien muss ein unvollständiges Exemplar des Schu-king vor sich gehabt haben; 5 Capitel in seinem Sse-ki, I, 1, Yao-tien, I, 1, Yü-kung, III, 4, Hung-fan, IV, 11, Wei-tseu und V, I, 6 Kin-teng, stimmen bei ihm mit dem alten Texte ganz; s. Ma-tuan-lin I, 177, P. Regis I. p. 116, Tso-schi Hi-kung Ao. 33 f. 52, S. B. 14 S. 517 citirt das Cap. Khang-kao den Worten nach auch verschieden, der Sinn ist aber derselbe, vielleicht citirt er nur aus dem Gedächtnisse: Tso-schi Yn-kung Ao. 6, S. B. 13 p. 307 citirt eine Stelle aus dem Schang-schu, die in unserm Schu-king nicht mehr vorhanden ist und ebenso Siang-kung Ao. 11, S. B. 18 S. 142 noch eine andere Stelle. Auch Lün-iü 20, 1 ist so nicht im Schu-king; war der Text da anders oder ist das Citat nur dem Inhalte noch?

2) Die Vorrede zum Schu-king b. Legge T. III p. 1 § 4, wohl nicht von Confucius, sagt zu I, 1: Vor Alters war Kaiser Yao intelligent, einsichtsvoll (tshung-ming), gebildet (wen), nachdenkend (sse). Sein Glanz (Ruhm) erfüllte das ganze Reich. Da er sich zurückziehen wollte vom Throne, und ihn überlassen an Yü Schün, machte er (d. Cap.) Yao-tien.

Yü-Schün war in niedriger und geringer (tse, Seiten-) Stellung (wei). Yao hörte von seiner Intelligenz und Einsicht, bestimmte ihn zum Nachfolger auf dem Throne, erprobte ihn in schwierigen Tagen, und machte den Schün-tien. Eine sehr ungenügende Nachricht vom Inhalte des Capitels! (tso versteht Legge intransitiv).

Der Kaiser regulirte (li) unten das Land (die Gebiete), bestimmte (sche) für (jedes) Gebiet Adliche, da zu residiren (wohnen), unterschied die Geburten und vertheilte die Arten. So machte er die Cap. Ku-so, Kieu (9) -kung in 9 Pien u. Kao-yü.

Kao-yao ertheilte (schoss ab, schi Pfeil) seine Rathschläge, Yü vollendete seine verdienstlichen Werke, Kaiser Schün dehnte sie aus (schin). So wurden gemacht (die Cap.) Ta-yü-mo, Ka-yao-mo u. Y-tsi.

Yü unterschied die 9 Provinzen (Tscheu), folgte den Bergen, vertiefte (siün) die Flüsse, belegte mit Abgaben (jin) die Felder (das Land) und machte d. C. Yü-kung.

Zwischen 1, 2 und 3 sollen 3 Cap. Ku-tso, 2 Kieu-kung in 9 Theilen und 8 Kao-yü, angeblich von Schün verfasst, verloren gegangen sein. Die Uebersetzung der Titel solcher Capitel ist vielfach unsicher.

II, 5 das Cap. Y-tsi, von 2 Ministern Y und (Heu) Tsi genannt, welche darin erwähnt werden, im neuen Text mit dem vorigen verbunden, enthält Rathschläge, welche Yü dem Kaiser Schün gibt. Es scheint demnach auch nicht gleichzeitig zu sein. Diese Kapitel bilden das zweite Buch des Schu-king.

Das III. Buch Hia-schu, das Buch der Dynastie Hia, enthält nur 4 Cap.; 5, welche Tsching-thang noch in seiner Eigenschaft als Vasallen-Fürst betroffen haben sollen, 1 Ti-ko, 2 Li-yo, 3 Tang-tsching, 4 Jü-kieu u. 5 Jü-fang am Ende sollen verloren gegangen sein. —

III, 1 Yü-kung, das ist die Tribute Yü's, ist das wichtigste Dokument aus der alten Geschichte China's: eine Beschreibung der 9 Provinzen China's und der Arbeiten Yü's, um die Schäden der grossen Ueberschwemmung, welche Nord-China zur Zeit Schün's und Yao's verwüstete, wieder gut zu machen. P. Gaubil Observ. Astronom. T. III p. 12 sagt: Die in dem Kapitel angegebenen Lokalitäten seien so gut bezeichnet, dass man noch eine Karte eines guten Theils vom alten China darnach entwerfen könne, was nicht mehr Schwierigkeiten machen würde, als eine Karte vom alten Gallien zu verfassen.

Das Cap. Kan-schi III, 2, Befehle oder Erlasse im Lande Kan (jetzt Ku hien, in Si-ngan-fu in Schen-si), ist eine Ermahnung des Kaisers (Khi), Yü's Nachfolger's, wie man meint — den er wird im Kapitel nicht genannt, — an die 6 Korps-Commandanten (King), als sie auszogen, einen Rebellen zu züchtigen. Der Sse-ki B. 2 f. 14 v. macht den Kaiser Khi zum Verfasser desselben; wenigstens ist die Proklamation in seinem Namen erlassen. Das folgende Capitel III, 3 U tseu tschi ko, d. i. der Gesang der 5 Söhne, nur im alten Texte, ist eine Ermahnung von 5 Brüdern an Kaiser Thai-kang, den Sohn und Nachfolger Khi's, der sich schon dem Vergnügen ergab und 100 Tage lang der Jagd und andern Belustigungen nachging. Es wird gleichzeitig sein, vgl. Sse-ki f. 15. Das letzte Capitel Yn-tsching III, 4,[1]) auch nur im alten Texte, aber im Tso-tschuen citirt, enthält den sonderbaren Feldzug unter dem Bruder und Nachfolger Thai-kang's Tschung-kang gegen die Astronomen Hi und Ho, welche eine Sonnenfinsterniss nicht beachtet hatten und die sein General Yn züchtigen soll; diess bedeutet der Titel. Nach dem Sse-ki f. 15 ist der Kaiser der Verfasser. Von 18 Fürsten dieser ersten Dynastie ist nur von den 4 ersten (2205—2147) die Rede, während die D. Hia bis 1766 herrschte und in einer Rede U-tse-siü's im Sse-ki B. 31 f. 15 v. fg. von der Ermordung des Kaisers Siang und der Geburt seines Sohnes Schao-kang die Rede ist. Verloren sind 5 Capitel, die Tsching-tang als Vasallenfürsten betrafen[2]) Ti-ko, Li-jo, Tang-tsching, Jü-kieu u. Jü-fang.

---

1) Die Vorrede sagt: Als Khi mit dem Fürsten von Hu auf dem Felde von Kan kämpfte, machte er d. Cap. Kan-tschi. Thai-kang verliess das Reich (pang), seine Brüder, 5 Männer erwarteten ihn am Loflusse und machten das Lied der 5 Söhne (U-tseu tschi-ko). Hi u. Ho ergaben sich dem Trunke (Weine) und Ausschweifungen, vernachlässigten die Jahreszeiten, brachten in Unordnung die Tage. Der (Prinz) Yn ging sie zu bekriegen und machte d. Cap. Yn-tsching.

2) Von Sie bis Tsching-tang — sagt die Vorrede — wurde (die Residenz) 8mal verlegt. Thang wohnte Anfangs zu Po und folgte darin der Wohnung des frühern Kaisers (Sie). Er machte d. Cap. Ti-Kao u. die Kaiser-Mahnung Li-yo. Thang bekriegte die Vasallen-Fürsten. Der Pe von Ko opferte nicht, Thang begann damit ihn zu bekriegen und machte das Capitel Thang-tsching (vgl. Meng-tseu III, 2). Y-yn verliess Po und ging nach Kia; erzürnt auf Hia, kehrte er wieder zurück nach Po. Als er aus dem Nord-Thore eintrat, begegnete er Ju-kieu und Ju-fang (2 Ministern) und machte die C. Ju-kieu u. Ju-fang. Y-yn ward dann Minister

Das IV. Buch Schang-schu über die D. Schang ist schon ausführlicher und enthält jetzt 11 Cap., mit den vorlornen waren es 31. Die 3 ersten beziehen sich auf den Gründer der Dynastie Kaiser Tsching-thang (1766—1754) und auf ebendiesen sollen sich noch 5 verlorne bezogen haben. Das kurze Cap. IV, 1 Thang-tschi, citirt von Meng-tseu I, 1, 24, ist ein Erlass von (Tsching)-thang, als er auszog den letzten ausschweifenden Kaiser der D. Hia Kie zu stürzen. Der Sse-ki B. 3 f. 3 v. gibt es mit einigen Varianten und betrachtet den Kaiser selbst als Verfasser. IV, 2 Tschung hoei-tschi-kao, das nur im alten Texte sich findet — IV, 2, 6 citirt Meng-tseu I, 2, 11, 2 nur aus dem Schu — enthält die weisen Rathschläge seines Ministers Tschung-hoei, welche der Sse-ki f. 4 diesem Minister zuschreibt. IV, 3 Tang-kao, auch nur im alten Texte, enthält die Ermahnungen (Tsching)-tang's an die Vasallen-Fürsten nach der Niederlage Kie's; der Sse-ki f. 4 legt es dem Kaiser selber bei. Alle enthalten die Lehre, dass der Kaiser nur in Folge eines himmlischen Mandats regiere, welches zurückgezogen werde, wenn er der himmlischen Ordnung nicht gehorsame. Von den hinter IV, 1 verlornen Kapiteln 1) Hia-sche, 2) Y-tschi, 3) Tschin-hu, 4) Tien-pao, welche bei Gelegenheit der Niederlage Kie's verfasst sein sollen, und 5 Ming-kieu erwähnt der Sse-ki f. 4 v. nur das letztere; welches Kieu-tschen, nach den Schol. ein Minister (Sse-kung) Tsching-tang's verfasst haben soll und Gesetze oder Vorschriften für das Volk enthielt.

Aus der Regierung Tai-kia's sind Cap. 4—6. IV, 4, Y-hiün,[1]) d. h. Unterweisungen des Ministers Y-hiün an den Kaiser Tai-kia; IV, 5 Tai-kia, citirt im Ta-hio 1, 2 u. bei Meng-tseu II, 1, 4, 6 u. IV, 1, 8, 5, Reden von demselben Minister an diesen Kaiser und IV, 6 Hien-yeu-y-te, nach

---

(Siang) Thang's u. griff Kie an, kam herauf von J und kämpfte mit Kie in Ming-tiao. Da wurde verfasst die Ansprache Thang's, Thang-schi.

Als Thang Hia besiegt hatte, wünschte er zu versetzen dessen Gott des Landes (Sche), aber er konnte nicht. Da wurden gemacht d. Cap. Hia-sche, Y-tschi u. Tschin-hu. Als Hia's Heer vollständig (tsi) geschlagen war, folgte Thang ihm und schlug es bei San-tsung, erbeutete da seine Schätze u. Yüsteine. I-pe u. Tschung-pe verfassten dann d. Cap. Tien-pao. Als Thang zurückkehrte von Hia, kam er nach Ta-kiung. Tschung-hoei machte seine Meldung (Kao.) Nachdem Thang eine Ende gemacht hatte der Herrschaft (ming) Hia's, kehrte er wieder nach Po zurück und machte d. Cap. Thang-kao. Kao-schen machte d. Cap. Ming-kiü.

1) Die Vorrede fährt fort: Nachdem Tsching-thang gestorben war, im 1. Jahre von Thai-kia machte Y-yn (die Cap.) Y-hiün, Sse-ming und Tsu-heu. Als Tai-kia den Thron bestieg, war er ohne Einsicht (ming), Y-yn entfernte ihn nach Tung. Nach 3 Jahren kehrte er wieder zurück nach Po und hatte nachgedacht über seine Pflichten. Y-yn verfasste d. C. Tai-kia in 3 Pien. Y-yn machte auch d. C. Hien-yeu i te. Nachdem Yo-ting Y-yn in Po beerdigt hatte, setzte Kao-schen fort zur Belehrung Y-yn's Thaten und machte d. C. Yo-ting. Y-tschi war Minister (Siang) von Tai-meu, da gab es zu Po Omina; ein Maulbeerbaum und Korn wuchsen im Hofe (tschao). Y-tschi sagte davon (tsan) Wu-hien und machte d. C. Hien-i, 4 Pien. Tai-meu sprach davon (tsan) zu Y-tschi und machte d. C. Y-tschi u. Yuen-ming. Tschung-ting verlegte die Residenz nach Hiao u. machte d. C. Tschung. Ho-tan-kia wohnte in Siang und machte d. C. Ho-tan-kia. Tsu-y begegnete das Ungemach in Keng u. machte d. C. Pou-y. Puan-keng verlegte 5 mal (seine Residenz und wollte wieder) regieren in Po der Yn. Das Volk murrte und zürnte einander, da machte er d. C. Puan-keng in 3 Pien. Kao-tsung träumte, er erlange Yue; er sandte die 100 Gewerker (Kung-yng) ihn aufzusuchen im Felde (der Widniss). Er erreichte ihn in Fu-yen und machte darüber d. C. Yue-ming in 3 Pien.

Kao-tsung opferte Tsching-thang, da flog ein Fasan herzu, bestieg das Oehr eines Dreifusses (Ting) u. krähete (ken). Tsu-ki belehrte darüber den Kaiser u. machte d. C. Kao-tsung-yung ji u. Kao-tsung tschi-hiün (zur Belohnung von Kao-tsung).

einer Phrase in § 3 betitelt — dieses citirt Confucius im Li-ki Cap. Tse-i 33 f. 60 als Yn-tschi. — Alle 3 Cap., nur im alten Text enthalten, sind Ermahnungen an den jungen Kaiser, der schon wieder ausser Art schlagen wollte, von seinem Minister Y-yn. 2 Kapitel mit ähnlichen Ermahnungen desselben Ministers Se-ming und Tsu-heu, zwischen 4 und 5, sind verloren gegangen. Der Sse-ki 3, f. 5 fg. erwähnt alle als von Y-yn verfasst.

7 Kapitel, welche die folgenden 5 Regierungen betrafen, sind ebenfalls verloren; es waren aus der Regierung Wuo-ting's das gleichnamige Capitel und 2. d. Cap. Hien-y in 4 Theilen nach dem Sse-ki 3 f. 5 v. von seinem (Minister) Kieu-tan verfasst; das 2. Cap. Hien-y lässt der Sse-ki f. 6 unter Thai-wu (Meu) von dessen Minister Wu-hien verfassen; aus der Regierung Thai-wu's sind die Cap. Y-tschi und Yüen-ming, aus den Regierungen Tschung-ting's, Ho-tan-kia's und Tsu-ye's die gleichnamigen Capitel. Das verlorene Cap. Yuen-ming verfasste nach dem Sse-ki f. 6 v. Thai-wu's Minister I-pu. Der andern verlorenen Cap. erwähnt der Sse-ki nicht. Aus der Zeit der folgenden Kaiser der zweiten Dynastie 14—18 ist nichts erhalten. IV, 7 Pan-keng enthält die Erlasse, Ermahnungen und Regierungs-Maximen des 19. Kaisers Pan-keng, als er seine Residenz verlegte und das Volk widerwillig war. Der Sse-ki f. 7 v. erwähnt seiner 3 Abschnitte. Aus der Zeit des 22. Kaisers Wu-ting sind die Kap. 8 und 9. IV, 8, — eine Stelle daraus citirt Meng-tseu III, 1, 1, 5 bloss Schu-yuei — Yüe-ming, Erlasse oder Befehle an seinen Minister Fu-yüe in 3 Abschnitten oder 3 Capiteln nur im alten Texte und IV, 9 Kao-tsung-yung-yi. Ein Weiser Tsu-ki wirft in letzterem dem Kaiser Kao-tsung, d. i. Wu-ting, nach dem Kang-mo aber seinem Nachfolger Tsu-keng, die zu häufigen Opfer-Ceremonien vor. Der Sse-ki 3 f. 8 fg. hat es mit mehreren Varianten. Die beiden letzten sind aus der Regierung des letzten oder 30. Kaisers der D. Schang, Scheu oder Ti-sin; in IV, 10 Si-pe-kan-li[1]) beklagt ein Weiser Tsu-i das Schicksal der D. Schang, nachdem der Fürst des Westens, (Si-pe), d. i. Wen-wang, der Stifter der dritten Dynastie, Li schon besiegt hatte; diess besagt der Titel. Der Sse-ki 3 f. 10 v. gibt den Inhalt und schreibt es jenem Weisen zu. In Kap. IV, 11 Wei-tseu beklagt dieser Bruder des Kaisers Scheu, das Schicksal der Dynastie in Folge der Zerrüttung des Reiches.

Bei weitem den grössten Theil des Schu-king nimmt das 5. Buch Tscheu-schu, das Buch der (dritten D.) Tscheu ein, von dem 30. Cap. von 38 erhalten sind. Auf die Regierung des Stifters, Wu-wang (1122—1116 v. Chr.) beziehen sich 6 Cap. und 2 Cap. Fen-ki und Lu-tsao-ming sind verloren. V, 1 Tai-schi[2]), d. i. der grosse Erlass, in 3 Abschnitten — citirt von Meng-tseu

---

1) Die Vorrede fährt fort: Yn begann Feind zu werden Tscheu, da Tscheu's Leute Li bekriegten, Tsu-i, besorgt floh Scheu es anzuzeigen und machte d. C. Si-pe kan-li, der Pe des W. erobert Li.

Nachdem Yn weggeworfen (tso) das himmlische Mandat (die Herrschaft) machte Wei-tseu sein Anzeige beim Tu-sse und Schao-sse (dem grossem u. kleinem Sse).

2) Im 11. Jahre, heisst es weiter, schlug Wu-wang Yn. Im 1. Monate am Tage Meu-wu setzte sein Heer über (den Ho) zu Meng-tsin, und er machte d. C. Tai-schi, in 3 Pien. Wu-wang mit 360 Kriegswagen u. 300 tigerartigen Kriegern (Hu-pen) kämpfte mit Scheu in Mu-ye und machte d. Cap. Mu-tschi.

Wu-wang (schlug) griff Yn an. Sein Gang zum Angriffe und seine Zurücksendung der Thiere mit den Regierungs-Geschäften macht aus d. C. Wu-tsching (die Beendigung des Krieges).

Nachdem Wu-wang Yn besiegt, tödtete er Scheu, setzte Wu-keng ein, liess Ki-tseu zurückkehren und machte d. Cap. Hung-fan. Nachdem Wu-wang Yn besiegt hatte, gab er Lehne den Vasallenfürsten und vertheilte unter ihnen d. Ahnen-Gefässe (tsung-i) und machte d. C. Fen-ki (die Vertheilung der Gefässe).

Im W. brachten die Liü einen Hund dar und der Tai-pao machte d. Cap. Liu-ngao.

Der Pe von Tschhao kam an den Hof und der Pe von Juy machte d. C. Liü-tschhao-ming.

III, 2, 5, 6 und V, 1, 5, 8; I, 2, 3, 7 bloss Schu, sehr abweichend, nur im alten Texte, enthält die Proklamationen Wu-wang's vor seinem Feldzuge gegen die dritten Dynastie. Der Sse-ki B. 32 f. 3 sagt: Wu-wang mit Thai-kung von (Thsi) verfassten dieses (Capitel) Thai-tschi. Zur Zeit der Han hatte man ein anderes Capitel voll Fabeln, verschieden von diesem, welches durch dieses aus der Erinnerung eines jungen Mädchens in Ho-nan ersetzt wurde. Der Sse-ki B. 4 f. 7 gibt unseres im Auszuge mit manchen Varianten. V, 2 Mu-tschi, in beiden Texten, ist der Erlass desselben Kaisers in der Ebene von Mu-ye, im heutigen Wei-hoei-fu in Ho-nan, als er die Seinen zum Kampfe gegen Scheu führte. V, 3 Wu-tsching[1]), des Krieges Ende, nur im alten Texte, das an Stellen verfälscht oder umgestellt sein soll, gibt die Geschichte seines Feldzuges gegen den letzten Kaiser der zweiten Dynastie. Im Cap V, 4 Hung-fan, d. i. die grosse oder erhabene Lehre, gibt ein alter Weiser Ki-tseu aus seiner Zeit die Grundlehren der chinesischen Weisheit, ihrer Physik, Astrologie, Wahrsagekunst, Moral, Politik, Religion. Man hat es mit der Abhandlung von Ocellus Lukanus verglichen; es ist sehr dunkel und schwer zu verstehen. V, 5 Liu-ngao, der Hund aus dem Lande Liu, dessen Einwohner nach Besiegung der zweiten Dynastie Wu-wang einen grossen Hund verehrten, nur im alten Texte, enthält die Ermahnungen eines hohen Beamten, des Tai-pao Schao-kung bei der Gelegenheit an den König über den Empfang von Geschenken, über die Behandlung der Fremden u. s. w. V, 6 endlich Kin-teng,[2]) d. i. das goldene Band, bezieht sich auf die Todesweihe Tscheu-kung's für seinen Bruder, den Kaiser Wu-wang, als der gefährlich erkrankte, worüber die Nachricht wohl von Tscheu-kung in dem Koffer mit einem Goldbande niedergelegt war.

Die meisten Kapitel dieses Buches 7—22 beziehen sich auf Wu-wang's Nachfolger Tsching-wang (1115—1079 v. Chr.) und seinen Oheim Tscheu-kung, der während seiner Minderjährigkeit die Regierung führte und dem die Consolidirung dieser dritten Dynastie und die Ausbildung der Institutionen derselben vornehmlich zu verdanken ist. 6 Kapitel, die sich auf ihn bezogen, sind verloren gegangen; 2 Kuei-ho und Kia-ho hinter Cap. 8, 2 Tsching-wang-tsching und Tsiang-pu-ko hinter Cap. 17 und 2 Hoei-sou-schin-tschi-ming und Po-ku hinter Cap. 20. V, 7 Ta-kao, die grosse Ermahnung Tsching-wang's an seine Minister, enthält seine Regierungs-Maximen; er tadelt seine eigene Aufführung und heisst die Anführer der gefallenen Dynastie bekriegen. Wu-keng, der Sohn des letzten Kaiser's der 2. Dynastie wurde geschlagen und getödtet und sein Land, das Fürstenthum Sung, erhielt sein älterer Bruder Wei-tseu. Die Ermahnungen an diesen bei dieser Gelegenheit enthält V, 8: Wei-tseu tschi ming, das nur im

---

1) Meng-tseu IV, 2, 3, 2 citirt es, spricht aber sehr geringschätzig davon: Aus dem C. Wutsching nehme ich nur 2—3 Abschnitte und das ist Alles.

2) Die Vorrede fährt fort: Wu-wang war krank. Tscheu-kung machte d. C. Kin-teng.

Wu-wang starb, die 3 Aufseher und die Barbaren am Hoei fielen ab (standen auf), Tscheu-kung war Minister (Siang) von Tsching-wang; Yn zu vertilgen, machte er d. C. Ta-kao.

Nachdem Tsching-wang Yn's Mandat ausgelöscht hatte, tödtete er Wu-keng, ertheilte das Mandat an Wei-tseu-khi den Platz einzunehmen als Nachkommen des Yn, und machte d. C. Wei-tseu tschi ming.

Der Oheim (Fürst) von Thang erhielt eine Kornpflanze, an verschiedenen Bodenstellen wuchsen sie zusammen in eine Aehre (? kuei) und er brachte sie dem Himmelssohne dar. Der Kaiser (wang) befahl, dass der Oheim (von) Thang sie zurücksende an Tscheu-kung im Osten und machte d. C. Kuei-ho (die Zurücksendung der Kornpflanze).

Nachdem Tscheu-kung den Befehl und die Kornpflanze erhalten, machte er gemäss dem Befehle des Himmelssohnes d. C. Kia-ho (das treffliche Korn).

alten Text sich findet. — Nach Sse-ki B. 4 f. 13 sind diese Kapitel vom Kaiser Tsching-wang selbst, so auch die beiden verlornen Kapitel Kuei-ho und Kia-ho und das folgende V, 9 Khang-kao[1]), Ermahnungen an (seinen Oheim) Khang-scho — citirt im Ta-hio I, 1, 2, 2 u. 10, 11, auch von Tso-schi Ting-kung Ao. 4, S. B. 27 p. 121. — Nach Kung-ngan-kue und Kung-ing-ta sind diese Kapitel und das folgende indess vielmehr von Tscheu-kung, als er diesem seinen jüngeren Bruder das frühere Land der Schang, das spätere Wei, in Wei-hoei-fu in Ho-nan, gab. Es handelt von den Pflichten des Fürsten gegen seine Unterthanen, der Bestrafung der Verbrechen und wie ein Fürst der Tugend sich befleissigen müsse. Wie unsere Proklamationen und Erlasse selten von den Fürsten, in deren Namen sie ergehen, selbst verfasst sind, so wird es auch hier wohl der Fall sein. Dasselbe gilt von V, 10 Tsieu-kao, der Wein-Ermahnung, das heisst sich nicht übermässig dem (Reis-) Weine zu ergeben. Dem Inhalte nach kann nur Tscheu-kung der Verfasser sein, nicht Tsching-wang, wie der Sse-ki sagt. Der Titel von V, 11 Tse-tsai, kostbares Holz (zu Meubeln, aus § 4 entlehnt) enthält wieder Ermahnungen, wohl von demselben. Der Sse-ki f. 13 sagt von Cap. 7—11 und den beiden verlornen: sie stehen in dem Abschnitte von Tscheu-kung (Khi-sse tsai Tscheu-kung tschi pien), sie werden also wohl von diesem sein. V, 12 Schao-kao sind Ermahnungen des Grosswürdenträgers (Thai-pao) Schao-(kung) an den Kaiser Tsching-wang, also wohl von jenem. V, 13: Lo-kao,[2]) Ermahnungen (bei Gelegenheit der Erbauung der Stadt) Lo, ist theils

---

1) Nachdem Tsching-wang — sagt die Vorrede — geschlagen hatte seine Oheime (scho) von Kuan u. Thsai, belehnte er seinen Oheim Khang-scho mit dem übrigen Yn und machte die Cap. Khang-kao, Tsieu-kao u. Tse-tsai.

Tsching-wang war in Fung u. wünschte zu wohnen (residiren) in der Stadt Lo. Er sandte Schao-kung, zuvor zu besehen den Wohnplatz und machte d. C. Schao-kao.

2) Die Vorrede sagt: Nachdem Schao-kung den Wohnplatz besichtigt hatte (siang), ging Tscheu-kung zu erbauen Tsching-tscheu, sandte einen Boten anzuzeigen das Ergebniss der Wahrsagung (Pu) u. machte das C. Lo-kao.

Als Tsching-tscheu fertig war, versetzte man Yn's hartköpfiges Volk dahin; Tscheu-kung nach des Kaisers Befehl ermahnte sie u. machte d. C. To-sse.

Tscheu-kung machte d. C. Wu-i. Schao-kung war Pao (guardian), Tscheu-kung Sse (tutor), die Minister (Siang) von Tsching-wang zur Linken und Rechten: Schao-kung war unzufrieden und Tscheu-kung machte d. C. Kiün-chi.

Nachdem der Oheim Thsai-(scho) gestorben war, befahl der Kaiser, dass (sein Sohn) Thsai-tschung in seine Stelle eintrete als Vasallenfürst u. machte d. C. Thsai-tschung tschi ming.

Tsching-wang schlug im Osten die Hoai-i (Barbaren) und zertrat Yen und machte (d. verlorne C.) Tsching-wang-tsching.

Nachdem Tsching-wang Yen zertreten, wollte er seinen Fürsten nach Phu-ku versetzen. Tcheu-kung meldete es Schao-kung und machte (das verlorne C.) Tsiang-phu-ku.

Als Tsching-wang von Yen zurückkehrte und in der geehrten (Stadt) Tscheu war, meldete er es allen Lehnreichen und machte d. C. To-fang. Tscheu-kung machte d. C. Li-tsching. Nachdem Tsching-wang das Mandat von Yn ausgetilgt u. vernichtet hatte die Hoai-J (Barbaren) kehrte er zurück nach Fung und machte d. C. Tscheu-kuan. Nachdem Tsching-wang die Ostbarbaren geschlagen, kamen die Su-schin mit Geschenken, ihm Glück zu wünschen (ho). Der Kaiser beschenkte ihn wieder (Le) und der Pe von Yung machte (d. verlorne Cap.) Su-schin-tschi-ming. — Das verlorne Capitel Hoei-so (si) schin tschi ming war nach dem Sse-ki 4 f. 13 auch von Tscheu-kung. — Tscheu-kung war in Fung und dem Tode nahe. Er wünschte beerdigt zu werden in Tsching-tscheu; aber als der Kung gestorben war, beerdigte ihn Tsching-wang in Pi, meldete es Tscheu-kung und machte (das verlorne C.) Po-ku. Nachdem Tscheu-kung gestorben war, befahl

Geschichtserzählung, theils Ermahnung Tscheu-kung's an den Kaiser. Der Sse-ki B. 4 f. 13 schreibt beide 5, 12 u. 13 Tscheu-kung zu, so auch 14 u. 15, die er auf Befehl des Kaisers verfasste; ebenso 5, 18 u. 20 f. 13 v. — V, 14 To-sse, d. i. viele Beamte, enthält Ermahnungen Tscheu-kung's an die früheren Beamten der D. Yn, als sie nach der Stadt Lo versetzt wurden. Durch V, 15 Wu-i, d. i. keine Vergnügungen, — eine Stelle citirt Lün-iü 14, 43, 1 bloss Schu-yün, — wollte Tscheu-kung den Kaiser durch Beispiele aus der früheren chinesischen Geschichte, die er anführt, von der Vergnügungssucht zurückhalten. In V, 16 Kiün-schi, der weise Fürst Schi, ermahnt Tscheu-kung seinen Bruder Tschao-kung, der sich von der Regierung zurückziehen wollte, nach dem Beispiele der Alten davon abzustehen. V, 17 Thsai-tschung tschi ming, das nur im alten Texte sich findet, ist ein Erlass (des Kaisers Tsching-wang) an Thsai-tschung, dem er das Fürstenthum Thsai in Ho-nan gegeben hatte, wie er die Verwaltung zu führen habe. V, 18 ist eine Ermahnung Tscheu-kung's an die besiegten, aufständischen Häuptlinge, wie sie sich zu benehmen haben; der Titel To-fang, viele Länder, ist einem Ausdrucke zu Anfange des Kapitels entlehnt. In V, 19, Li-tsching, d. i. die Einrichtung der Regierung, gibt Tscheu-kung dem Kaiser diese an, führt die Hauptbeamten auf und sagt ihm nach welchen Grundsätzen Wen-wang und Wu-wang bei der Regierung verfuhren. V, 20 Tscheu-kuan, d. i. die Beamten der D. Tscheu, nur im alten Texte, enthält die Aufzählung derselben und Anweisungen für sie. V, 21 Kiün-tschin enthält Tscheu-kung's Lob und Ermahnungen Tsching-wang's an Kiün-tschin, der nach jenes Tode die Stadt Lo verwalten sollte: er heisst ihn die Anweisungen seines Vorgängers aufrecht erhalten; es ist nur im alten Texte. V, 22 Ku-ming endlich, in beiden Texten im neuen aber mit dem folgendem verbunden, da es eigentlich schon zur folgenden Regierung gehört, enthält das Detail über den Tod, das Testament und die Beerdigung des Kaisers Tsching-wang.

Aus der folgenden Regierung seines Sohnes Khang-wang 1078—1053 sind die beiden folgenden Capitel: V, 23 Khang-wang tschi kao, d. h. die Ermahnungen (des Tai-pao Tshai-kung an den Kaiser) Khang-wang und V, 24 Pi-ming, nur im alten Texte, Befehl Khang-wang's an den Fürsten Pi, enthält Rathschläge des Kaisers über die Verwaltung. Beide Capitel werden dem Kaiser Khang-wang zugeschrieben im Sse-ki f. 14.

Aus der folgenden Regierung von Tschao-wang ist nichts erhalten; aber 3 Capitel beziehen sich auf seinen Sohn und Nachfolger Mu-wang (962—907), die beiden ersten sind nur im alten Texte: V, 25 Kiün-ya enthält Anweisungen des Kaisers an diesen Beamten, als er ihn zum Sse-tu machte, — eine Stelle daraus citirt Meng-tseu III, 2, 9, 6 bloss als Schu. — V, 26 Kiung-ming, Befehl oder Erlass desselben Kaisers über seine Amtspflichten an den Vasallen-Fürsten (Pe)-Kiung. V, 27 Liü-hing, in beiden Texten, enthält Mu-wang's Grundsätze über die Strafen an den

---

man Kiün-tschhin zu vertheilen die Chargen in Tsching-tscheu's Ostgrenze (Kiao) und man machte d. C. Kiün-tschhin.

1) Die Vorrede fährt fort: Als Tsching-wang am Sterben war, befahl er Schao-kung u. Pi-kung die Vasallenfürsten anzuleiten, Khang-wang zu unterstützen, und machte d. C. Ku-ming. Als Khang-wang Kaiser war — Ki-schi thien-tseu ist undeutlich —, meldete er es allen Vasallenfürsten u. machte d. C. Khang-wang tschi kao. Khang-wang befahl zu machen ein Anstellungs-Decret (tsche) für Pi-(kung), vertheilte (bestimmte) die Wohnplätze in Tsching-tscheu's Vorstadt (Kiao) und machte d. C. Pi-ming. Mu-wang hiess Kiün-ya Ta-sse-tu von Tscheu sein und machte (d. C.) Kiün-ya. Mu-wang hiess Pe-kiung Tai-po-tsching (master of his household) von Tscheu sein und machte d. C. Kiung-ming. Liü (heu) erhielt Befehl (von) Mu-wang zu erklären Hia's Loskauf von der Strafe und machte d. C. Liü-hing. Ping-wang gab Wen-heu von Tsin duftenden Wein (tschang), von schwarzer Hirse (khiü) mit wohlriechenden Kräutern gemischt (kuei-tsao) u. machte d. C. Wen-heu tschi ming.

Fürsten Liü, der Sse-keu oder Präsident des Straf-Tribunals war. Der Li-ki Cap. Piao-ki 32 f. 36 57 und 57 v. citirt es immer Pu-hing (Callery Cap. 23 p. 155 lieset Fu-hing), so auch Sse-ki B 110 f. 2 v. und Kung-tschung-tseu im I-sse 95, 3 f. 23 v. Alle drei sind wohl vom Kaiser; letzteres zieht der Sse-ki 4, 16 fg. aus.

Von den folgenden Kaisern der D Tscheu 6—12 ist im Schu-king nichts erhalten, nur noch ein Capitel V, 28 Wen-heu tschi ming, ein Erlass des 13. Kaisers Ping-wang's (770—720) an den Vasallen-Fürsten (Wen-heu) von Thang, dem späteren Tsin, der zugleich Beamter im Kaiser-Reiche war. Von den spätern Kaisern der D. Tscheu bis 258 ist nicht die Rede

Die beiden letzten Capitel des Schu-king beziehen sich nur auf Vasallenfürsten. Das Capitel V, 29 Mi-schi[1]) ist ein Befehl von Pe-khin, dem Sohne von Tscheu-kung und Fürsten von Lu in Schan-tung (1115 v. Chr. u. fg.), als er gegen das Land Mi zu Felde zog, eine Ermahnung an die Armee. V, 30 Tshin-schi — citirt im Tai-hio 10, 14 —, d. i. Erlass des Fürsten Mu-kung von Tshin in Schan-si nach einer Niederlage durch Siang-kung von Tsin in Schan-si (627 v. Ch· Der Styl beider Capitel ist sehr verschieden von den früheren und Confucius hat sie nach de Guignes p. 314 dem Schu-king hinzugefügt. Nach der Vorrede enthält der Schu-king 81 Documente in 100 Büchern.[2])

Wenn der Schu-king im ersten Capitel sachlich bis zum Jahre 2357 v. Chr. hinaufgeht, geht das letzte bis 627 v. Chr. herab. Aber unsere Analyse wird jedem deutlich gemacht haben, dass der Schu-king keine Geschichte, am wenigsten eine ununterbrochen fortlaufende dieser Zeit enthält, sondern nur einzelne Documente,[3]) besonders Erlasse, Befehle, Ermahnungen, namentlich der ausgezeichnetsten Kaiser und deren Räthe, welche ihre Staats-Einrichtungen, Lebens- und Regierungs-Grundsätze, besonders das Empor- und Herabkommen der Dynastien betreffen. Nach

---

1) Die Vorrede sagt: Der Heu von Lu Pe-khin wohnte (erst) in Khio-feu, die Siü Barbaren (I) standen zusammen auf; die Ostgrenze war verschlossen, er machte d. C. Pi-tschi. Tshin Mu-kung griff Tschhing an. Tshin Siang-kung führte ein Heer (gegen ihn) und schlug ihn in Hiao. Als er zurückkehrte, machte er d. C. Tshin-schi.

2) Ob es aber gerade 100 B. waren, ist Legge § 4 p. 7 nicht sicher; der Sse-ki Yn-ki 3 f. 6 erwähne noch die verlornen C. Hien-i und ein sonst nicht genanntes Thai-meu; ebenso Tso-schi Ting-kung Ao. 4 neben (IV, 9) Kang-kao: Pe-khin, s. S. B. 27 p. 120; die Geschichte der Han B. 21 erwähne d. C. Yue-tshai des alten Textes u. ein Cap. Fung-hing. Mehrere Bücher der Han sprächen von 102 u. 120 Büchern.

3) Legge P. III p. 1 übersetzt es daher: The book of historical documents, unpassend früher T. I p. 1: The book of history, Medhurst. The historical Classic, Annals of the chinese Empire. Das wollte es nicht sein. S. Legge p. 8.

Nach dem Brande nannte man es Schang-schu, so aber auch schon vorher bei Me-tseu wohl nur der Anfang, der älteste Theil, die folgenden Bücher dann Hi-, Schang-, Tscheu-schu, s. Legge Prol. I, § 2.

Lün-iü II, 21, XIV, 43 citiren Confucius u. Tseu-tschang bloss: den Schu yün, so auch Meng-tseu I, 2, 3, 7; an andern Orten citiren er und der Ta-hio einzelne Capitel nach den Titeln. so Meng-tseu VI, 1, 7, 9 u. s. w.; s. Legge p. 240 und die einzelnen Stellen oben im Texte.

Yao, Schün, Yü und Tsching-tang und deren Minister und Räthe werden vor Allem Wen-wang, Wu-wang und Tscheu-kung und ihre Grundsätze und Einrichtungen hervorgehoben und gefeiert; das Betragen der Tyrannen Kie und Scheu-sin, welche den Sturz der ersten und zweiten Dynastie veranlassten, wird dagegen dem Abscheue der Nachwelt preisgegeben. Man wird den Schu-king daher am Besten als eine Reihe von Erlassen, Befehlen u. s. w., die als Regentenspiegel dienen können, auffassen, nur einige Capitel, wie Yü-kung (II, 1) u. s. w. sind mehr rein historisch oder geographisch; die Titel der meisten Capitel Tien Canons, Ming Befehle, Kao Ermahnungen, Tschi Erlasse, Mo Rathschläge, Hiün Belehrungen u. s. w. weisen schon darauf hin. Die Mandschu nennen ihn ziemlich passend daher einen Regierungs-Canon, Dasan Nomun. Das Wort Schu bedeutet: bloss schriftliche Urkunde, Buch überhaupt; es heisst vorzugsweise das Buch.

Die spätern Chinesen haben allerdings viele Werke untergeschoben; dass aber diess hier nicht der Fall ist, sondern diess wirklich ächte, alte Urkunden sind, dafür bürgt schon nicht nur die Gewissenhaftigkeit und die Verehrung, welche Confucius für das Alterthum hatte, welche dergleichen unmöglich machte und die verschiedene Sprache der einzelnen Documente [1]) Die Bilderschrift der Chinesen lässt historische Aufzeichnungen bei ihnen viel früher erwarten, als bei den Völkern ohne solche, welche nur die später erfundene Buchstabenschrift haben, wie die Inder, Griechen u. s. w. und es werden auch schon früh Geschichtschreiber [2]) erwähnt, welche die Thaten und Worte der Kaiser unparteiisch aufzeichnen mussten. Das Zeichen für Geschichtschreiber Sse, aus Hand (Cl. 29) gebildet, welche die Mitte ergreift, weiset schon darauf hin, dass die unparteiische

1) Es mag hier noch das Urtheil des grössten Kenners des Chinesischen, des Hrn. Prof. Julien in Paris, über den Styl des Schu-king bei Biot Études sur l'astronomie Indienne et sur l'astronomie Chinoise. Paris 1862 p. 315 angeführt werden: Les premiers chapitres sont remplis d'archaïsmes, qui en rendent l'interprétation immediate presque inabordable. Mais à mesure que l'on s'éloigne de ceux-là, en s'approchant des plus modernes, les formes du langage s'adoucissent, les termes antiques disparaissent, et font place à des expressions plus claires, dont le sens est plus facile à saisir. Biot bemerkt mit Recht, dass der sicherste Beweis des relativen Alters in diesem verschiedenen Style gefunden werde, wie die Indianisten zugeben würden.

Nach diesem, sieht man, wie leichtfertig und verkehrt Gützlaff Gesch. des chines. Reichs S. 69 urtheilt: „von (Confucius) seinen Schriften ist der Schu-king die vorzüglichste. Man könnte ihn sehr gut mit dem Namen: Sagen des Alterthums bezeichnen; denn das wenige Geschichtliche darin wird nur eingeführt, um dem Ganzen den Schein des Urkundlichen zu geben. Die Reden, welche men vorfindet, sind, wie schon gesagt, oft unverständlich; denn ihre Kürze ist solcher Art, dass sie auf die verschiedenste Weise gedeutet werden können. Andere geben das System des Meisters in seiner allgemeinen Vortrefflichkeit."

2) S. m. Abh. Verfassung d. chin. R. S. 579 u. Legge Prol. T. III Prol. Cap. 1 § 5. Ueber die Glaubwürdigkeit des Schu-king s. Legge Prol. T. III Cap. 2; B. I u. II sollen nicht die der spätern Bücher haben.

Mitte Hauptgegenstand ihrer Aufmerksamkeit sein sollte. S. de Guignes Preface zum Chou-king p. XV, P. Regis I, p 120. Im Schu-king V, 14 To-sse p. 225 d. G. sagt Tscheu-kung (1115 v. Chr.) schon: ihr wisst, dass die alten Unterthanen der (zweiten D.) Yn Denkschriften und Gesetze hinterlassen haben. Auch Mu-wang (1002—947 v. Chr.) im Cap. Liü-hing V, 27 spricht von Documenten und befiehlt Li heu die Art, wie die Verbrechen zu bestrafen seien, aufzuschreiben und zu publiciren. Nach Cap. Ku-ming V, 22 p. 268 lässt Tschao-kung bei Tsching-wang's Tode dessen Testament aufschreiben. Der Tai-sse oder Geschichtschreiber des Reichs thut es nach p. 271 und überreicht es dem Könige. Dieser kommt auch V, 10 p. 203 im Cap. Li-tsching V, 19 p. 251 und 254 vor. Hier heisst Tscheu-kung ihn sorgfältig aufschreiben, was Su-kung (der Präsident des Straf-Departements) über die Processe bestimmt habe, um den Richtern als Muster zu dienen. Obwohl im Schu-king (s. Legge) und auch im Sse-ki vor den Zeiten des Tschhün-thsieu keine chronologischen Angaben vorkommen und nur einzeln die Dauer der Regierung angegeben wird, so geschah dieses doch wohl nur, weil der Zweck des Schu-king, wie wir ausgeführt haben, gar nicht war, eine chronologische Geschichte zu geben; denn gelegentlich wird z. B. im Capitel Wu-i V, 15 von Tscheu-kung die Dauer der Regierung Yn Tschung-tsung's (oder Tai-wu's 1637 v. Chr.) auf 75 Jahren, die Kao-tsung's (oder Wu-ting's) von 59 Jahren, die Tsu-kia's von 33 Jahren und die weit kürzeren der folgenden Fürsten der Yn von nur 10, 7, 8, 5, 6, 4 und 3 Jahren angegeben. Der chinesische Staats-Geschichtschreiber darf inzwischen nicht als blosser Literat betrachtet werden, wie etwa in unserer Zeit, sondern er bekleidete ein hohes Staatsamt, das auch andere Functionen mit in sich begriff; s. de Guignes z. Chou-king p. 77 und m. Abh. Vf. und Verwalt. im alten China. Als China später in mehrere kleine Reiche zerfiel, hatten auch diese alle ihre Geschichtschreiber.

Wenn es also keinem Zweifel unterliegt, dass der Schu-king wirklich alte ächte Documente enthält, so erhalten wir über die Frage, woher Confucius sie entnahm, ob er sie aus den Archiven der Tscheu erhielt, ob er eine solche Sammlung und unter dem Titel etwa schon vorfand und wie er dabei verfuhr, ob er bloss eine Auswahl daraus traf, keinen genügenden Aufschluss. Die Angaben in dieser Beziehung sind sehr dürftig. Der Sse-ki B. 47 f. 23 v. sq. (103—97 v. Chr.) sagt bloss: „Lu konnte ihn (Confucius) am Ende nicht brauchen und Confucius suchte auch kein Amt. Zu Confucius Zeit war das Haus Tscheu im Verfalle. Gebräuche und Musik waren dahin, der Schi-king und Schu-king waren zerbrochen (kiue, dem Bilde nach wie ein Topf), er folgte der Fussspur und den Gebräuchen der drei Familien (Dynastien) und ordnete die Ueberlieferung (Tschuen) des Schu-king. Aufwärts erstreckte er (sie) bis zu Thang's und Yü's (Yao's und Schün's) Region, abwärts bis zum Abschnitte von Tshin Mu-kung und fügt dann die Stelle aus Lün-iü 3, 9, die wir schon im Anfange angezogen haben, hinzu: Confucius sagte: von Hia's Bräuchen kann ich reden, aber (das kleine Reich) Ki ist nicht Beweis genug; von (der zweiten D.) Yn's Gebräuchen kann ich reden, aber (das Reich) Sung ist nicht Zeugniss genug; wären sie

genügend, dann könnte ich ein Zeugniss davon haben und sehen, was Yn von Hia wegnahm oder hinzufügte" und dann die Stelle Lün-iü 2, 22, wo Confucius sagt: auch nach 100 Generationen noch kann man wissen (wie es kommen wird); Tscheu überkam es von den beiden Familien, den Charakteren (der Sprache, Wen) und dem Stoffe nach, wie vollständig und elegant! ich folge Tscheu". Daher rührt die Ueberlieferung des Schu-king und der Li-ki von Confucius her. Die Geschichte der Suy (589—617) — s. Sui-schu Tschi-ti 27 King-tsie ein b. Legge Prol. T. III p. 3 fg. — sagt: Geschichtliche Documente begannen gleich bei Erfindung der Schrift. Confucius sah die Documente im Hause (schi, der Bibliothek) der D. Tscheu und da er die Records (tien) von Yü, Hia, Schang und Tscheu vorfand, hob er das Beste auf und verwarf die Andern. Aufwärts mit Yü beginnend, ging er abwärts bis Tscheu, compilirte so 100 Capitel (pien) und machte eine Vorrede dazu (Siü tschi). Der Lün-iü und Meng-tseu reden nicht von einer solchen Auswahl und dass Confucius eine Vorrede dazu schrieb. Dieses sagt der Sse-ki B. 47 f. 12 nur nach Kung-ngan-kue, den der Vf. nach Tsien Han-schu Ti 58 f. 9 über den Schu befragte. Das Folgende über den Schi-king werden wir unten anführen. Nach dieser Stelle scheint es allerdings, als ob eine Sammlung, wie der Schu-king schon vor Confucius existirt hätte. Wenn Lün-iü 7, 17 sagt: Wovon der Meister beständig sprach, das waren der Schi, Schu und die Beobachtung des Li, so meint Legge I p. 64 da sei nicht unser Schu- u. Schi-king u. Li-ki gemeint. Der I-sse 86, 2, 1 führt diese Stelle an. Dieses sagt auch Kung-ngan-kue, Confucius Nachkomme, in seiner Vorrede (Schang-schu siü) bei P. Regis I p. 109 und Legge Prol. III, 1 p. 4: er (Confucius) untersuchte und erwog die alten Bücher (Fan-tien)[1]) von Thang und Yü, d. i. Yao und Schün bis zu der damals herrschenden D. Tscheu, schnitt ab (san) was schlecht angeordnet, fremdartig und verwirrt darunter war, schnitt weg das Ueberflüssige, hob hervor die Principien (Wang, Netz), nahm auf die Grundzüge, womit er übereinstimmte, die genügend waren zur Belehrung, die Regeln (Tien), Rathschläge (Mo), Belehrungen (Hiün), der Nachwelt zu dienen, dann Ankündi-

1) Fan sind nach Ngan-kue die Bücher von Fo-hi, Schin-nung u. Hoang-ti, Tien die von Schao-hao, Tschuen-hiü, Kao-sin, Yao und Schün.

gungen (Kao), Erlasse (Sche) und Aufträge (Mandate, Ming tschi-wen), im Ganzen 100 Pien. „Auf die Frage, ob von dem von Confucius Ausgemertzten sich nicht noch etwas erhalten habe, antwortet ein Chinese Hiong-sse-li im Hio-tung bei P. Regis I, p. 122: man habe darüber nichts Gewisses. Bazin im Journ. As. Ser. III T. 8 p. 367 sagt — ich weiss nicht auf welche Autorität hin — „Tso-schi publicirte seinen Tschuen vor der Revision der King durch Confucius und citire sie daher, wie sie vor Confucius waren.“ Er citirt allerdings Stellen aus dem Schu-king, die wir nicht mehr haben. S. oben und ebenso beim Schi-king. Es sei nicht unwahrscheinlich, sagt Legge, dass Confucius einen Schu von 100 alten Documenten compilirt, er bezeichne sich Lün-iü 7, 1 als ein Ueberlieferer und nicht als ein Macher (Erfinder), der an die Alten glaube und sie liebe, wie seine Arbeiten über den Schi-king und der Tschhün-thsieu zeigten; nach Tschung-yung 30, 1 überlieferte er die Lehren Yao's und Schün's, als ob sie seine Vorgänger gewesen, aber sonst sei es nicht belegt. Schu konnte ein altes historisches Document sein. Sonst spricht Confucius nie von seiner Arbeit am Schu-king, wie an der Reform der Musik und am Schi-king Lün-iü 9, 14 und er erwähnt 2, 3 der 300 Lieder des Schi-king, nirgends so des Schu-king. Aber der Ta-hio und Meng-tseu citiren mehrere Capitel mit Namen, ebenso der Li-ki und Tso-kieu-ming, Me-tseu, Siün-tseu u. a. Aus dem 2. Jahrhunderte des Tscheu citiren die Bücher von Yü, Hia, Schang und Tscheu; s. die Stelle Me-tseu's bei Legge p. 3. Wir wollen daher nur noch eine Stelle aus dem Schang-schu wei, d. i. der Einschlag des Schu-king, im I-sse 86, 2 f. 1 v. anführen: Confucius suchte zu erlangen die Bücher von Hoang-ti, Hiuan-sün und Ti-ko herab bis Thsin Mu-kung; es waren im Ganzen 3240 Abschnitte (Pien). Er schnitt ab (tuan) das Ferne und stellte fest das Nahe und konnte so daraus machen ein Gesetz (Muster, Fa) für das Jahrhundert. Es waren 120 Abschnitte, 102 bildeten den Schang-schu (Schu-king) und 18 Abschnitte betrafen die Fürsten der Mitte (Tschung-heu). Ich weiss nicht, woher diese Notiz stammt und welchen Glauben sie verdient.

Ueber die Bedeutung des Schu-king mag noch die Stelle des Kung-tschung-tseu im I-sse 95, 3 f. 23 v. angeführt werden. Tseu-hia, heisst es da, fragte (Confucius) nach der grossen Bedeutung des Schu-king.

Confucius sagte: „im Ti-tien (Kaiserbuche, d. i. Yao- und Schün-tien I, 1 u. II, 2) sehe ich Yao's und Schün's Heiligkeit (Sching). Im Ta Yü mo II, 3), Kao-yao-mo (II, 4) und Y-tsi (II, 5) sehe ich Yü's, Tsi's und Kao-yao's Redlichkeit, Sorgfalt, Wirksamkeit und Verdienste. Im Lo-kao (V, 13) sehe ich Tscheu-kung's Tugend. Im Ti-tien kann man daher erkennen die Schönheit (Mei), im Ta yü mo (II, 3) und Yü-kung (III, 1) sehen (erkennen) die Thätigkeit; aus dem Kao-yao-mo und Y-tsi kann man ersehen die Regierung; aus dem (Capitel) Hung-fan (V, 4) kann man erkennen die Regel; aus dem Tshin-schi (V, 30) kann man erkennen die Gerechtigkeit; aus den 5 (U-)Kao (IV, 3, V, 7, 9, 10, 12 und 13) kann man erkennen die Humanität (Jin); aus dem Pu-hing (d. i. Liü-hing, V, 27) kann man ersehen die Ermahnungen (Kiai), wenn man diese 7 durchdringt, so zeigt sich die grosse Bedeutung des Schu-king".

Tseu-hia, heisst es daselbst weiter, las den Schu-king. Als er damit zu Ende war und den Meister besuchte, sagte der Meister, was hältst du vom Schu-king? Tseu-hia erwiederte und sprach: Des Schu-king's Sprüche und Thaten sind glänzend, wie der Sonne und des Mondes wechselnder Glanz; sie verbreiten sich (elegant, li) wie der Planeten und Sterne Vergoldung. Oben zu Anfange hat (enthält) er Yao's und Schün's Weg, unten der drei Kaiser (Wang) Gerechtigkeit. Alles, was ich (Schang) vom Schu-king vom Meister erhalten habe, präge ich meinem Geiste (Herzen) ein und unterstehe mich nicht es zu vergessen. Wenn ich auch zurückginge und ärmlich wohnte zwischen dem (Hoang-)ho und Thsi Flusse oder mitten im Gebirge, so würde ich mir ein Lehmhaus (Yang-schi) bauen nur mit einem Pflanzen-Strick zum Zubinden der Thür und würde beständig die Harfe (Kin) rühren und der früheren Könige Lehren (Principien, Tao) dazu singen; dann könnte ich erhobenen Geistes vergessen Armuth und Niedrigkeit. Drum wenn einer einen Menschen hat, freut er sich, wenn er ohne einen Menschen (Genossen) ist, freut er sich auch, oben (zu Anfange) zu schauen Yao's und Schün's Tugend, unten der drei Könige Gerechtigkeit und vergisst und weiss nichts von Kummer und Gramm bis an seinen Tod.

Confucius veränderte bekümmert seine Miene (Gesicht) und sagte: Ach! du kannst wohl vertraut vom Schu-king reden, indess ist das nur

das äussere Gewand (Piao), du kennst noch nicht das innere Futter (Li); du gucktest zur Thüre hinein, aber du tratest noch nicht in's Haus, wie konntest du des Ahnentempels Inneres (Winkel), der hundert Gemächer (oder Beamten, Pe-kuan) Schönheit gewahren. Eine Note bemerkt, dass der Schang-schu Ta-tschuen dieselbe Erzählung habe und Han-schi uai-tschuen ib. f. 4 hat das letztere Gespräch Tseu-hia's mit Confucius auch; da wird aber dasselbe vom Schi-king gesagt, statt vom Schu-king, wie die Note auch bemerkt. Es folgt dann noch ein Citat aus dem Schi-king.

Noch eine andere Stelle aus Kung-tschung-tseu hat der I-sse 86, 2 f. 1 v. Confucius sagte: was den Schu-king in Betreff zu den Begebenheiten (Sse) betrifft, so ist er in der Ferne und doch nicht zu weit weg, in der Nähe und doch nicht zu gedrängt (pe); seine Absicht ist erschöpfend und doch nicht ängstlich (feindlich, yuan); die Worte sind fügsam und doch nicht gefährdend, ich sehe im (Capitel) Kao-tsung yung-ji (IV, 9), wie die Tugend (Pietät) zu eifrig (krankhaft) geübt werden kann; folgt einer aber dem Wege und erreicht seine Humanität, dann kommt man aus fernen Gegenden herbei in der Absicht, seine Verehrung zu erreichen. Ich sehe im (Capitel) Hung-fan (V, 4) einen Weisen (Kiün-tseu), der der Menschen Fehler nicht erträgt und dem die Hauptsache ist der Menschen Schöne, die von der Mitte ausgeht (ausbricht) und sich zeigt nach Aussen im vollendetem Schmucke (Wen); das ist (zeigt sich) nur im (Capitel) Hung-fan. Doch genug vom Schu-king! Bei den andern King können wir kürzer sein.

Der Schi-king oder das Liederbuch ist eine Sammlung alter Lieder, welche wohl Confucius veranstaltet hat.

Lieder kommen in China früh und auch spät noch vor. Nach dem Tode Yao's besingt das Volk nicht seinen Sohn, sondern Schün (Sse-ki B. 1 f. 13) und nach dessen Tode nicht Schün's Sohn, sondern Yü; bei Yü's Tode aber dessen Sohne (Meng-tseu II. 9, 5 u. 6). Nach Schu-king Schün-tien (II, 2 p. 20) und Sse-ki 1 f. 19 macht Schün den Kuei zum Musik-Intendanten (Tien-yo), um die Kinder der Prinzen und Grossen zu unterweisen; diese Unterweisungen sind moralischer Art. Nach Schu-king Cap. Y-tsi (II, 5 p. 40) und Sse-ki 2 f. 13 v. macht Schün selber Gedichte (Kho); es sind aber nur einzelne Sentenzen oder Reime. Auch das Lied der 5 Söhne (U tseu tschi kho) im Schu-king III, 2, 3 gehört dahin. Sse-ki 4, 3 heisst es von dem alten Grafen (Ku-kung) Tan-fu: das ganze Volk besang ihn erfreut (Min kiai ko lo tschi). Auf schlechte Regenten (Kaiser) machte das Volk auch Satiren (Tse); so auf Tscheu Y-wang (Sse-ki 4, f. 17 v.). Ly-wang (846 v. Chr.) wollte diese Sprech- oder Sangfreiheit des Volkes unterdrücken, Schao-kung machte dagegen wohl die älteste Vorstellung: man müsse das Volk frei sich aussprechen lassen, wie man

dem Flusse ein weites Flussbeet lassen müsse, damit es nicht, wie dieser, gewaltsam über seine Ufer trete; s. Sse-ki 4 f. 18 v.[1]) Solche Lieder kamen im Kaiserlande und auch in den einzelnen Vasallen-Reichen vor. Bei ihren Besuchen am Hofe mussten die Vasallen-Fürsten dem Kaiser die Lieder, die in ihren Ländern gesungen wurden, darbringen. Der Li-ki Cap. 5 Wang-tschi sagt: der Kaiser beauftragte den Oberstmusikmeister, die Lieder zu sammeln, um des Volkes Sitten zu ersehen (I kuan min fung). Aber schon unter Ping-wang (771 v. Chr.) war dieser Gebrauch abgekommen. Solche Lieder bilden nun den ersten Theil des Liederbuches, Kue-fung genannt, d. i. des Reiches Sitten. Er enthält 160 Lieder verschiedenen Inhalts aus 15 kleinen Reichen der ersten Zeiten[2]) der D. Tscheu. I, 1: Tscheu-nan, die aus Süd-tscheu, die Tscheu-kung zuerst gesammelt haben soll; I. 2 Tschao-nan, die aus Süd-tschao, das Wu-wang seinem Bruder Tschao-kung verliehen hatte; I, 3 Pi, I, 4 Yung und I, 5 Wei, die aus dem alten Erbe des letzten Kaisers der zweiten Dynastie, welches Wu-wang nach der Eroberung in diese drei Reiche in Norden, Süden und Osten theilte, die später vereinigt das Reich Wei bildeten; I, 6 Wang sind Lieder aus dem Kaiserlande; I. 7 Tsching aus dem Reiche, welches Kaiser Siuen-wang seinem Bruder Yeu in Si-ngan-fu in Schen-si gründete, der Kaiser Ping-wang aber nach Kai-fung-fu in Ho-nan versetzte; I, 8 Lieder aus Thsi,[3]) in Nord-Schan-tung, welches Wu-wang seinem Bruder Thai-kung verliehen hatte; I, 9 Lieder aus Wei (anders geschrieben als das Obige) in Ping-yang-fu in Schan-si, das einem Enkel Pi-kung's, Bruder Wu-wang's verliehen worden, zu der Zeit, als diese Lieder verfasst wurden (661 v. Chr.), aber schon von Tsin usurpirt war. Auf dieses Reich Tsin beziehen sich die Lieder I, 10, unter dem früheren Namen des Reiches Tang. Es lag in Thai-wen-fu und Ping-yang-fu in Schan-si und wurde vom Kaiser Tsching-wang seinem jüngeren Bruder Schu-yü verliehen. Einst der Sitz Kaiser Yao's sollen die Sitten aus dessen Zeit sich damals dort noch erhalten gehabt haben. I, 11 enthält Lieder aus dem Reiche Thsin, in Si-ngan-fu in Schen-si, das Kaiser Ping-wang 770 v. Chr. dem Stammvater des berühmten Thsin Schi-Hoang-ti, der später die dritte Dynastie stürzte, verliehen hatte; I, 12 enthält Lieder aus dem Reiche Tschin in Kai-fung-fu in Ho-nan, welches Kaiser Wu-wang seinem Schwiegersohne verliehen hatte; I, 13 vier Liedchen aus der kleinen Herrschaft Hoei ebenda, die derselbe Kaiser errichtete, aber Tsching Huang-kung (806—770 v. Chr.) bereits zerstörte; I, 14 vier Liedchen aus Tsao, in Yen-tscheu-fu in Schan-tung, welches Wu-wang seinem jüngeren Bruder Tschin-to verliehen hatte; I, 15 enthält Lieder aus Pin, einem Ländchen in Si-ngan-fu in Schen-si, wo 670 Jahre vor Wu-wang ein Ahn der D. Tscheu Kung-lieu herrschte. Tscheu-kung soll sie, um seine Ahnen zu feiern und seinen Neffen Kaiser Tsching-wang (1116 v. Chr) durch ihr Beispiel zu ermuntern, gedichtet haben. Man sieht aus dieser Uebersicht, dass diese Liedchen sich vorzugsweise nur auf Theile des jetzigen Schen-si, Schan-si, Ho-nan und Schan-tung beziehen, sie gehen herab bis etwa zum 7. Jahrhunderte v. Chr. und wohl nicht über 1122 v. Chr. hinauf, sind also aus der Zeit der 3. Dynastie, obwohl frühere Ahnen der Tscheu in diesen und andern Liedern gefeiert werden. P. Amiot Mém. T. II p. 174 fg. nennt sie unpassend kleine Vaudevilles. Es sind Verse und Liedchen aus dem Munde des Volkes; nur die ersten und zweiten Abschnitte Tscheu-nan u. Tschao-nan von Wen-wang sind mehr moralischen Inhalts; s. P. Regis I p. 132.

---

1) De Mailla T. II p. 25 macht irrig daraus jouer des comèdies.

2) Der Schi-tschuen u. Schi-schue in der Sammlung Han, Wei thsung-schu I, 7 u 8 enthalten kurze historische Andeutungen zu einzelnen Liedern der verschiedenen Abtheilungen s. m. Abh. über diese Sammlung, München 1868. 8°. S. 7.

3) Li-ki Cap. Yo-ki 19 f. 42 v. (16 p. 112) sagt: Die Lieder von Thsi und die von den 3 Dynastien (Thai) überlieferten Töne, die Leute von Thsi kennen sie, drum nennt man sie Thsi. Callery sagt, diese seien verloren, also die im Schi-king andere. Ein Volkslied aus Tsching vom J. 543 führt Tso-schi Siang-kung Ao. 30 f. 35 v., S. B. 20 S. 502 noch an.

8*

Der **zweite Theil** des Liederbuches enthielt 80 Lieder, von welchen aber 6 schon zur Zeit der D. Han verloren waren; sie standen in Cap. 2 und man kennt nur noch ihre Anfangsworte. Alle heissen **Siao-ya**. La Charme übersetzt es: parvum rectum — Wylie lesser eulogiums; im Schi-tschuen heissen 2. u. 3 Siao- u. Ta-tsching — andere, die minder vortrefflichen, weil in diesen die rechten Sitten beschrieben werden, die aber noch etwas zu wünschen übrig lassen. Während der erste Theil Volkslieder (Fung) enthält, sind Ya Lieder, die bei Hofe gesungen wurden, Amiot sagt: wenn die Vasallen-fürsten oder ihre Gesandten in die Hauptstadt einzogen, zur Audienz in den Pallast gingen, oder von da zurückkamen, oder sonst am Hofe erschienen.

Der dritte Theil **Ta-ya**, 31 Lieder, (nach Wylie greater eulogiums), magnum rectum oder die sehr vortrefflichen, sollen bei grossen Versammlungen der Vasallenfürsten, der fremden Gesandten u. s. w. gesungen worden sein. Tscheu-kung soll nach La Charme die Gedichte im Siao-ya nicht verfasst, aber ausgewählt haben, indem er sie aus früherer Zeit schon überkommen; doch sind auch spätere aus der Zeit nach seinem Tode noch hinzugefügt worden; die Gedichte des dritten Theils Ta-ya soll er aber selber, um seinen Neffen Kaiser Tsching-wang durch das Beispiel seiner Ahnen zu ermuntern, gedichtet haben. Diese Ahnen, die darin gefeiert werden, sind sein Vater Wu-wang (1122 v. Chr.), dessen Vater Wen-wang (1182), dessen Vater Wang-ki (1231), dessen Vater Tan-fu (1327), dessen Vorfahren Kung lieu (1797) und Heu-tsi, den Kaiser Yao (2186 v. Chr.) zum Vorstande des Ackerbaues gemacht haben soll, wesshalb er besonders darin gefeiert wird. Doch sind einige Gedichte erst nach der Zeit von Tscheu-kung und Tsching-wang verfasst. (s. P. Regis I p. 138) III. 3, 1 u. 3 sind gegen Kaiser Li-wang 842 geschrieben, III, 3, 4 aus der Zeit Siuen-wang's 822 v. Chr., ebenso III, 3, 6, 8 u. 9. III, 3, 11 gegen Yeu-wang; III, 3, 2 soll Wu-kung von Wei verfasst haben, der 758 v. Chr. starb, ebenso I, 5, 1.[1]) Man theilt den Siao-ya in 8 und den Ta-ya in 3 Capitel, jedes nach dem ersten Liede in demselben und diese nach den Anfangsworten benannt.

Das 4. Buch **Sung**, zum Preise der Fürsten von Tscheu, Lu und Schang, enthält 40 Lieder, die bei den Opfern des Himmels, der Ahnen und verdienter Männer der Vorzeit gesungen wurden. Das Buch zerfällt in 3 Abschnitte: 1) **Tscheu Sung**, Hymnen zu Ehren der Ahnen der D. Tscheu in 3 Cap. Wenn das Lied Tsing-miao (IV, 1, 1, 1) und die folgenden von Tscheu-kung verfasst sind, können spätere erst aus der Zeit von Tsching-wang oder nach Kang-wang sein; s. P. Regis I p. 139. 2) **Lu-Sung**, vier Liedchen zu Ehren der Ahnen der Tscheu, die im Reiche Lu, Tscheu-kung's Erbtheil, gesungen wurden. Nach einigen sind sie von Hi-kung, Fürsten von Lu seit 659 v. Chr. gedichtet. 3) **Schang-Sung**[2]) enthält 5 Lieder zu Ehren der Stifter der 2. D. Schang, deren Nachkommen, wie wir wissen, auch unter der 3. Dynastie noch das Reich Sung in Po-tscheu, an der Grenze von Kiang-nan und Ho-nan, besassen, wo sich noch Lieder, Musik und Gebräuche der zweiten Dynastie erhalten hatten. Nach P. Amiot wären dies die ältesten Gedichte in der Sammlung, die schon 1440 v. Chr. gesungen wurden, nach La Charme p. 319 Reste einer Sammlung von 12 Liedern der Dynastie Schang Thai-kung's von Sung (799 v. Chr.), aus der Confucius aber nur noch 5, manche defect und unsicher auffand; bis auf diese wären demnach alle Lieder des Liederbuches aus der dritten Dynastie Tscheu.

Wir brauchen hier nicht das Schicksal des Liederbuches nach Confucius zu erzählen. Es mag auch hier nur noch das Urtheil von Prof. Julien über den Schi-king bei Biot l. c. p. 318 angeführt werden. Es ist diess, sagt er, das älteste Denkmal der chinesischen Literatur und zugleich das besterhaltendste. Da es seit den ältesten Zeiten Sitte war, diese Lieder auswendig zu lernen,

---

1) Bei P. Regis I, 140 sind die Namen vielfach falsch geschrieben.

2) Li-ki Cap. Yo-ki 19, f. 42 v. (16 p. 112) sagt: Schang sind Töne, welche die 5 Kaiser (U-ti) uns hinterlassen haben. Die Leute der D. Schang kennen sie, daher heissen sie **Schang** (nach Callery wären die Thsi u. Schang aber verloren).

vermochte der Bücherbrand das Werk nicht zu vernichten und es war unter den Han die Wiederherstellung leicht möglich[1]). Ohne die Hilfe der durch die Tradition erhaltenen Erklärungen wären aber viele Stellen des Schi-king ganz unverständlich und auch so blieben viele Ausdrücke und Vergleiche noch dunkel. Als daher unter der Dynastie Han die alte chinesische Literatur möglichst wieder hergestellt wurde, hatte man verschiedene Sammlungen Gedichte von Schin-kung aus Lu (die unter den West-Tsin schon verloren waren), die Thsy Oden, von Yen-ku aus Thsy (verloren unter d. D. Wei), die Han-Oden, von Han-yü aus Yen, die sich noch später erhielten, aber nicht studirt wurden. Erhalten haben sich nur die von Mao-tschang aus Tschao; er wollte sie geben, wie Tseu-hia, Confucius Schüler, sie überliefert hatte, und sie hiessen daher lange: die Gedichte von Mao-schi. Confucius hatte ein Exemplar seinem Schüler Tseu-hia hinterlassen und wir kennen die Namen aller Männer, durch welche sie bis zu Mao-tschang gelangt waren; s. P. Regis Einleitung zum Y-king I, p. 129. Der Charakter des Buches selber spricht für die Aechtheit. Tseu-hia soll dazu eine kleine Vorrede geschrieben haben, zu der Mao-tschang und später Wei-king-tschung dann noch Zusätze machten.

Wir können auf die weitere Eintheilung der Lieder in solche, die mit einem Vergleiche beginnen (Hing), die blosse Vergleiche oder Allegorien enthalten (Pi) und einfache Lieder ohne Bilder (Fu), und die Form und den Charakter derselben hier nicht weiter eingehen. La Charme's Uebersetung ist vielfach mangelhaft und Rückert's poetische Variationen über dessen lateinische Uebersetzung sind gar nicht zu brauchen; s. Neumann in d. Wiener Jahrbüchern der Literatur 1832, B. 60 S. 271. Wir heben daher nur noch die Charakteristik von Schott in s. Entwurfe einer chinesischen Literatur-Geschichte S. 12 fg. hervor, vgl. auch Brosset's Essai sur le Chi-king. Paris 1828. 8.

Die Einleitung des Schi-king, bemerkt Schott, schreitet von kleinen Schicksalen und Interessen zur Betrachtung grosser Länder-Geschicke und hochgestellter Menschen vor und verweilt endlich bei den Manen letzterer, doch verherrlichen schon viele Oden des Ta-ya Wen-wang und sein Geschlecht, während andere die Zerrüttung des Reichs unter den unwürdigen Nachfolgern des grossen Mannes schildern. Beim Tadel wird nur auf den Gegenstand hingedeutet, ohne ihn zu nennen. Die Siao-ya haben einen gemischteren Charakter, drehen sich aber meist schon um fürstliche Personen und ihre Minister und die Zustände, die sie herbeigeführt. Ermahnungen an den Fürsten standen nur den höchsten Staatsdienern zu, klagende oder strafende Lieder Jedem. Die Lieder der ersten Abtheilung sind minder erhaben und umfassend, doch auch hier Beziehungen auf öffentliche Zustände häufig, welche die Ausleger aber überall sehen wollen

Es kommt uns nun vornehmlich darauf an, zu wissen, welchen Antheil Confucius an dieser Liedersammlung hatte und wie er sie betrachtete. Leider haben wir darüber nur sehr wenige Nachrichten. Im Sse-ki B. 47 f. 24 sagt Confucius zu Lu's Tai-sse: seit ich aus Wei nach Lu zurückkehrte, wurde die Musik vollendet, die Ya und Sung (B. 2, 3 u. 4 des Schi-king) erhielten jedes ihre Stelle. Vor Alters gab es über 3000 Abschnitte (Pien). Amiot und andere verstehen Gedichte, bis Confucius (?) die Masse (Tschung) wegthat und daraus entnahm (diess muss schon eine Aeusserung Sse-ma-tsien's sein), was zur Verbreit-

1) Dass sie anfangs bloss phonetisch im Gedächtnisse überliefert und erst später von Confucius oder einem seiner Vorgänger in ideographischen Charakteren aufgeschrieben worden, wie de Rosny Journ. As. 1865 Ser. VI, 1 T. 6 Aout p. 285 sagt, dafür fehlt der Beleg.

ung der Ritus (Li) und des Rechtes dienen konnte. Nach Oben, d. h. der Zeit nach, ging er hinauf (erstreckte er sich) bis Heu-tsi, in der Mitte verfolgte er das Vollendete aus der 2. und 3. Dynastie Yn (IV, 3) und Tscheu, bis er bei Yeu-wang und Li-wang sie abbrach. Er begann mit Jin-si, — dies ist mir nicht klar — daher heisst es: Aus Kuen-tshung's (I, 1, 1) Ordnung machte er den Anfang der (Gedichte) Fung I, 1; aus Lo-ming (II, 1, 1) bildete er den Anfang der Siao-ya II, 1; aus (der Ode) Wen-wang (III, 1, 1) machte er den Anfang des Ta-ya (III, 1); aus (der Ode) Tsing-miao (IV, 1, 1) den Anfang der Sung. Es sind 305 Abschnitte (Pien) oder Lieder (die 6 verlornen fehlten also auch schon dem Verfasser des Sse-ki)[1]). Confucius spielte und sang sie alle und suchte die Harmonie der Musik Schün's (Tschao), die Töne Wu's, der Ya und der Sung. Ritus und Musik können aus diesen erlangt werden und sie befolgend (scho) vollendet man (pi) die Principien (den Weg, Tao) der weisen Könige (Wang) und vollendet die 6 freien Künste (Lo-i, d. i. Ceremonien, Musik, das Bogenschiessen, Wagenlenken, Schreiben und Rechnen). Nach dieser Stelle hätte Confucius eine Auswahl aus einer grösseren Sammlung von 3000 Liedern, die er noch vorfand, getroffen, so auch Mém. II p. 74, nach welchen Principien können wir natürlich nicht beurtheilen, da die alte Sammlung nicht mehr vorliegt; er verwarf nach Amiot viele Volkslieder, die ihm nicht ernst und decent genug schienen, um sie der Jugend in die Hände geben zu können. Manche waren auch unverständlich geworden oder enthielten Satiren auf Personen, die längst der Vergessenheit anheim gefallen waren; bei den Ya und Sung mochten auch viele Wiederholungen vorkommen. Vieles war dunkel geworden. Dass ein Schi-king ganz nach der Anlage des jetzigen schon vor Confucius vorhanden war, dafür spricht noch, dass der Prinz Ki-tscha von U, als er 544 nach Lu kam, sich die Lieder des Schi-king vorsingen liess. Wir haben sein Urtheil über die einzelnen bei Tso-schi Siang-kung Ao. 29, f. 30—32, S. B. B. 20. S. 492—498 u. Sse-ki 31 f. 5 fg[2]). Wir heben noch hervor

---

1) Wenn Confucius Lün-iü 13, 5 und 2, 2 nur von 300 Liedern spricht, so sind sie hier wohl nur in runder Zahl angegeben.

2) Es scheint angemessen die Aeusserungen(?) Ki-tscha's 544 über die einzelnen Theile des Schi-king hier doch ausführlich mitzutheilen, da sich daraus ergibt, dass schon damals,

die Bemerkung von Bazin N. Journ. As. Ser. III, T. VIII p. 367. Nach ihm publicirte Tso-khieu-ming seinen Commentar über den Tschhün-thsieu vor der Revision der King durch Confucius, und citirt sie daher, wie sie vor Confucius Zeit waren. So erwähne er B. 5 Siang-kung A. 29 (542) mehrere Oden des Schi-king, von welchen die erstere in unserem Schi-king ganz fehle, die andere jetzt verschieden classificirt sei. Sein Erklärer sagt: (der Schi-king) war zu dieser Zeit noch nicht durch Confucius Hände revidirt und corrigirt worden; Tso-schi Yn-kung Ao. 1, S. B. B. 13 p. 297 citire so 4 Verse, die im Schi-king jetzt nicht enthalten sind und Hi-kung Ao. 23 f. 24, S. B. B. 14 S. 469 führe Tso-schi ein altes Gedicht an: Des Flusses Wasser genannt, welches jetzt auch im Schi-king nicht enthalten ist. Das Citat aus Abschnitt 3 und 6 bei Tso-schi Siuen-kung Ao. 12 f. 16 v., S. B. B. 17 S. 43 stimmt mit der Ordnung der Abschnitte im heutigen Texte des Schi-king nicht überein.

---

in Confucius 6. Jahre, die Eintheilung des Schi-king wenigstens ganz die heutige war; nur die Folge von I, 9—15 weicht ab.

„Der Prinz Ki-tscha, erzählt Tso-schi, kam (nach Lu) sich zu erkundigen. Er bat hören zu dürfen die Musik der Tscheu. Man liess die Künstler für ihn singen die Lieder des Südens von Tscheu und Tschao (I, 1, u. 2). Er sprach: O wie schön! Im Anfange machte er sie zum Fussgestelle. Er kam noch nicht so weit. So bestrebte er sich und zürnte nicht.

Sie sangen dann für ihn die Lieder aus Poei (Pi), Yung und Wei" (I, 3, 4 u. 5). Er sprach: O wie schön! Welch' eine Tiefe! Es sind diejenigen, welche trauern, aber nicht ermüden. Ich habe gehört: Die Tugend Khang-scho's und des Fürsten Wu von Wei war so beschaffen. Es sind diese Lieder aus Wei!

Sie sangen darauf für ihn die Lieder des Königs (Wang I, 6). Er sprach: O wie schön! Sie sind kummervoll, aber frei von Furcht. Dieses ist der Osten der Tscheu!

Sie sangen hierauf für ihn die Lieder aus Tsching (I, 7). Er sprach: O wie schön! Jedoch sind sie schon zu weichlich. Das Volk erträgt es nicht. Dieses ist sein früher Untergang.

Sie sangen für ihn die Lieder aus Thsi (I, 8). Er sprach: O wie schön! Welch eine Fülle! Ein grosser Fung fürwahr! Der als Grenzmarke setzte das östliche Meer, es ist er, der grosse Fürst! Das Reich lässt sich noch nicht ermessen!

Sie sangen für ihn die Lieder aus Pin (I, 15). Er sprach: O wie schön! Was für ein Umfang! Hier ist Freude ohne Ausgelassenheit. Dieses ist der Osten des Fürsten von Tscheu!

Sie sangen für ihn die Lieder aus Thsin (I, 11). Er sprach: Dieses nennt man die Töne der Hia. Was angehören kann den Hia, besitzt die Grösse. Es ist das Gelangen zu der Grösse! Dieses ist das alte Land der Tscheu.

Sie sangen für ihn die Lieder aus Wei (I, 9). Er sprach: O wie schön! Wie gemessen diese Töne! Sie sind gross und doch gefällig. Sie sind beschränkt und wandeln mit Leichtigkeit. Unterstützt man dieses durch die Tugend, so ist man ein erleuchteter Gebieter.

Sie sangen für ihn die Lieder aus Thang (I, 10). Er sprach: O wie tief diese Gedanken! Sie haben das Volk, welches das Geschlecht Thao-thang (yao) hinterlassen hat. Wäre dieses nicht,

Das Gedicht bei Tso-schi Siang-kung Ao. 8 f. 9, S. B. B. 18 S. 129 fehlt jetzt unter den Gedichten aus dem Reiche Tscheu. Auch die zwei Verse aus dem Schi-king Siuen-kung Ao. 1 f. 4, S. B. 17 S. 20 fehlen in unserm Schi-king. Auch im Li-ki im Cap. Yo-ki 19 f. 36 v. (16 p. 105) erwähnt Confucius 2 Lieder Sche-li u. Tseu-yü, die, wie Callery sagt, jetzt nicht im Schi-king sind, aber letzteres ist wohl I, 2, 14. Und an einer andern Stelle sagt derselbe: Auch der Text des Capitel Kang-kao des Schu-king war zu jener Zeit nicht derselbe wie heute. Confucius elimirte nach Bazin aus den King alles Religiöse, was nicht vernunftgemäss war.

Was Confucius Urtheil über den Schi-king betrifft, so sagt Confucius im Li-ki Cap. Tschung-ni Yen kiü 28 fol. 14 (23 p. 146): wer den Schi-king nicht kann, irrt in den Gebräuchen (Pu neng Schi iü li meu). Die Stelle des Lün-iü 16, 13 haben wir schon oben S. 41 angeführt, wo er seinen Sohn fragt, ob er den Schi-king studirt habe, wer das nicht thue, habe keinen Stoff zur Unterhaltung und im Lün-iü 17, 10 sagt er zu ihm, du musst den Tscheu-nan und Tschao-nan (Schi-king I, 1 u. 2)

---

warum gälte ihr Kummer so dem Fernen? Wer sonst als die Nachkommen der vollendeten Tugend, ist dergleichen (zu machen) im Stande?

Sie sangen für ihn die Lieder aus Tschin (I, 12). Er sprach? Ein Reich ohne Gebieter, kann es wohl lange bestehen?

Von den Liedern aus Kuai (Hui I, 13) u. Tsao (I, 14), den folgenden, enthielt er sich des Tadels.

Sie sangen für ihn die kleinen regelmässigen Lieder (Siao-ya, B. II). Er sprach: O wie schön! Sie haben Sehnsucht, aber sie neigen sich nicht zum Abfalle. Sie grollen, aber sie sagen es nicht mit Worten. Dieses ist die Winzigkeit der Tugend der Tscheu. Es ist noch immer das Volk, das die früheren Könige hinterlassen haben!

Sie sangen für ihn die grossen regelmässigen Lieder (Ta-ya, B. III). Er sprach: O wie mächtig! Was für ein Einklang! Sie sind gebogen, aber von Leibe gerade. Dieses ist die Tugend des Königs Wen!

Sie sangen für ihn die Lobpreisungen (Sung, B. IV). Er sprach: O wie vollendet! Sie sind gerade, aber nicht schroff. Sie sind gebogen, aber nicht verkrümmt. Sie sind einander genähert, aber sie drängen sich nicht. Sie sind von einander entfernt, aber sie trennen sich nicht. Sie wandeln umher, aber sie schweifen nicht aus. Sie sind schwankend, aber nicht gedrückt. Sie sind traurig, aber nicht missmuthig. Sie sind freudig, aber nicht ausgelassen. Sie sind bedürftig, aber nicht dürftig. Sie sind umfangreich, aber nicht gedehnt. Sie geben, aber sie verschwenden nicht. Sie nehmen, aber sie begehren nicht. Sie weilen, aber sie stocken nicht. Sie wandeln, aber sie verlieren sich nicht. Die fünf Töne sind im Einklange. Die 8 (?) Winde sind gleichförmig. Die Abschnitte haben ihr Mass. Die Weisen haben ihre Ordnung. Hiedurch besitzen sie gemeinschaftlich die vollkommene Tugend. Die Tugend der oben genannten 3 Lobpreisungen ist eine und dieselbe.

studiren; ein Mann der diese nicht studirt, ist wie einer, der mit dem Gesichte gegen eine Mauer gestellt ist (sie handeln von der Uebung der Tugend und der Ordnung der Familie) und 17, 9 sagt er: Kinder studirt ihr nicht den Schi-king? Der Schi-king erweitert eure Ideen (Hing), verschafft euch Einsicht, dient in Harmonie zusammen zu leben, das Böse zu unterdrücken, daheim seinem Vater, draussen dem Fürsten zu dienen und erweitert auch das Wissen (die Kenntnisse, Tschi), gewährt die Namen von Vögeln, wilden Thieren, Pflanzen und Bäumen. Der Sinn der 300 Lieder, sagt er im Lün-iü 2, 2, fasst sich zusammen in dem einen Ausspruche (Worte): denke nichts Schlechtes (Sse wu hiai); 8, 8 heisst es: Confucius erhob sich (hing) durch die Lieder (Schi), befestigte sich (Li) durch die Bräuche oder den Li-ki und vollendete sich durch die Musik. Nach Lün-iü 7, 17 sprach Confucius täglich vom Schu-king, Schi-king und Li-ki. Die freudigen Strophen des (Liedes) Kuan-tsu (Schi-king I, 1, 1), sagt Confucius im Lün-iü 3, 20, erregen keine Lust, ihre traurigen verwunden nicht und bei Meng-tseu I, 3, 4, wo er den Schi-king I, 15, 2 anführt, sagt er: „der diese Ode schrieb, kannte den rechten Weg (tschi tao)" vgl. auch Meng-tseu II, 11, 6 und Tschung-yung S. XII. Wir werden in Abth. 4, wo wir auf das Studium (Hio) und was seine Schüler studiren sollten, zurückkommen, sehen, wie er immer sich auf Stellen des Schu-king und Schi-king bezog und sich auf diese berief. Die Lieder aus dem Reiche Tsching (I, 7) und einige auch aus dem Reiche Thsi verwarf er indess als Geschwätz unsauberer und schmähsüchtiger Menschen; s. P. Regis I, p. 134.

Ausführlicher äussert sich (?) Confucius über den Schi-king bei Kung-tschung-tseu, auch im I-sse 86, 2, 2: „Confucius las den Schi-king. Als er zum Siao-ya (B. 2) gekommen war, sagte er seufzend, ich sehe im Tscheu-nan und Tschao-nan (I, 1 u. 2) Tscheu's Weg (Tao), wie er vollendet (vollkommen) ist; in der Ode Pe-tscheu (I, 3, 1) sehe ich einen Privatmann eine Absicht (Intention, Tschi) fassen, die nicht leicht sein kann; in der Ode Ki-ngao (I, 5, 1) sehe ich einen studiren (lernen), dass er ein Weiser wird; in der Ode Kao-pan (I, 5, 2) sehe ich einen Beamten oder Literaten (Sse), der dem Zeitalter oder der Welt (Schi) entschlüpft (tün) und doch nicht bekümmert ist; in der Ode Mo-kua (I, 15) sehe ich die Gebräuche (Li) in Uebung; in der Ode Tse-i (das

schwarze Kleid I, 7, 1) sehe ich ein Herz (einen Geist), der die Weisheit bis auf das Aeusserste liebt; in der Ode Ki-ming (d. i. der Hahnenruf I, 8, 1) sehe ich einen Weisen des Alterthums, der seine Ehrfurcht (King) nicht vergisst; in der Ode Fa-tschen (than I, 9, 6) sehe ich einen Weisen (Hien), der sein Geschäft verrichtet und dann erst speiset; in der Ode Si-so (das Heimchen I, 10, 1) sehe ich die Grösse der sparsamen Tugend von Thao-thang; in der Ode Hia-tsiuen (der untere Quell I, 14, 4) sehe ich, wie ein aufgeklärter Fürst in unruhigen Zeiten (Schi) denkt; in der Ode Thsi-yuei (der 7. Monat I, 15, 1) sehe ich, wie der Fürst (Kung) von Pin Tscheu erbaute; in der Ode Tung-schan (der Ostberg I, 15, 3), wie Tscheu-kung erst als Fürst (Kung) und nachher als Privatmann (Sse) war; in der Ode Lang-po[1] (I, 15, 7) Tscheu-kung's ferne Absicht ein Weiser zu werden; aus der Ode Lu-ming (der Hirscheschrei II, 1, 1) ist zu ersehen, wie Fürst und Unterthan (Diener) die Ritus beobachten; aus der Ode Tung-kung (der rothe Bogen), wie der, welcher ein Verdienst hat, sicher belohnt wird; in der Ode Kao-yang (das schwarze Schaf I, 2, 7), wie einer guten Regierung entsprochen wird; in der Ode Tsie-nan-schan (II, 4, 7), wie ein rechtschaffener Unterthan bekümmert ist über die Welt oder das Zeitalter (Schi); in der Ode Lu-ngo (II, 5, 8), wie ein frommer Sohn daran denkt, seine Eltern zu ernähren; in der Ode Sse-yuei (im 4. Monate II, 5, 10), wie ein frommer Sohn an das Opfer denkt; in der Ode Tschang-tschang-tsche-hoa (II, 6, 10), wie ein Weiser (Hien) des Alterthums seine Einkünfte erhält; in der Ode Tsai-tscho (II, 7, 8), wie ein erleuchteter Kaiser (Wang) des Alterthums die Vasallen-Fürsten ehrt".

Kia-iü Cap. 10 f. 25 sagt Confucius: ich sehe in dem Liede Kan-thang (Schi-king I, 2, 5 von dem Birnbaume, unter welchen Schao-pe Recht sprach genannt), die Ehrfurcht des Ahnentempels sehr stark (schin); denke ich an den Mann, so liebe ich seinen Baum; ehre ich diesen Mann, so verehre ich seine Würde und das Princip (Tao).

Kia-iü Cap. 13 f. 8 heisst es: Confucius las den Schi-king und zwar von der Ode Tsching-yuei (II, 4, 8) den 6. Vers (Tschang), respectvoll (thsi) und wie voller Furcht (Scheu) und sagte: wenn er die nicht durch-

1) La Charme im Index hat dieses Lied ausgelassen.

dringt, läuft dann der Weise nicht Gefahr (Thai)? folgt man seinen Obern und stützt sich auf sein Zeitalter, dann verfällt der Tao. Tritt man seinen Obern entgegen und verlässt man seine Gewohnheit, dann gefährdet man seine Person und erreicht seine Zeit und Bestimmung nicht. Sie tödtete den Lung-fung, Scheu- (Sin) tödtete den Pi-kan; beide sind von derselben Art. Er citirt dann die Stelle des Schi-king, die in meiner Abhandlung über die Religion der alten Chinesen I, p. 18 angeführt ist: „so hoch der Himmel auch ist, so wagt man doch nur gebückt (aufzutreten); so dick, (so mächtig) die Erde auch ist, so wagt man doch nur leise aufzutreten". Dieser Vers besagt, wenn man nach Oben und Unten sich zu vergehen fürchtet, so folgt man nicht seiner eigenen Gewohnheit.

Im Li-ki Cap. Yo-ki 19 f. 41 v. fg. (16 p. 111) fragt Tseu-kung den Musik-Meister (Sse) J. Ich habe gehört, dass für jeden (Menschen) ein eigener Ton und Gesang passe; welcher für ihn der passende Gesang sei? Der Musik-Meister J sagte: ich bin nur ein geringer Gewerker (Kung), wie genüge ich zu fragen, was geeignet sei; ich erlaube mir nur zu sagen, was ich gehört habe, wähle Du dann selber. Milde (liberal, kuan) und dabei rein; weich und dabei richtig (tsching) seien die Gesänge Sung (Schi-king IV); weit, gross und dabei rein und durchdringend und redlich seien die Gesänge Ta-ya (Schi-king III); ehrerbietig, mässig (sparsam) und die Gebräuche liebend, sei der Charakter der Siao-ya (Schi-king II); recht, gerade und dabei stille (ruhig, tsing), mässig (unverdorben, lien) und dabei respektvoll (demüthig, tshien) sei der Charakter der Lieder Fung (B. I); rechtlich und voll Liebe seien die Gedichte Schang (IV, 3); weich, gut, die aber zu entscheiden wissen (Tuan), so seien die Lieder aus Thsi (I, 8) u. s. w.

Das Gespräch Tseu-hia's mit Confucius über den Schi-king bei Han-schi uai tschuen im I-sse 95, 3, f. 24 v. s. schon oben S. 57 f. (bei Kung-tschung-tseu ib. 23 v. über den Schu-king).

Der Schue-yuen im I-sse 86, 2, 1. sagt: Confucius sprach über den Schi-king und als er bis zum 6. Abschnitte (Tschang) der Ode Tsching-yuei (II, 4, 8) gekommen war, sagte er bewegt: Begegnet man nicht einem Weisen der Zeit oder zeitig, wie verderblich ist es! Folgt man dem Obern und stützt sich auf das Zeitalter, so geht der rechte

Weg (das Princip, Tao) verloren; tritt man dem Oberen entgegen (hier ist eine Lücke im Texte), so gefährdet man seine Person. Wenn das Zeitalter nicht gut ist und man folgt ihm allein, dann heisst es, wer nicht schmeichelt (yao) der verdirbt (nie, eigentlich ein Bastard); so tödtete Kie (der letzte Kaiser der 1. D. (Lücke im Texte), Scheu-sin, der letzte Kaiser der zweiten Dynastie, tödtete den Pi-kan; drum wenn der Weise nicht die rechte Zeit trifft, so ist er besorgt ohne Ende. Das Lied sagt (II, 4, 8, 6): der Himmel heisst hoch und doch wagt man (vor ihm) nur gebeugt einherzugehen; die Erde heisst fest (tief) und doch wagt man ohne zu zittern nicht aufzutreten, das will das sagen.

Der Y-king[1]). Wenn Confucius beim Schu-king und Schi-king nur als Redacteur erscheint, so ist sein Verhältniss zum Y-king ein ganz verschiedenes und er ist wenigstens theilweise der Autor desselben.

Der Y-king, dieses sogen. Buch der Verwandlungen, besteht nämlich aus sehr verschiedenen Theilen. Als den ältesten Theil werden die sogen. Kua's, d. i. die Combinationen der ganzen und gebrochenen Linie, die auf Fo-hi zurückgeführt werden, wenigstens die Pa-kua oder 8 Kua's, die später oder nach einigen von ihm schon durch Combinationen auf 64 vermehrt wurden[2]), betrachtet. Nach Sse-ki B. 5 f. 5 vermehrte Wen-wang, als er in Yeu-li gefangen sass, die 8 Kua's in 64; so viel ist gewiss, dass von Fo-hi kein Text herrührt; er bediente sich nur der ganzen und gebrochenen Linien, um durch deren mannigfaltige Combinationen die verschiedenen Wesen zu bezeichnen.

Der älteste Text zu diesen Kua's (Tuan genannt) rührt von Wen-wang, dem Stifter der dritten Dynastie der Tscheu, her. Er ist sehr kurz und wortarm; die 64 Texte enthalten nach Piper, wenn man die Namen der Kua's nicht mitzählt, nur 171 verschiedene Charactere (Wörter), die oft sehr dunkel und räthselhaft, manche aber auch wieder verständlich lauten. Die Beziehung des Textes zu den Kua's ist nicht immer ersichtlich.

Ausführlicher ist schon der Text von Tscheu-kung, dem Bruder Wu-wang's, Yao genannt. Jede der 64 Kua's hat 6 Linien und jede wird von einem Texte (Siang) begleitet, die durch Tscheu-kung angehängten Worte oder Charaktere (Tscheu-kung so hi tschi tseu). Zur ersten und zweiten Kua findet sich ausserdem noch ein Text, welcher alle Linien zusammenfasst, so dass der Texte im Ganzen 386 sind. Sie beziehen sich zum Theil sehr deutlich auf die Linien; auch sie sind oft sehr dunkel, einige bilden einen Commentar zu den Texten Wen-wang's.

Was den Inhalt betrifft, sagt P. Gaubil Mém. c. la Chine T. XVI, p. 2 u. 77 fg., so enthalten die Texte Wen-wang's und Tscheu-kung's schöne moralische Vorschriften, aber in sehr dunkeln

---

1) S. P. Amiot Mém. c. la Chine T. II, p. 43—59, Visdelou im Chou-king von Deguignes P. 404, 7; — er übersetzt p. 419 cap. 15, — Regis I, p. 443 fg. in seiner Einleitung zum Y-king und Dr. Piper: Ueber das Y-king, die verschiedenen Bestandtheile des Buches und ihre Verständlichkeit, in der Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft 1851, B. 5, p. 195—220.

2) Dass die 8 Kua von Pao-hi, d. i. Fo-hi, herrühren, sagt der Anhang zum Y-king Hi-tse Cap. 13, Art. 1; in einem folgenden Art. 13, p. 534 heisst es, dass die Chinesen damals noch keine Schrift hatten, sondern sich einer Art Knotenschrift (ähnlich den Quippo's der Peruaner bedienten).

und metaphorischen Ausdrücken. Sie wollten vor Allem die Unordnung, welche zu ihrer Zeit herrschte, kundgeben und um diese Texte zu verstehen, muss man genau die Geschichte ihrer Zeit kennen; denn beide beziehen sich offenbar auf diese ihre Zeitgeschichte. Die wichtigste Stelle für das Verständniss dieses älteren Theiles des Y-king, wie auch P. Regis T. II, p. 259 bemerkt, ist im Anhange zum Y-king Hi-tse Cap. 21 Art 1: „Der Y-king entstand als Scheu (der letzte Kaiser der 2. D.) aufhörte und die dritte D. Tscheu unter Wen-wang, der mit Scheu-(sin) zu thun hatte, begann. Der Text von Wen-wang und Tscheu-kung dreht sich daher ganz um die Furcht und Sorgfalt, welche anzuwenden ist, um das Reich und zwar im Frieden zu erhalten. Diess ist sehr dunkel ausgedrückt und daher heisst seine Lehre tief und zu Allem nützlich, und da von Anfang an bis zu Ende Sorgfalt empfohlen wird, heisst seine Lehre irrthumlos." Dasselbe sagt, obschon weniger deutlich, der Anhang Hi-tse Cap. 17, Art, 1: „der Y-king entstand im mittleren Alterthume, er wurde verfasst in sehr trüben und schweren Zeiten"; der Scholiast setzt hinzu: als Wen-wang im Gefängnisse war, vor dem Sturze der 2. D. Wir glauben daher in diesen alten Texten des Y-king eine wichtige Quelle für die Geschichte Wen-wang's gefr.den zu haben; s. m. Abh. Ueber die Quellen der alten chin. Geschichte. München 1870. 8.

Den folgenden Theil des Y-king bilden nun die Commentare des Confucius. Ihrer sind 3 ausser den Anhängen: Tuan tschuen, Siang tschuen und Wen-yen. Der Commentar Tuan erstreckt sich nicht über die Texte Tscheu-kung's, sondern geht nur auf die Namen der Kua's und die 64 Texte Wen-wang's; in der Regel gibt er bloss den alten Namen der combinirten Kua's an und bezeichnet das Verhältniss des Harten und Weichen in den Combinationen.

Siang heisst Bilder; sie begleiten sämmtliche 64 Texte Wen-wang's und die 386 Texte Tscheu-kung's; mitunter sind es auch moralische Aussprüche.

Der Commentar Wen-yen, das ist: der Charakter besagt, begleitet nur die beiden ersten Kua's, die des Himmels und der Erde: es werden darin die 4 Grundworte auf das Gute, Schöne u. s. w. bezogen. Tso-schi Siang-kung Ao. 9, S. B. B. 18 S. 133 führt die Erklärung des Diagramm's Himmel an, wie sie im Wen-yen vorkommt und man vermuthet, dass Confucius sie aus einem alten Buche entnommen habe.

Von den Anhängen enthält der Hi-tse (Tschuen) zum Y-king in 22 Cap. od. 2 Büchern manches, was sonst im Y-king nicht vorkommt, aber in der späteren chinesischen Literatur wieder gefunden wird, manche betreffen auch den Sinn des Ganzen. Der zweite Anhang Schue-kua-tschuen beginnt mit einer Symbolik der 8 Combinationen der Kua's und es folgt dann eine besondere Rubrik für jede der 8 Kua's. Er wird in Cap. getheilt. Im folgenden Siü-kua-tschuen wird die Reihenfolge, in welcher die Kua's im Y-king geordnet, als physikalisch

begründet dargestellt und im letzten Anhange Tsa-kua-tschuen, vermischte Discurse über die Kùa's, werden die 64 Kua's nach gewissen Grundsätzen gruppirt.

Ueber die Authenticität der Anhänge zum Y-king, namentlich des Hi-tse spricht P. Regis T. II, p. 457—463 ausführlich, und bezweifelt mit dem Scholiasten Schi-y wohl mit Recht, dass dieser Anhang von Confucius herrühre. Schon der Dr. Ngeu-yang vor mehr als 600 Jahren war derselben Meinung. Die Gründe sind, dass Aeusserungen des Confucius hier öfter citirt werden; daraus folge: 1) dass die übrigen Stellen nicht von ihm seien. (S. m. Abh. Ueber die Quellen des Leben des Confucius, S. B. d. Ak. 1863 S. 421; 2) dass statt der confuceischen Kürze, wie im Tschung-yung, hier nur widerwärtige Wiederholungen sich fänden und ebenso 3) statt seiner festen, unwandelbaren Lehre vielfach eine Unbeständigkeit; 4) fehle es an aller Ordnung und an allem Zusammenhange; er komme von einem früheren Embleme gleich auf ein späteres, finde in einem etwas, das nichts der Art enthalte; 5) während Confucius immer ausgewählt nur Ernstes und Nützliches vorbringe, enthalte der Anhang viel Unnützes und Unzeitiges, wie die Erklärung vom Embleme 32 und 37; selbst Pueriles, wie Cap. 7 und 8; 6) eine solche Zahlenspeculation, wie in Cap. 8, finde man nirgends bei Confucius; 7) finde sich vieles was Confucius Lehre und Zeit fremd sei, so im Cap. 8, wo eine Stelle mit einem buddhistischem Werke aus viel späterer Zeit Schi-y Cap. 8 Art. 3 ganz übereinstimme. Aus Büchern dieser Secte, meint Wen-tschung-kung, sei auch der Anfang des Anhanges Schue-kua-tschuen Cap. 1 Art. 1 T. II p. 564 entlehnt. Auch dieser Anhang gilt daher P. Regis als nicht von Confucius herrührend.

Der Sse-ki B. 47 f. 24 v. sagt: „Confucius vollendete spät und erfreute sich an der Folge des Y-king, den Tuan, Hi, Siang, Schue-kua und Wen-yen"; er hält also diese alle für ächt confuceisch. Der Schol. spricht von 10 Flügeln (J) und rechnet von den drei ersten immer zwei Abtheilungen, die obere und untere, dann Wen-yen, Siü-kua-schue und Tsa-kue, hält also auch die für ächt.

Wie Confucius über einzelne Kua's sich ausliess, zeigt der Kia-iü Cap. 15 f. 14, auch im Schue-yuen mit vielen Abweichungen im I-sse 95, 3 f. 22, vgl. Amiot p. 370. Er sagt: „Confucius las den Y-king und

kam bis an den Kua Sün-y (Cap. 41 u. 42), von der Verminderung und Vermehrung; da seufzte er (than). Tseu-hia (sein Schüler) rückte (pi) die Matte und sagte: was seufzet der Meister? (Conf. sagte:) Das was sich selbst mindert, mehrt sich; was sich selbst mehrt, zerfällt (zerbricht), desshalb seufze ich. Tseu-hia sagte: wenn dem so ist, so kann der Lernende nichts hinzu thun![1]) Confucius sagte: „nein, des Himmels Weg (Tao) ist vollendet (tsching); dass man ihn noch nicht erreicht hat, ist schon lange (abweichend der Kia-iü): der Lernende empfängt ihn, indem er (ihm gegenüber) leer ist (Jü), darum heisst es, du erreichst ihn, wenn Du ihn auch nicht zu ergreifen verstehst, bist Du aber (ihm gegenüber) voll (muan), dann vermag auch ein gutes Wort im Reiche in sein Ohr nicht einzudringen", u. s. w.; es wird dann noch das Beispiel Yao's angeführt.

Den Gegensatz dazu bildet der damalige Gebrauch des Y-king zum Wahrsagen; vgl. Visdelou p. 410. Wir haben in unserer Abh. Ueber die Religion der alten Chinesen i, p. 97 gemeint, dieser sei erst später so verwendet worden. Aber nach dem Tscheu-li Cap. 24 f. 4 fgg. wahrsagt der Grossaugur (Ta phu) nicht nur aus der Schildkrötenschale, sondern auch aus den Kua's (Tscheu-y) — wir übergehen weiteres Detail — und wir haben nach der Zeit auch mehrere Beispiele in Tso-tschuen gefunden[2]).

---

1) Der Kia-iü f. 14 v. setzt hinzu: Confucius sagte: es ist nicht die Rede von der Nährung des Tao; wenn der Tao vordringt, so ist er mehrend, wenn die Person, so ist sie abnehmend. Der Lernende, der sich abrundet, nimmt selbst vieles auf von den Menschen; daher kann der Mensch vollenden seine Fülle auf eine ausgedehnte Art (Po).

2) So Tschuan-kung Ao. 22 fol. 8 v., S. B. B. 13 S. 462; vgl. Sse-ki B. 36 f. 2 v. Da wahrsagt 672 der Hofgeschichtschreiber der Tscheu aus dem Tscheu Y (dem Y-king) dem Fürsten von Tschin. Er traf auf die Kua (Nr. 20) Kuan, sehen, mit Pi (Phei, Nr. 12) nicht. Er sprach: „Jene bedeutet (jene heisst): ich sehe hell des Reiches Glanz, er nützt und ist des Kaisers Gast (er wird am Hofe des Kaisers eine höhere Rangstufe einnehmen); diese bedeutet: er wird nicht Tschin, sondern ein (anderes) Reich besitzen; es ist nicht hier, es ist in einem fremden Reiche, es ist nicht für ihn selbst, es ist für seine Söhne und Enkel (diese und nicht er selbst, werden in einem fremden Reiche Landesherrn werden). Der Glanz ist ferne und wird an einem andern Ort entbrennen. Das fremde Reich ist das der Familie Kiang (Thsi). Kiang ist von den Nachkommen des Thai-yo (des grossen Gebirges); die Gebirge erreichen den Himmel (Tsi). Durch die Familie von Tschin unterstützt, erreicht es die höchste Macht. Die Dinge können nicht von zwei Seiten gross sein. Tschin schwindet; diess ist seine Verherrlichung u. s. w." Ein Fürstensohn usurpirte später wirklich das Reich Thsi und verdrängte dessen Fürstenfamilie.

Ein zweiter Fall ist bei Tso-schi Hi-kung Ao. 15 f. 14, S. B. 14 p. 447, vgl. Sse-ki B. 46 f. 1. Es heisst da im Jahre 645: Der Fürst von Thsin griff Tsin an, der Wahrsager Tu fu (von Tsin) knüpfte die Wahrsagerpflanze (Schi), er war glücklich; er traf das Diagramm Ku

Confucius scheint diesem sonderbaren Missbrauche der Kua's des Y-king nicht ergeben gewesen zu sein; vielleicht sollten seine Commentare auf eine richtigere Benutzung desselben hinführen.

Das vierte unter den classischen Schriften der Li-ki, von den Gebräuchen, würde von grosser Wichtigkeit sein, wenn er erhalten wäre. Confucius empfahl ihn seinem Sohne im Lün-iü 16, 13; „Mein Sohn, wenn Du den Li-ki nicht studirst, wirst Du nie wissen vollkommen tugendhaft und honett zu leben". Der Li-ki soll ursprünglich aus 300 Artikeln und die Wei-y (äussern Gebräuche) aus 3000 Artikeln bestanden haben, aber als die D. Tscheu verfiel und die verschiedenen Fürstenfamilien sich durch die alten Ordnungen beengt fanden, nahmen sie aus dem alten Codicibus (Bambutafeln) mehrere Artikel weg, so dass man schon zu Confucius Zeiten nicht alle mehr hatte. Er verificirte, wie den Schi-king und Schu-king, so auch den Li-ki und Yo-ki: (Kung-tseu schan Schi-, Schu- (king), Li-, Yo-, (ki); diess heisst: er bestimmte die Ritus, s. P. Regis I, p. 141 sq. Callery Introduction p. IV meint, er müsse daher über die Ritus etwas aufgesetzt haben und die Noten und Fragmente, die er darüber hinterlassen, möchten seine 70 Schüler nach seinem Tode nach seinen mündlichen Vorträgen zum classischen Buche Li-ki verarbeitet haben; so auch der alte Autor Schao bei Ma-tuan-lin B. 181 f. 8. Dem widerstreitet aber, dass Confucius seinem Sohne das Studium des Li-ki schon empfiehlt. Obwohl nun die Stellen, die Confucius und Meng-tseu III, 2, 2, 5 (I, 6, 6 p. 90), III, 2, 3, 3 (I, 6, 2) und sonst noch nicht immer sehr genau — III, 2, 2, 2 ist nach Legge der I-li — aus dem Li-ki anführen, im jetzigen Li-ki mit aufgenommen sind, ist

---

Kornwurm (Cap. 18), diess bedeutet Geschäfte. Durch den Kornwurm entsteht der höchste Grad der Zerstörung; die Arbeit muss von Neuem begonnen werden, die Linien des Diagramms zeigen unten den eindringenden Wind, oben den stillstehenden Berg; hiebei heisst es (der Wahrsager prophezeit den Sinn), die 100 Streitwagen (des Reiches Tsin) fliehen 3 mal, wenn 3 mal die Wagen ziehen den grossen Fuchs (den Fürsten von Tsin), so fangen sie ihn. Dieser Fuchs, der Kornwurm, ist ihr Landesherr. Die Reinheit des Kornwurms, (das innere Diagramm ist der Wind); seine Reue (das äussere Diagramm) ist der Berg. Die Zeit ist jetzt der Herbst, wir werfen die Früchte zu Boden und nehmen was zu brauchen ist; durch dieses werden wir die Sieger". Diese beiden Beispiele mögen genügen, die wunderliche Art anzudeuten, wie der Y-king damals zum Wahrsagen missbraucht wurde. Noch ein anderes Beispiel aus dem Jahre 635 ist bei Tso-schi Hi-kung Ao. 25 f. 32, S. B. 14, S. 484. Man trifft da die Kua Ta-yeu. Ein 4. Beispiel ist bei Tso-schi Tschao-kung Ao, 11, S. B. B. 21 S. 198.

doch der jetzige Li-ki kein Werk des Confucius oder gar der alte Li-ki, sondern eine Sammlung, die erst unter der D. Han zusammengetragen ist. Das Nähere gehört in die chinesische Literaturgeschichte. Die einzelnen Aeusserungeu, welche dem Confucius in dem jetzigen Li-ki beigelegt werden, werden wir besser in Abth. 4 nach den einzelnen Materien besprechen.

Ebenso verkehrt als über den Schu-king urtheilt Gützlaff l. c. über den Li-ki: „Die grösste Sammlung, die wir von (?) ihm (Conf.) haben, ist die des Li-ki oder das Buch der Ritus, obgleich nicht vollständig auf uns gekommen. Es sind darin (?) die Ceremonien geschildert, die bei jeder Gelegenheit und unter allen Umständen beobachtet werden müssen. Dieses Werk wird durch den Tscheu-Codex (Tscheu-li) über denselben Gegenstand ergänzt". Man sieht daraus, dass er das Buch gar nicht gelesen hat.

Der Tschhün-thsieu ist das letzte und zwar ganz ihm eigene Werk des Confucius.

Nicht nur das Kaiserreich, sondern auch die einzelnen Vasallenreiche hatten ihre besonderen Geschichtschreiber, die grösseren auch mehrere, einen Thai-sse, einen grossen Geschichtschreiber, einen Nui-sse, einen Hofgeschichtschreiber oder Geschichtschreiber des Innern; einen Wei-sse einen Geschiehtschreiber des Aeussern, auch Tso- und Yeu-sse, Geschichtschreiber der Rechten und Linken kommen vor; s. m. Abh. Verfassung u. Verwaltung des alten China in d. Abh. d. Ak. X, 2. S. 579 f.

Confucius war kein solcher, verfasste aber ein Geschichtswerk. Meng-tseu IV, 2, 21, 1, (II, 2, 32) sagt von unserem Werke: „Als die Spuren der guten Könige (Wang) erloschen waren (769 v. Chr.), hörten die Lieder auf oder endigte der Schi-king (die Ya); wo der Schi-king endet, da begann (wurde gemacht) der Tschhün-thsieu. Tsin's (Geschichtswerk) Sching, das Viergespann und Tshu's (Geschichtswerk) Tao-uo, — von einem kriegerischen Ungeheuer genannt, das die Bösen schrecken sollte — und Lu's (Geschichtswerk) Tschhün-thsieu sind ein und dasselbe. Sein bedeutendster Gegenstand (Sse) sind Thsi Huan-kung und Tsin Wen-kung, sein Styl ist historisch (sse). Confucius sagte: die Justiz übte ich (Khieu) verstohlen (tshie)." Confucius erzählt in diesem Werke die Vorkommnisse von 12 Fürsten von Lu, von Yn-kung seit 722, Huan-kung seit 711, Tschuang-k. seit 693, Min-k. seit 661, Hi-k. seit 659, Wen-k. seit 626, Siuen-k. seit 608, Tsching-k. seit 590, Siang-k. seit 572, Tschao-k. seit 541, Ting-k. seit 509, Ngai-k. seit 494 bis A 14 (480) und ihrer Zeitgenossen bis zum Fange des Ki-lin. Den

Namen Tschhün-thsieu, das ist Frühling und Herbst, gab er dieser Chronik, weil sie nach Jahr und Monat die Begebenheiten angibt vom Guten und Schlechten, von der reiche Sommerfrucht und vom welkendem Herbste berichtete. Sie sollte sich offenbar dem Schu-king und Schi-king der Zeit nach anschliessen und beginnt ziemlich da, wo diese enden, obwohl sie ganz anderer Art ist. Wenn man sie nur oberflächlich betrachtet, so erscheint sie im dürftigsten Chronikenstyl abgefasst, geschichtlich nicht ohne Wichtigkeit, doch sonst ohne Interesse und so erschien sie auch T. S. Bayer, der in seiner Abh. De Confucii libro Chun cieu in den Comment. Ac. scient. Petropolit. Petersburg 1740 4^0 T. VII, p. 362—426, schon vor 132 Jahren daraus zur Probe den Anfang, mehrere Tafeln chinesischen Textes in Kupferstich mit einer Uebersetzung herausgab, wo sie aber so wenig ansprach, dass keine weitere Fortsetzung erfolgt ist. Die ausführlicheren Erzählungen von Confucius Zeitgenossen (s. Lün-iü 5, 24) Tso-schi oder Tso-kieu-ming aus der Stadt Tschung-tu in Schan-tung, der nach P. Regis I, p. 151 Historiograph im Reiche Tshu [1]) in Hu-kuang war, schienen viel belehrender. Pfizmaier in d. S. B. der Wiener Akademie B. 13—27, 1855 fg. gab einen unvollständigen Auszug davon. Legge (im Chinese Recorder. Foochow 1871 April B. 3 p. 335) wollte seine Ausgabe in den Druck geben. „Confucius Tschhün-thsieu, sagt er da, sei äusserst mager und das Ganze durchzulesen, brauche man kaum 1 bis 2 Stunden". Unpassend setzt er aber hinzu: „diese Annalen seien nichts weiter als die Ueberschriften (Headings) unserer Bibel zu den nachfolgenden Capiteln! Glücklicherweise gäbe Tso-kieu-ming, sein Schüler, detaillirtere Nachrichten über alle Begebenheiten, die er erwähne und noch andere. Dies sei der Froissard China's, seine Schrift so belebt wie die des französischen Ritters, auch der Inhalt nicht sehr verschieden; er beuge sich vor dem Altare des Meisters, sehe nur Vollkommenes in jedem Worte das da geschrieben, aber er verdrehe und modificire seine detaillirtere Erzählung doch nicht, damit sie mit Confucius Abrisse übereinstimme". Legge urtheilt dann sehr hart über Confucius Werk: „Confucius (?) sei äusserst lügenhaft; Männern würden Mordthaten zur Last gelegt, welche deren nicht schuldig waren; Mord-

1) Amiot Mém. c. la Chine T. XII, p. 424 sagt Historiograph in Tscheu, dem Kaiserlande.

thaten würden berichtet, als ob es natürliche Todesfälle gewesen; Spitzbuben, über deren Schicksal der Leser sich freue, würden als Opfer eines elenden Verrathes aufgeführt, und die mit ihnen zu thun hatten, den grausamsten Hinrichtungen unterworfen, ohne auch nur ein Wort der Sympathie; nicht wissen, verhehlen, falsch darstellen, seien das Charakteristische seines „Frühlings und Herbstes", und dieses Werk sei (?) das Muster aller historischen Abrisse in China. Jedes Wort, jede Wendung solle eine tiefe Belehrung enthalten, und bis auf den heutigen Tag entfalteten die chinesischen Literaten mit grosser Anstrengung allen Scharfsinn und alle Gelehrsamkeit, dies zu erforschen und darzuthun und nur wenige bekenneten sich verlegen bei der Disharmonie der Thatsachen mit den Angaben. — Confucius Beispiel (?) sei dem Lande sehr verderblich geworden, da, wo Vorurtheil oder Interesse vorwalte, man der Darstellung der Regierung und des Volkes nicht trauen könne. Die frühere Achtung des Charakters und des wohlthätigen Einflusses von Confucius verringere sich dadurch sehr." Legge giebt keine Belege und sie zu beleuchten forderte mehr Raum als hier ist.

Man könnte meinen, dass die sorgfältige chronologische Bestimmung Confucius Werke einen besonderen Werth verliehen habe, da die Chronologie nach der Zeit, wo der Tschhün-thsieu endet, allerdings weniger sicher ist, allein diese historische Rücksicht war nicht die Hauptaufgabe des Confucius; er war vorzugsweise Moralist und Politiker und diese seine moralische oder politische Beurtheilung oder Verurtheilung der Begebenheiten und Personen, die bei der ausserordentlichen Kürze seiner Schreibweise aber sehr verdeckt erst studirt und herausgefunden werden muss, ist was diesem Werke in seinem und seiner Schüler und Nachfolger Augen einen so hohen Werth verleiht. Dass diess die einzig richtige Ansicht von diesem Werke ist, ergibt die Stelle des Meng-tseu III, 2, 9, 8 (I, 6, 32)." Nachdem er (Conf.) die früheren vortrefflichen Kaiser Yao, Schün, Wen-wang und Wu-wang, die uns, ihre Nachkommen, noch erleuchten, erwähnt hat, sagt er: „die Welt entartete wieder, die guten Prinzipien schwanden, falsche Grundsätze und ein schlechtes Verhalten herrschten vor. Minister tödteten ihre Fürsten und Söhne ihre Väter. Da verfasste Confucius beunruhigt den Tschhün-thsieu, welches die Begebenheiten der Kaiser enthält; Confucius sagt daher: „wer mich kennen

will, der kann es nur aus dem Tschhün-thsieu und wer mich beschuldigen will, wird es auch nach dem Tschhün-thsieu thun". Die letzte Stelle wiederholt ziemlich der Sse-ki B. 47 f. 28; s. m. Abh. Ueber die Quellen zum Leben des Confucius. München 1863, aus d. S. B. d. Ak. S. 420. Und Meng-tseu III, 2, 9, 11 (I, 6, 35) sagt: „Vor Alters drängte Yü die grossen Gewässer zurück und das ganze Reich war ruhig; Tscheu-kung verbreitete sich über die West- und Nord-Barbaren, verjagte die wilden Thiere und das Volk hatte Ruhe. Confucius vollendete den Tschhün-thsieu und rebellische Beamte, verbrecherische Söhne geriethen in Furcht". Um dieses im Einzelnen zu zeigen, müssten wir den ganzen Tschhün-thsieu durchgehen; da das hier nicht geschehen kann, so wollen wir nur an ein Paar Beispielen zeigen, wie Confucius in dieser Hinsicht verfuhr. Mu-kung oder Mu-wang von Thsin hatte bei seinen vielen Kriegen mit den Barbaren, von welchen er 20 Häuptlinge unterworfen hatte, mancherlei barbarische Sitten mit angenommen, so namentlich die Menschen bei der Beerdigung des Fürsten lebendig mit zu begraben. Man weiss sonst, dass Confucius die herrschende Sitte Menschen-Figuren aus Holz mit den Verstorbenen zu beerdigen schon missbilligte, indem er fürchtete, dass man in Folge dieser Sitte einst wirkliche Menschen mit begraben könnte. Dieses geschah auch beim Tode Mu-kung's von Thsin 621 wirklich und es rügt dies schon der Schi-king Thsin hoang-niao I, 11, 6, vgl. Tso-schi Wen-kung Ao. 6. Obwohl er nun sonst die Todesfälle regierender Fürsten genau verzeichnet und den um diese Zeit erfolgten Tod der Fürsten von Hiü, Tsin und Sung unter Lu Wen-kung Ao. 6 f. 15 erwähnt, sagt er doch nichts von dem Tode Mu-wang's von Thsin und will durch dieses sein Schweigen das Vorgefallene rügen! was freilich eine eigene Art von historischer Verurtheilung ist; s. S. B. 15 S. 439.

Im Jahre 577 vermählte Tsching-kung von Lu sich mit einer Tochter des Hauses von Thsi und beauftragte Kiao-iu, den Oheim und Enkel zweier Fürsten von Lu, ihr entgegen zu gehen. Der Tschhün-thsieu Tsching-kung Ao. 14 f. 21 v. erwähnt dieser Sendung mit den Worten: Herbst im 1. Monate, (der Oheim-Enkel) Kiao-iu reist nach Thsi, der Tochter entgegen. Tso-schi Tsching-kung Ao. 14 f. 22 v., S. B. B. 17 S. 301 f. 22 v. bemerkt dazu: er nannte seine Abstammung, er ehrte hiedurch den Befehl des

Landesherrn. Confucius fährt fort: 9. Monat: Kiao-iu kommt mit der Fürstin-Gemahlin Kiang-schi von Thsi an (hier mit Weglassung der Benennung Oheim-Enkel). Tso-schi sagt: er liess die Abstammung weg. Man ehrte hiedurch die Fürstin. Die Weisen sagen daher: die Ausdrücke des Tschhün-tsieu sind unscheinbar und doch deutlich. Sie stellen die Sache dar, und sind doch dunkel. Sie sind zurückhaltend und machen doch einen glänzenden Eindruck. Sie sind erschöpfend und sagen nichts mit Unrecht. Sie warnen vor dem Bösen und ermahnen zu dem Guten. Wenn nicht ein Höchstweiser, wer konnte ihn wohl verfassen!"

Ling-wang von Tshu entbot 531 den Fürsten von Tshai zu sich, der trotz der Warnungen seiner Grossen Folge leistete. Der König von Tshu legte gepanzerte Krieger in den Hinterhalt, die den Fürsten von Tshai tödteten. Der Tschhün-thsieu erzählt dies mit den Worten: „unter Lu Tschao-kung Ao. 11 f. 29 v. im Sommer im 4. Monat am 54. Tage, Khien, Fürst (Tseu) von Tshu, verlockt Puan, den Fürsten von Tshai und tödtet ihn in Schin." Seinen Abscheu drückt Confucius hier nur dadurch aus, dass er den König von Tshu bloss bei seinem kleinen Namen Khien und ebenso den unbedachtsamen Fürsten von Tshai nur bei seinem kleinen Namen Puan nennt; s. S. B. 21 p. 191. Man muss gestehen eine eigene Subtilität!

Unter Tschao-kung Ao. 13 f. 30 sagt der Tschhün-thsieu bloss: der Fürst nimmt nicht Theil an dem Vertrage [1]) und übergeht was die Zeitgenossen genau wussten, dass der Fürst von Lu zur Strafe von dem Vertrage ausgeschlossen wurde, wie er denn auch über andere Vorfälle der Art, die dem Fürsten von Lu zur Schande gereichten, einen Schleier zu ziehen pflegte; s. S. B. B. 21 S. 219.

Noch ein Fall der Art ist unter Lu Tschao-kung Ao. 31 f. 55, S. B. B. 25 S. 121—123. Der Tschhün-thsieu f. 32 v. verzeichnet die Begebenheit: „Herbst, ein Räuber tödtet Tschi, den ältern Bruder des Fürsten von Wei". Der Räuber war Tsi-pao, ein Minister oder Straf-

---

1) Der Vertrag, den der Heu von Tsin, der Heu von Thsi, der Kung von Sung, der Heu von Wei, der Pe von Tsching, der Pe von Tsao, der Tseu von Kiü, der Tseu von Tschü, der Tseu von Teng, der Pe von Sie, der Pe von Khi, der Tseu von Siao (klein) Tschü zusammen in Ping-kieu beschworen im achten Monate am Tage Kia-siü.

richter (Sse-keu) in Wei. Confucius lässt aber den Namen aus, als Beispiel eines Mannes, der sich in der Geschichte einen Namen machen wollte, ihn aber nicht erhielt. Schu-ki von Tschü, Meu-i von Khiü und He-kueng von Tschü, sagt der Tschhün-thsieu, wanderten aus mit Land und Boden, d. h. entrissen ihrem Landesherr Städte und stellten sich unter den Schutz des Reiches Lu. Sie suchten einfach ihren Unterhalt und keinen Namen. War auch niedrig ihre Stellung, sagt Tso-schi, er musste (wider ihren Willen) in der Geschichte doch geschrieben werden. Durch diese zwei Dinge (verschweigen den Namen oder nennen desselben wider ihren Willen) schreckt man die Eigenliebe (den Ehrgeiz) und entfernt die Habsucht: „Wenn Jemand dem Ungemache aussetzte seinen Leib, um in Gefahr zu stürzen die grossen Menschen und er dann erhielte den glänzenden Ruhm eines Namens, so würden alle unheilstiftenden Männer im Laufe hierzu sich drängen". „Wenn Jemand raubte eine Stadt, von dem Landesherrn abfiele, um zu erreichen einen grossen Nutzen und er würde nicht genannt mit Namen, so würde alles habsüchtige Volk hieran seine Kräfte versuchen". „Aus diesem Grunde nennt der Tschhün-thsieu an dieser Stelle den Tsi-piao einen Räuber; die drei Abtrünnigen nannte er mit Namen, um abzuschrecken die ungerechten Menschen." „Er verzeichnet die Schlechten und die Verächter der Gebräuche. Es sind vortreffliche Denkwürdigkeiten." „Desswegen wurde gesagt: die Ausdrücke des Tschhün-thsieu sind unscheinbar, aber deutlich. Sie sind mild, aber entschieden. Die hochstehenden Menschen können zu Wege bringen Klarheit und Erleuchtung. Die vortrefflichen Menschen werden ermuntert. Die ausschweifenden Menschen fürchten sich. Aus diesem Grunde schätzen ihn die Weisen."

Noch ein Fall ist im Tschhün-thsieu, Hi-kung Ao. 28 (631 v. Chr.), auch in I-sse 86, 3 f. 13 v. Confucius sagt da bloss: „der Kaiser Siang-wang jagte südlich vom Hoang-ho" und verschweigt, dass Wen-kung von Tsin ihn dazu bestimmte, dass die Vasallenfürsten ihm da aufwarteten. Die Vasallenfürsten — sagt Confucius im Sse-ki B. 39 f. 28, S. B. 43 S. B. 43 S. 121 fg., vgl. Kia-iü 42 f. 17 — können den Kaiser nicht berufen (tschao); er verschwieg das (hoei) daher und erwähnte blos der Jagd.

Als eine Pedanterie oder wenigstens ein Kleben am Althergebrachten

und Legitimen mag noch von Confucius erwähnt werden, dass er den damals schon fast ganz nichtigen Kaiser immer Thien-wang, den Himmelskönig, dagegen die weit mächtigeren Fürsten von Tshu, U und Yuei, die längst schon den Königstitel (Wang) angenommen hatten, immer nur Tseu, Fürsten 4. Classe, nennt, was sie ursprünglich gewesen waren, gerade, als wenn man den König von Preussen nur Markgraf von Brandenburg nennen würde.

Die chinesischen Geschichtschreiber haben sich immer durch unpartheiische wahre Erzählung der Begebenheiten, selbst ihr Leben dabei nicht achtend [1]), ausgezeichnet. Das Verhalten der Geschichtsschreiber in Tsin, als Tschao-tschhuen den dortigen tyrannischen Fürsten Ling-kung ermordete, und der Thai-sse nicht verfehlte, dies niederzuschreiben und wie Confucius dies billigte, ist von mir schon in Abh. I in der historischen Einleitung zu Confucius Leben Abh. d. Ak. 1867 S. 412 erzählt.

Der Kia-iü Cap. 39 f. 6 hat noch folgende Aeusserungen über Confucius Wirksamkeit, ohne Zeitangabe. Der Sohn des Thai-sse von Thsi kam nach Lu, Confucius zu besuchen. Confucius sprach mit ihm über das Princip (Tao). Der Sohn sehr erfreut sagte: ich unbedeutender Mensch, hörte von Meisters Ruf, hatte aber Meisters Gestalt (hing) nicht gesehen, lange kannte ich noch nicht den Schmuck und den Adel (das Ansehen, Kuei) derselben. Jetzt und für alle Zukunft erkenne ich, dass der Berg Thai-schan hoch und die Meerestiefe gross ist. Es ist beklagenswerth (si-hu), dass Meister nicht begegnet (fung) einem erleuchtetem Könige (Wang) und das Princip und die Tugend (tao te) nicht beibringt (kia, eigentlich hinzufügt) dem Volke und den kostbaren Schmuck fallen lässt, um damit die folgenden Generationen zu beschenken.

Er ging alsbald zurück und sagte zu Nan-kung-king-scho: Jetzt ist Confucius da, der Erbe früherer Heiligen. Seit Fei-fu (Confucius Ahn), wer unter den (nach)kommenden Generationen hat die Tugenden und weicht (jang) dem Glücke (Tso), das der Himmel bringt; er würde vollenden Thang's und Wu-(wang's) Tugend und regieren das ganze Reich, wie ihnen zugesellt (ihres Gleichen, pei) und hat den Schmuck, der die D. Yn erleuchtete noch nicht begonnen.

---

1) Ein Beispiel aus Thsi im Sse-ki B. 32 f. 2 v., S. B. 40 S. 682 u. b. Tso-schi Siang-kung hia Ao. 24 f. 5 v., S. B. 18 S. 166 s. in m. Abh. Verf. u. Verw. im alten China a. d. Abh. d. Ak. 1865 S. 580.

Confucius wurde geboren beim Verfalle (schoai) der Dynastie Tscheu; der früheren weisen Könige (Wang) Anordnungen und Bücher (Tsi) waren in Verwirrung gerathen (Tso-loen); es gab keine Geschichte (Ki), um sie zu erzählen; die 100 Familien hatten verloren die Nachrichten (Ki), um zu untersuchen und zurecht zu stellen ihr Recht (i). Er (Confucius) begann zu sprechen von Yao und Schün, in's Licht zu stellen, Wen- und Wu-(wang), zuzuschneiden (schan) — vgl. Tschung-yung Cap. 30 — den Schi-(king), zu kompiliren (scho), den Schu-(king), festzustellen den Li-(ki), zu regeln den Yo-(ki) und verfasste den Tschhün-thsieu, zu preisen (tsan) und zu erläutern die Principien (Tao) des Y-king und Belehrung für die folgenden Geschlechter herabzureichen, um zur Regel zu machen den Glanz ihrer schmuckreichen Tugend. Alles was er lehrte und einprägte (hoei) für das Lehrgeld (Scho-sieu) seinen mehr als 3000 Männern (Schülern), will vielleicht der Himmel es rein mittheilen, um (das Reich) zu regieren. Wie lässt sich das vollenden?

King-scho sagte: kühn (gefährlich, tai) ist meines Herren Wort. Diese Dinge kann keiner ausführen als die beiden Grossen (Himmel und Erde). Ich habe gehört, dass der heiligen Männer Nachkommen nicht fortsetzen das Ende (Thung) der Geschlechter, welches sie sicher hatten. Jetzt ist des Confucius Princip (Tao) das höchste und er würde es unerschöpflich (wu-kiung) ausbreiten. Obwohl ich aber wünsche, des Himmels Glück aussprechen zu können, hat er es doch uoch nicht erreicht.

Als Tseu-kung diess hörte, erzählte er von beiden Männern (Tseu) Confucius. Confucius sagte: wenn auf diese Weise Verwirrung herrscht und ich sie beherrschen will, wenn eine Hemmung (Tschi, eigentlich die durch Frost) besteht und ich sie aufhebe, so ist das meine Absicht; was hat der Himmel damit zu thun!

Aus Allem diesem was über Confucius literärische Thätigkeit und politische Aeusserungen beigebracht ist, erhellet zur Genüge schon, dass wer bloss allgemeine menschliche Ansichten und moralische oder philosophische Aeusserungen von Confucius erwarten wollte, durchaus fehlginge. Er steht durchaus nur auf dem positiven Boden der chinesischen Literatur und der politischen Anschauung derselben. Ehe wir aber die Nachrichten über seine Schüler und dann sein und seiner Schüler Aus-

sprüche im Einzelnen anführen, müssen wir noch seinen Tod und Begräbniss erzählen.

Das Erscheinen des Ki-lin Ao. 481. Als ein Vorzeichen vom Ende des Weisen wird die Erscheinung des Wunderthieres Ki-lin erwähnt. Schon sein Zeitgenosse Tso-schi, Ngai-kung Ao. 14 f. 25, auch im I-sse 86, 3, 1 gedenkt dessen: „unter Lu Ngai-kung Ao. 14 im Frühlinge war eine grosse Jagd im Westen auf dem weiten Felde. Scho-sün-schi's Kutscher (Kiü-tseu) Tsu-tschang fing einen Lin, hielt es für ein unglückliches Zeichen (s. Tscheu-li B. 29 f. 29) und schenkte ihn dem Yü-jin, dem Parkbeamten. Confucius sah ihn und sagte: es ist ein Lin, den sie fingen".

Der Sse-ki B. 47 f. 27 hat die Stelle des Tso-tschuen ziemlich copirt, setzt dann aber noch hinzu, als Confucius Aeusserung: „aus dem (Hoang)-ho kommt die Tafel (Tu) nicht hervor, aus dem Lo (Flusse) tritt das Buch nicht heraus, es ist aus mit mir". Auch Kung-tschung-tseu (in d. Sammlung III, 1, schang f. 19 u. im I-sse 86, 3, 1 v. gibt dann dieselbe Geschichte noch erweitert und ähnlich der Kia-iü Cap. 16 f. 21, vgl. Amiot p. 391 fg. Der Kia-iü sagt: Scho-sün-schi's Beamter über die Wagen (Kiü-sse), mit Namen Tseu-tsu schang, da er Brennholz auf einem grossen Felde sammelte, fing einen Lin. Er zerhieb dessen vordern rechten Fuss und brachte ihn bei seiner Rückkehr Scho-sün-schi Da es für ein unglückliches Zeichen galt, warf man ihn ausserhalb der Stadtmauer hin. Ein Bote meldete es Confucius und sagte: es ist ein Art Hirsch oder Antilope (Kiuen) mit einem Horne, was ist das? Confucius ging hin, es zu sehen, und sagte: es ist ein Lin. Oh! dass der gekommen ist! O! dass der gekommen ist! Als er zurückkehrte, wischte er mit dem Aermel aus dem Gesichte die Thränen. Als Scho-sün-schi das hörte, nahm er ihn. Tseu-kung fragte und sagte: Meister was weinst Du? Confucius sagte: 'die Ankunft eines Lin bezeichnet einen einsichtsvollen König (Wang), tritt er hervor und nicht zu seiner (zur rechten) Zeit, so zeigt das ein Verderben an, diess ist was mich verwundet!

Kung-yang-tschuen (Ngai-kung Ao. 14 im I-sse 86, 3, 1 v) spinnt diess noch weiter aus. Scho-sün-schi's Kutscher (Kiü-tseu) sammelte auf dem Felde Brennholz und erjagte ein wildes Thier (Scheu). Da keiner es kannte, hielt man es für ein unglückliches Zeichen und warf es auf die Durchfahrt von U-fu. Yen-yeu, Confucius Schüler, sagte es dem Meister, eine Antilope (Kiün) von Körper (Gestalt) mit einem Fleischhorne ist das Befremdliche (Yao). Confucius sagte: ich will sie alsbald besehen, ging hin und sagte zu seinem Kutscher Kao-tseu, wofür man den Namen sucht ein Lin; ich erlangte es zu sehen, es ist sicher so. Yen-yeu fragte und sagte: unter den Fliegenden ist der Angesehenste der Fung-(hoang), unter den Laufenden (Vierfüssern) ist der geehrteste der (Ki-)lin, aber sie sind schwer zu erlangen, ich wage nun die Frage, wenn sie jetzt sich zeigen, was bedeutet das? Confucius sagte: wenn der Kaiser Tugend verbreitet und grosse Ruhe eintritt, dann erscheinen der (Ki-)lin und Fung-(hoang), die Schildkröte und der Drache zuvor als glückliche Zeichen. Jetzt aber, wo die erhabene (Dynastie) Tscheu im Erlöschen ist und im Reiche kein Herr (Tschü) wesshalb kommt er da? Er weinte und sagte: ich bin unter den Menschen, was der (Ki-)lin unter den Thieren (Scheu). Der Ki-lin trat heraus und starb und meine Lehre (Tao) ist erschöpft; er sang und sagte: zu Thang's und Yü's, d. i. Yao und Schün's Zeit, kam der (Ki-)lin und Fung-(hoang), jetzt ist nicht ihre Zeit, was suche ich den Ki-lin. Der Ki-lin ist meines Herzens Kummer. Wir übergehen noch spätere Erzählungen, wie die des King-pao und andere, welche der I-sse auch noch hat, da sie nur weiter ausgesponnen

sind. Nach dem Ho-i-ki im I-sse 86, 1 f. 2 v., war es derselbe Ki-lin, der vor Confucius Geburt erschienen war.

Im Li-ki im Cap. Li-iün 8 p. 50, T. p. 26 heisst es: (wenn ein weiser Kaiser regiert, herrscht die grosse Harmonie); der Himmel bevorzugt dann nicht seinen eigenen Weg, die Erde hängt nicht an ihren Reichthümern, der Mensch folgt nicht seinen Leidenschaften. Dann verbreitet der Himmel einen fruchtbaren Thau; die Erde lässt Quellen süssen Weines hervorsprudeln; die Berge erzeugen (freiwillig) Geräthe und Wagen; aus dem (Hoang-)ho geht das Pferd mit der Tafel (Tu) hervor, der Fung-hoang und der Ki-lin (bewohnen) sind in der Vorstadt (Kiao) und den Wäldern, die Schildkröte und der Drache im Teiche des Kaiserpallastes, die übrigen Vögel und das Wild legen (vertrauensvoll) ihre Eier und Jungen nieder, der Mensch braucht sich nur zu bücken, um sie zu sehen; vgl. auch Cap. Li-ki (9, p. 57, T. p. 29), Kia-iü Cap. 25 f. 5 v., Cap. 32 f. 22 v., Cap. 26 f. 34 v.

Confucius letzte Tage, Tod und Begräbniss. Die Nachrichten über sein Ende finden wir im Li-ki Cap. 3 Tan-kung f. 21—22 v., dann im Kia-iü Cap. 40 Tschung-ki-kiai und im Sse-ki 47 f. 28 v., zusammengestellt im I-sse 86, 4 f. 49 v. — 52 v., Tschung-ki, das Buch vom Ende, der noch einige andere Nachrichten hat. Im Lün-iü 7, 5, klagt Confucius: „Gross ist mein Verfall; lange schon sehe ich im Traume Tscheu-kung nicht mehr".

Der Sse-ki B. 47 f. 28 v. sagt: Im folgenden Jahre starb (sein Schüler) Tseu-lu in Wei. Confucius war krank, Tseu-kung wünschte ihn zu sehen (besuchen[1]). Confucius mit den Händen sich haltend und auf den Stock sich stützend, kroch bis an die Thüre und sagte: Tse, was kommst du so spät[2])? Confucius seufzte dann und sang: der Thai-schan (Berg) stürzt ein, der Brückenbaum (Dachsparren) fällt zusammen. Der weise Mann vergeht, darauf[3]) weinte er und sagte zu Tseu-kung: dass das Reich ohne Grundsätze (Tao), ist schon lange, keiner vermag mich zu ehren. Hia's Leute (Fürsten) sind begraben an der östlichen Treppe, Tscheu's Leute an der westlichen Treppe, Yn's Leute zwischen beiden Pfeilern. Den vorigen Tag Abends träumte ich, ich sässe nieder zwischen beiden Pfeilern; ich bin verwandt (gehöre zu) Yn's Leuten[4]).

---

1) Der Kia-iü Cap. 40 und Li-ki beginnt: Confucius stand früh auf (Tsao tschin).

2) Diese Frage thut er nach dem Kia-iü etwas später.

3) Dafür hat der Li-ki und Kia-iü 40 f. 6 v.: Nachdem der Gesang zu Ende war, trat er in die Halle (Tang), nach dem Li-ki die Thür, setzte sich und Tseu-kung hörte, wie er sagte: wenn der Thai-schan (Berg) einstürzt, wohin blicke ich empor, wenn der Brückenpfeiler einfällt, worauf soll ich mich stützen, wenn die weisen Männer vergehen, wohin soll ich gehen (Fang). Tseu-kung sagte: der Meister ist krank und doch eilt er einzutreten (in das Haus). Der Meister seufzte und sagte: Sse warum kommst Du so spät.

4) Etwas abweichend Li-ki Tan-kung schang 3 f. 21 v.

Wenn kein erleuchteter König (Wang) ersteht, wer kann dann im Reiche mich ehren? Ich werde alsbald sterben. Er ging dann krank in sein Schlafgemach. 7 Tage darauf starb er in seinem 73. Jahre, unter Lu Ngai-kung Ao. 16, im 4. Monate, am Tage Ki-tscheu. Der Sse-ki Cap. 39 f. 41, S. B. 43 S. 14 sagt: im 33. Jahre von Tsin Ting-kung (479) starb Confucius. Der Li-ki im Cap. Tan-kung 3 f. 21—22 v. hat dieselbe Erzählung mit geringen Abweichungen oft nur mit andern Worten. An ihn schliesst sich der Kia-iü Cap. 40 zunächst an.

Einige spätere Anekdoten hat noch der I-sse 86, 4 f. 49 v. Kung-sün-ni-tseu[1]) erzählt: Als Confucius krank war, sandte Ngai-kung einen Arzt, ihn zu besuchen. Der Arzt sagte (fragte): die Wohnung, Trinken und Essen wie ist (war) das? Confucius sagte: Ich (Khieu) wohne im Frühlinge in einem Behälter (Lung) aus der Pflanze Ko, im Sommer zurückgezogen in einem Weidenhause (Mi-yang), im Herbste ohne Wind, im Winter ohne zu braten (yang). Trank und Speise wurden mir nicht als Obern dargereicht; mein Trank war Reisswein, aber ohne trunken zu sein. Der Arzt sagte: das ist eine gute Arzenei (Diät).

Tschuang-tseu erzählt noch: als Confucius erkrankte, ging Tseu-kung hinaus, das Loos zu befragen (pu). Confucius sagte: Warte damit. Ich sitze auf der Matte und wage nicht vorher zu weilen,[2]) mein Essen und Trinken war wie ein Opfer; dass ich das Loos befragte, ist schon lange her.

Der Lün-heng sagt: als Confucius erkrankte war Schang, d. i. Tseu-hia, besorgt und befragte das Loos an der Mitte des bestimmten Tages. Confucius sagte: Nimm das Buch, komm sieh' nach der Mitte des Tages, was nutzt es, dass der Heilige das Studium liebte? sterben thut man unaufhörlich (immer).

Tso-schi Ngai-kung Ao. 16, f. 30 v., S. B. B. 27 S. 153 und daraus der Kia-iü f. 7 sagt: Im Sommer, im 4. Monate am 26. Tage starb Khung-khieu (Confucius). Der Fürst von Lu hielt ihm eine Trauerrede (Epitaphium, lai) und sagte: „der erbarmende Himmel lässt sich nicht zu uns herab! er lässt nicht mehr übrig diesen einzigen Greis, er heisst

1) Ein Schüler der 70 (Schüler des Confucius). Der Han-schu B. 30 f. 12 erwähnt ein Werk in 28 Kien von ihm.

2) Der Druck ist undeutlich.

ihn verdunkeln mich den einzigen Menschen, indess ich in meiner Würde verbleibe, er heisst mich traurigen Sinnes leiden an einer langen Krankheit. Wehe mir! wie traurig bin ich um dich o Vater Ni! ich habe für mich kein Vorbild". Tseu-kung sprach: der Fürst wird sein Leben in Lu nicht beschliessen; ein Wort des Meisters lautet: wo die Gebräuche verloren gehen, heisst es Verwirrung, wo der Name verloren geht, heisst es Irrung. Der Verlust des Verstandes ist Verwirrung, der Verlust des Ortes ist Irrung. Dem, den man im Leben nicht zu verwenden wusste, nach seinem Tode eine Trauerrede halten, ist gegen die Bräuche. Sich den einzigen Menschen nennen, (was nur der Kaiser darf) ist ein Verstoss gegen den Namen, der Fürst hat Beides verloren, (den Verstand und seinen Platz).

Fürst Ngai-kung wanderte in der That am Ende seines Lebens in das Reich Yuei aus. Der Sse-ki B. 47 f. 28 v. fgg., wiederholt diess mit geringen Abweichungen und ebenso der Kia-iü Cap. 40 f. 7 v.

Ueber Confucius Beerdigung und die Trauer um ihn, sagt der Kia-iü Cap. 40 f. 7 v. und mit geringen Abweichungen der Li-ki f. 22 [1]): Nach seinem Tode waren seine Schüler zweifelhaft, wie sie den Meister betrauerten. Was die Trauer betrifft, sagte Tseu-kung: einst betrauerte der Meister (seinen Schüler) Yen-hoei wie man seinen Sohn betrauert, aber ohne Trauerkleid (eul wu fu) und Tseu-lu ebenso; jetzt wünsche ich, dass wir den Meister betrauern, wie man seinen Vater betrauert, aber ohne Trauerkleid. Seine Schüler alle condolirten im Trauerkleide und so geschah es. Man fügte noch hänfenes Zeug hinzu. Die Schüler Tseu-hia und Tseu-yeu stritten dann noch über die Anwendung des Thie, eines schwarzen hänfenen Zeuges um den Kopf. Tseu-hia meinte im Hause gehe das, aber beim Ausgehen sei es nicht zu tragen. Tseu-yeu sagte: ich habe vom Meister gehört, bei der Trauer um einen Freund und Genossen, trage man den Thie, beim Ausgehen aber nicht; betraure man einen Geehrten, so könne man beim Ausgehen ihn auch tragen.

(Sein Schüler) Kung-si-tschi legte die Leiche in den Sarg und that ihr 3 Finger voll Reis in den Mund. Der Doppelanzug (Schi) der Leiche bestand aus 11 Stücken; man fügte hinzu sein Hofkleid; sein Hut war

1) Vgl. Li-ki Cap. Tseng-tseu wen 7 f. 18 v., bei der Trauer Abth. 4.

der Tschang-fu Hut (der der Staatsminister nach Amiot); seine Ehrenmarke (der Gürtelschmuck, Pei) aus Elfenbein; der Steinring (Huan) hatte 5 Zoll (Tsün) im Durchmesser (Khing) und von vermischter Seide war der Cordon, an dem er hing. Aus dem Holze Tung war der innere Sarg (Kuan), 4 Zoll dick; aus Cypressenholz (Pe) der äussere Sarg[1]) (Ko) und 5 Zoll dick. Verziert waren des Sarges Wände (Tsiang); die Federn am Katafalk waren die der Dynastie Tscheu; die Ehren-Fahnen die der Dynastie Yn, die (um den Wagen) gewundene Trauerfahne (Tschao) die der Dynastie Hia; so wandte man zusammen die Gebräuche der drei Könige (Dynastien) an, um den Lehrer zu ehren, der das Alte bewahrt hatte. Er wurde beerdigt nördlich von der Mauer (der Haupt-Stadt) Lu's, oberhalb des Flusses Sse-schui. (Nach Amiot kaufte dazu sein Enkel das Terrain von 100 Meu (à 100 Schritt zu 6 Fuss). Man machte darauf einen Hügel in Form einer Axt (oder eines Domes[2]) — die Confucius vorzog nach Li-ki Cap. Tan-kung 3 f. 41 v. — 4 Fuss hoch und pflanzte darauf Fichten und Cypressen. Seine Schüler kamen ihn zu betrauern und zu seiner Beerdigung bis aus dem Reiche Yen (in Pe-tschi-li) und logirten bei Tseu-hia's Familie. Tseu-kung (Tseu-hia) sagte: ich habe eines Menschen Beerdigung wohl gesehen, aber selten noch die eines Heiligen. Einst sagte der Meister: ich sah einen Grabhügel (Fung), — der Li-ki setzt hinzu wie eine Halle (Tang), ich sah eine Gasse (Fang), ich sah einen wie eine Decke (Fo) (diess fehlt im Kia-iü), — wie das Haus unter der D. Hia (nach den Scholien) in der Mitte hoch und an den 4 Seiten niedrig, ich sah einen wie eine Axt anzusehen — — Er hiess den Grabhügel Ma-fung; jetzt schlägt man in einem Tage drei Planken zusammen zu einem (Fang); darauf ging Confucius Absicht allein.

Seine 2—3 Kinder (Schüler) trauerten 3 Jahre um ihn; einige blieben, einige gingen fort; nur Tseu-kung verweilte in einer Hütte am Grabe überhaupt 6 Jahre. Später noch kam die Schaar der Schüler nach Lu und es verweilten am Grabe wie im Hause über 100; ihre

---

1) Mein Kia-iü hat hier wieder irrig Kuan, der Kia-iü im I-sse 86, 4 f. 50 v. richtiger Ko; so heisst der äussere Sarg.

2) Eine Abbildung seines Begräbnisses (Grabes) mit dem Ahnentempel, wie die Chinesen ihn sich vorstellen, s. bei Amiot Pl. 16 zu S. 394.

Wohnung hiess Kung-li, Confucius Weiler oder Dorf. Dasselbe erzählt Meng-tseu schon III, 1, 4, 13 (I, 5, 4 p. 81): „Einst als Confucius gestorben war und seine Schüler 3 Jahre um ihn getrauert hatten und sich zur Rückkehr rüsteten, kamen sie, verneigten sich vor Tseu-kung und weinten, bis allen die Stimme verging und kehrten dann heim. Tseu-kung aber kam zurück, errichtete eine Hütte am Opferhügel (tschang), weilte da noch 3 Jahre länger da und kehrte dann heim. Später wollten Tseu-hia, Tseu-tschang und Tseu-yeu, weil Yeu-jo dem Weisen (im Aussehen und Manier) glich, sich gegen ihn wie gegen Confucius benehmen und auch Tseng-tseu dazu nöthigen. Tseng-tseu aber sagte: das darf nicht sein; was im Kiang und Hanflusse gewaschen und in der Herbstsonne getrocknet ist, wie glänzend weiss (hao, hao) ist das! Nichts kann dem hinzugefügt werden."

Nach Kung-tschung-tseu in der Samml. III, 1 schang f. 20 fgg., auch im I-sse B. 106 f. 2 meinte Khi-sün: man habe Tseu-tschan (den Minister von Tsching) nach seinem Tode mehr betrauert, als Confucius. Tseu-yeu erwiederte ihm darauf. Die ganze Stelle lautet so: Hien-tseu (ein Mann aus Lu) fragte Tseu-sse und sagte: ich hörte einstimmig, dass man gegenseitig liebte deinen früheren Fürsten [1]) (Weisen); sehe ich aber auf Tseu-tschan [2]), so diente man ihm doch mehr noch [3]) und das Zeitalter (Geschlecht) hiess Tseu-tschan nur human und liebevoll; den Meister (Confucius) aber einen heiligen Mann, das hiesse dann, dass die Principien (Tao) eines Heiligen dienten (untergeordnet seien) dem Humanen und Liebevollen! Ich bin noch nicht unterrichtet genug (yn), welcher von diesen Männern voransteht (vorgeht) und welcher nachsteht, drum sage du mir, wie es wirklich ist.

Tseu-sse sagte: Ja deine Frage that einst schon Khi-sün an Tseu-yeu und sprach wie du. Tseu-yeu antwortete und sagte: mit Tseu-tschan's Humanität und Liebe verglichen, verhält sich der Meister (Confucius) wie ein benetzendes (thsin) Wasser zum fetten [4]) Regen. Kang-

---

1) Kiün wohl für Kiün-tseu, den Weisen, wohl für Confucius.
2) S. m. Abh. I Hist. Einleit. zu Confucius Leben a. d. Abh. d. Ak. 1867 S. 426 fgg.
3) Im Text ist hiung, älterer Bruder.
4) Der Schue-yuan hat dafür den Himmelsregen und unten: einen Regen zur rechten Zeit Schi-iü.

tseu sagte: als Tseu-tschan gestorben war, legten die Männer von Tsching ihre Gemmen (Edelsteine) am Gürtel (Kiue-pei) ab; die Frauen legten ab ihre Perlen und Ohrringe; die ganze Strasse (Hiang) beweinte ihn drei Monate; die Orgeln (Yü) und Saiten-Instrumente (Se) wurden nicht gerührt. Bei Meisters Tode habe ich nicht gehört, dass Lu's Leute so verfahren seien. Was ist davon die Ursache? Tseu-yeu sagte: was das benetzende Wasser erreicht, das lebt; was es nicht erreicht, das stirbt. Aber alles Volk weiss es. Das was ein fetter Regen belebt, darüber geht nichts hinaus. Das Volk empfängt allgemein die Wohlthat, aber keiner weiss, woher sie kommt. Eine hohe Tugend ist wie keine Tugend und daher keine Tugend [1]). Khi-sün sagte: gut und Hien-tseu sagte: ebenso. Der Schol. bemerkt aber, dass dieses keine Aeusserung Tseu-sse's sei. Indess hat das Gespräch Khi-kang-tseu's mit Tseu-yeu auch der Schue-yuan, auch im I-sse B. 95, 3 f. 18 mit einigen Abweichungen und der Sin-siü, auch im I-sse 95, 2 f. 15 v.

Wir schliessen mit einer Stelle aus dem Sse-ki B. 47 f. 29 v., der erst auch die obige Nachricht von Tseu-kung's 6jährigem Verweilen am Grabe und von Confucius Dorfe hat und dann so fortfährt. In Lu wurde von Geschlecht zu Geschlecht (sein Grab) überliefert. Im Laufe der Jahre brachte man ihm Opfer dar an seinem Grabhügel, und die Literaten hielten ein grosses Scheibenschiessen an Confucius Grabhügel. Confucius Grabhügel war einen Khing (100 Ruthen, gleich 25 Acker) gross, drum machten seine Schüler aus der Halle, die sie bewohnt hatten, in späterer Zeit inwendig einen Ahnentempel (Miao) und bewahrten darin Confucius Kleider, Hut (Kuan), seine Laute (Kin), seinen Wagen und seine Bücher auf. Bis zur Dynastie Han, mehr als 200 Jahre, ging kein noch so hoher Kaiser Lu vorbei, er brachte ihm denn ein grosses Opfer (Thai-lao) dar. Die Vasallenfürsten (Tschu-heu) und die Minister kamen beständig gegenseitig hin und übernahmen dann erst die Regierung.

Der Cultus des Confucius bildete sich erst allmählich aus. Darüber und über die verschiedenen Titel, die er von den Kaisern der

1) Schang-te wu-te, Schi-i wu-te. Der Ausdruck ist sehr dunkel, ob das zweite te für erreichte steht?

einzelnen Dynastien erhielt s. Legge Prol. T. I C. V s. 2 und über seinen jetzigen Cultus: „De Sinensium ritibus politicis acta. Paris 1700; da findet man: Fr. X. Philipucci Praeludium ad plenam disquisitionem de cultu Confucii 1682 u. J. le Favre Dissertatio de avita Sinensium pietate praesertim erga defunctos et eximia erga Confucium magistrum observantia; dann le Gobien Eclaircissements sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts, hinter seiner: Histoire de l'Edit p. 217—222; s. meine Geschichte des östl. Asiens I S. 371 fgg. Meng-tseu's und Confucius Geburts- und Grabstätten besuchte 1865 A. Williamson. — Wir haben seine Beschreibung derselben mitgetheilt im Auslande 1870 n. 25 S. 586 fgg. nach dem Journal of the North-China branch of the R. As. Society, New Series, Shang-hae B. III Nr. 1 — u. jetzt: Journals in North-China, Manchuria, and Eastern Mongolia, with some Account of Corea, by the Rev. A. Williamson. London 1870. 8⁰. Vol. II p. 259 sq.

Charakteristische Züge von Confucius. Nachdem wir das Leben des Confucius beschrieben haben, geben wir zunächst noch eine Reihe charakteristischer Züge über sein Aussehen, seine Kleidung, Wohnung u. s. w., welche das Bild desselben vervollständigen werden. Ein besonderes Capitel des Lün-iü (Hiang-tang) I, 10 [1]), das auch der Sse-ki B. 47 f. 25 v. fg. und der Siao-hio II, 2, 3 u. 6, V, 2 zum Theil mit einigen Varianten aufgenommen haben, gibt eine Zusammenstellung von solchen. Wir nehmen es ganz auf, nur in etwas veränderter Folge. Wir finden wenig dazu hinzuzusetzen; doch bietet die Uebersetzung einzelner Ausdrücke grosse Schwierigkeiten. Fast jedes Wort bedürfte einer philologischen Erklärung, die aber ohne chinesische Charactere nicht thunlich ist. Die phantastische Beschreibung seiner Physiognomie bei Kung-tschung-tseu im I-sse 86, 1 f. 4 v., vergl. Amiot p. 62, als Confucius nach Tscheu ging, von Tschang-hung ist schon oben Abh. II, 1 S. 34 mitgetheilt; die Schilderung seiner Persönlichkeit auf seiner Reise nach Tsching s. oben II, 1 S. 83 fg. Nach Ersterem war

1) Einen Commentar darüber schrieb Kiang-yung: Hiang-tang tu kao, herausgegeben unter Kian-lung Ao. 21 (1761) in zehn Abschnitten. Der erste enthält die Holzschnitte u. Tafeln, der letzte das Leben des Confucius; s. Legge T. I, Prol. VI, 1.

Confucius 9′ 6″ Tscheu-Maass gross, d. i. n. Amiot 6′ 7″ pieds de roi. Nach dem Tscheu-li 40 f. 16 war die gewöhnliche Länge eines Menschen 8′, d. i. nach Biot 1 m. 60; ein Waise (ein Bube von 15 Jahren) war nach Lün-iü 8 6: 6″ Tschi (zu 7 4″), also 44.4″ gross; Wen-wang soll 10′ gross gewesen sein, (Tsching)-tang 9′ nach Meng-tseu II, 2, 2, 2.

Was seine Nahrung (Kost) betraf, so sagt der Lün-iü § 8 fg., vgl. Siao-hio III, 4, 3: er verschmähte eine ausgewählte Kost, feinen gesäuberten Reis (tsing [1]) nicht; verschmähte nicht klein gehacktes Fleisch (Hoei [2]); aber verdorbene (sauergewordene) Speisen und angegangene (stinkende) Fische und Fleisch, das umgeschlagen war, ass er nicht. Was eine schlechte Farbe oder einen schlechten Geruch hatte, ass er nicht. Speisen, die ausser der Jahreszeit waren, ass er nicht; so auch was nicht recht zugeschnitten war [3]) (ko) und nicht seine (geeignete) Sauçe (tsiang) hatte. Wenn auch viel Fleisch da war, übernahm er sich doch nicht beim Essen [4]); beim (Reis-) Weine hielt er kein (bestimmtes) Mass, aber er liess es nie bis zu einer Trübung (des Geistes) kommen. Auf dem Markte gekauften Wein trank er nicht; gedörrtes Fleisch (fu) genoss er nicht. Nie liess er es an Ingwer (Kiang) beim Essen fehlen. Er ass nie zu viel; bei einem Opfer des Fürsten (Kung) liess er das Fleisch nie über Nacht stehen; opferte er (selbst) Fleisch, so liess er es über drei Tage nicht stehen; wenn drei Tage vorbei waren, ass er es nicht (mehr). Beim Essen sprach (conversirte) er nicht (vgl. Siao-hio III, 2, 9); im Schlafzimmer (Bette, tshin) redete er nicht. Wenn er auch nur grobe (su) Speise, Gemüse (tsai) oder Suppe (keng) und Kürbisse hatte, spendete er (tsi) immer zuvor und gewiss mit Ehrer-

1) Wo 100 Sching Reis in der Hülse auf 30 reducirt worden.

2) Nach d. Schol. rohes aus Rind-, Schaaf-Fleisch oder Fische.

3) Dasselbe aus dem Schue-wen 86, 4 f. 26; er setzt noch hinzu: er trank kein Wasser aus der Diebsquelle (Tao-tsiuen), das genügend angesammelt war. Dasselbe von der Diebsquelle erzählt der Schi-tseu; er stiess sich wohl an den Namen!

4) Im Lün-iü 7, 15 sagt Confucius: „Bei grober Speise zum Essen, Wasser zum Tranke, meinen gebogenen Arm als Kopfkissen, bin ich doch froh bei alledem, während Reichthümer nnd Ehren ungerecht erlangt, wie eine zerfliessende Wolke sind“ und im Lün-iü 17, 92, sagt er: „sich bloss voll essen (pao-schi) und den ganzen Tag nichts anderes thun (wu yung sin), das ist schwer (nan); gibt es da nicht noch Schach (yih) u. andere Spiele (po), wer das thut (spielt) ist doch noch weiser“.

bietung davon (tschai, wie beim Fasten). — Wie er bei Ngai-kung zu Tisch erst die Hirse Schu und dann erst die Pfirsiche isst, abweichend vom Brauche und sich darüber weitläufig gegen ihn erklärt. S. Kia-iü Cap. 19 f. 27 v., Amiot p. 218, oben S. 39.

Der Lün-iü § 9, auch im Siao-hio III, 2, 11, fährt fort: wenn seine Matte (si) nicht recht lag (tsching), setzte er sich nicht darauf; § 10 u. Siao-hio II, 3, 4, 13 u. Schue-wen, auch im I-sse 86, 4 f. 26, erzählen, wenn die Dorfleute (Hiang-jin) zechten und die Stöcke trugen (die 60[ger]) hinausgingen, ging er auch fort. Im Lün-iü 10, 2 heisst es: wenn die Dorfleute (die Ceremonie) No machten (um die bösen Geister zu vertreiben), so legte er die Hofkleidung an und stellte sich auf die Osttreppe (Tsu-kiai).

Was die Kleidung betraf, sagt Confucius zu Ngai-kung Li-ki Cap. 41 f. 26 v. (29 p. 171) = Kia-iü 5 f. 8 v.: als ich noch klein war, trug ich ein Kleid mit langen Aermeln (Fung); als ich älter war und in Sung wohnte, trug ich den männlichen Hut Tschang-fu; s. die ganze Stelle oben S. 37. Es bediente der Weise (Kiün-tseu) nach (Lün-iü Cap. 10) § 6 u. dem Siao-hio III, 3, 3 sich keines tiefgrünen (purpurnen, kan) oder carmoisinenen (tseu) Besatzes des Kragens und der Aermel (Schi[1]). Roth (hung) und Fleischfarbe (tseu, braun) brauchte[2]) er nicht zur gewöhnlichen (Haus-) Tracht. Bei heissem Wetter trug er eine Sommerkleidung aus feinem Hanf (tschi) oder grobem Graszeuge (Khi) aber als Oberkleid[3]) (piao). Bei schwarzer Kleidung hatte er Pelzwerk (Felle) von schwarzen Lämmern; bei weisser (einfacher) Robe (su) mit Fellen (Pelzwerk) von jungen Rehen (Ni); bei gelbem Kleide trug er Pelzwerk vom Fuchse. Seine Hauskleider (gewöhnlich von Pelz) waren lang (der Wärme wegen), kurz der rechte Aermel, (um arbeiten zu können). Sein Schlafkleid hatte $1\frac{1}{2}$ Körperlänge. Einen dicken Anzug vom Hu-ho (einer Art von Fuchs) trug er im Hause (der Wohnung).

---

1) Tiefgrün mit roth, war nach den Scholien die Kleidung bei Fasten, carmoisin (tseu) die während der dreijährigen Trauer.

2) Im Lün-iü 17, 18, sagt Confucius: „Ich hasse die Purpur- (tse) und Scharlachrothe Farbe (tschu).

3) Pi-piao-eul-tschu tschi übersetzt Legge mit Tschu-hi: but he wore it displayed over an inner garment; andere anders.

Wenn er die Trauer ablegte, trug er all den (üblichen) Schmuck an dem Gürtelgehänge [1]). Ausser beim Wei-tschang (dem vorhangartigen Untergewande) der Hoftracht nahm dieses (nach oben an Weite) ab (Schai). In einer Robe aus schwarzen Lammfell und dunkelblauer (schwarzer) Mütze [2]) ging er nicht zur Condolenz (tiao); — dasselbe besagt der Li-ki Cap. Tan-kung 3 f. 38 — am ersten (glücklichen) Tage des Monats legte er sicher sein Hofkleid an und machte am Hofe seine Aufwartung (als er in Lu angestellt war). § 7 beim Fasten (tschai) trug er ein lichtes (ming, reines) Kleid aus Leinen (pu); beim Fasten veränderte er sicher seine Speise und was die Wohnung betraf, änderte er seinen Sitz. Nach den Scholien trank er da keinen Wein und ass keine stark riechenden Kräuter.

Was seine äussere Haltung betraf, so war er in seinem Wohnorte (Hiang-tang) nach § 1 einfach und redlich [3]) (Siün) und es schien, als ob er nicht reden konnte; war er im Ahnentempel (Tsung-miao) des Fürsten oder am Hofe (Tschao-ting), so war er dagegen gesprächig, aber seine Worte waren voll ehrfurchtsvoller, vorsichtiger Scheu (Kin). Am Hofe sprach er nach § 2 mit den untern Ta-fu offen (gerade aus), zu den obern Ta-fu aber mit Freimuth; wenn der Fürst zugegen war, zeigte er eine ernste, ehrfurchtsvolle Haltung. § 3 [4]) berief der Fürst ihn, einen Gast (andere Fürsten) zu empfangen, so änderte er seine Miene, seine Füsse bogen sich wie unter ihm; gegen die (andere) Beamten, bei denen er stand, verneigte er sich und bewegte seine Hand links und rechts; sein Gewand hielt er dabei vorne und hinten wohl geordnet, gerade

---

1) Ein Taschentuch, ein kleines Messer, eine Spike, Knoten zu öffnen. Der Li-ki im Cap. Jü-tsao 13, f. 22 v. setzt hinzu: Confucius trug am Gürtel einen elfenbeinernen Ring (Huan) von 5 Zoll (Tschün) und Franzen von bunter Seide (Khi tsu) und ein Band (Scheu, das Siegel daran zu befestigen).

2) Im Lün-iü 9, 3, sagt Confucius: „Die hänfene (ma) Mütze (im Ahnensaale) ist Li; jetzt trägt man aber eine seidene (Schün); ich folge der Menge. Sich unterhalb (der Halle) zu verbeugen ist der Brauch (Li); jetzt verbeugt man sich oben, das ist aber arrogant; obwohl ich gegen die Menge verstosse, thue ich es unten, bei einem Ceremoniebesuche des Ministers beim Fürsten".

3) Simple and sincere übersetzt Legge mit Tschu-hi und Wang-so: mild like.

4) Statt der beiden letzten Sätze hat der Sse-ki f. 25 v.: trat er in des Fürsten Thor (Kung-men), so war seine Körperhaltung gebeugt (Kio-kung); eilte er vorzuschreiten (tschen-tsin) waren die Arme wie Flügel.

herab; er trat vor (ein) mit einem lebhaften Schritt und streckte die Hände aus wie zwei Flügel; war der Gast fort, so berichtete er es dem Fürsten (fo ming) und sagte: Der Gast wendet den Kopf nicht mehr um zu sehen. — Ehe er zum Fürsten (in wichtiger Angelegenheit) ging, fastete er. § 4 trat er in des Fürsten (Kung) (Pallast-) Pforte, so duckte (beugte) er den Körper, als ob (das Thor) ihn nicht zuliesse; er stellte sich nie mitten in's (mittlere) Thor und berührte (betrat) beim (Ein- und Aus-) gange nicht die Schwelle mit dem Fusse. Ging er beim Throne (Sitze des Fürsten, Wei) vorüber, so war seine Haltung (Gesichtsfarbe) wie verändert (po); sein Schritt war wie bebend (Khio, voll Respekt), seine Sprache als ob er sich nicht ausdrücken könne (Tsu, als ob sie nicht genügend wäre). Seine Kleider in Falten legend (haltend) stieg er die Halle (Thang) hinauf, seinen Körper bückend (beugend, kio) und den Athem einziehend (zurückdrängend), als ob er nicht aufathmen (si) könne. Kam er (wieder) heraus (von der Audienz), so nahm, wie er die erste Stufe hinabgestiegen war, seine Miene ein weniger ernste Haltung an und hatte er das Ende der Treppe erreicht, so ging er rasch (an seinen Platz) nnd breitete seine Arme aus, wie Flügel. An seinen Platz zurückgekehrt, zeigte er eine ernste (tso tsi) Haltung. § 5 trug (empfing) er das Amtszeichen (Kuei), so beugte er seinen Körper, als ob er ihn nicht bewältigen (sching, dessen Gewicht nicht tragen) könnte; er hielt ihn so hoch wie die Hände beim Grusse (bei einer Verbeugung) und so niedrig als ob er etwas übergeben wollte. Seine Haltung hatte das Ansehen von Furcht; seinen Fuss schleppte er nach, als wenn er verstrickt wäre. Bei der Uebergabe von Geschenken (hiang-li) hatte (zeigte) er einen milden, heiteren (gelassenen) Blick; übergab er seine eigenen Geschenke, so war er es noch mehr und mehr (yü-yü).

Andere Eigenthümlichkeiten von ihm waren noch nach § 11: sandte er einen Boten nach einem Manne in einem andern Lehne (Pang), sich nach ihm zu erkundigen, so verbeugte er sich zweimal und gab ihm das Geleite (sung). — Als Ki-kang-tseu ihm Medicin (yo) zum Geschenke schickte (anbot), verbeugte er sich, nahm sie (zwar), sagte aber: ich (Khieu) kenne sie nicht und wage sie daher nicht zu nehmen. — Als der Stall (Kieu) abgebrannt war (fen) und er vom Hofe zurück —

kam, fragte er: ist auch ein Mensch dabei verletzt worden? er fragte nicht nach den Pferden. § 12 wenn der Fürst ihm Speisen sandte, legte er erst ordentlich seine Matte (Si) zurecht und dann kostete er sie. Wenn der Fürst ihm rohes Fleisch (sing) sandte, so kochte er (scho) es und brachte es dann (seinen Ahnen) zum Opfer dar (tsien). Schickte der Fürst ihm ein lebendes (Thier), so fütterte er es auf. Wenn er beim Fürsten speiste und der Fürst machte die Spende (Tsi) für alle, kostete er die Speise zuvor (wie der Koch musste). — Wenn er krank war und der Fürst ihn besuchte, so legte er seinen Kopf nach Osten, deckte sein Hofkleid über (kia) und that seinen grossen Gürtel um (Tho schin). — Wenn des Fürsten Befehl ihn rief, wartete er nicht erst auf seinen Wagen (Gespann), sondern ging sofort zu Fusse hin [1]). — Trat er in den Ahnensaal (Thai-miao), so erkundigte er sich (fragte) nach jeder Sache. — Starb ein Freund (Pang-yeu), der keinen Angehörigen hatte (so-kuei), so sagte er: die Beerdigung (pin) fällt mir zu. — Wenn ein Freund ihm etwas schenkte und wenn es auch Wagen und Pferde waren und nicht Opferfleisch, so verbeugte er sich nicht. — Im Bette lag er nicht wie eine Leiche (Schi); in seiner Wohnung war er nicht steif und förmlich (yung). — Sah er einen im Traueranzuge und wenn es auch ein Bekannter (Hia) war, so veränderte er (sein Gesicht). — Sah er einen mit einer Staatsmütze (mien, in Amtstracht) oder einen Blinden, so grüsste er ihn ceremoniös, wenn er auch in Haustracht war [2]). — Traf er einen in Traueranzuge (Kummertracht, hiung fu), so verbeugte er sich bis zum Querholz des Wagens (schi); ebenso vor dem Träger des Bevölkerung's-Census (Fu-pan). — War er an einer vollen Tafel (Tsching-tschuen, die der Gastgeber ihm vorsetzte), so veränderte er seine Farbe und stand auf, ihm seine Anerkennung von dessen Generösität zu bezeugen. — Wenn es plötzlich donnerte (sin) oder ein heftiger Wind

---

1) Dasselbe erzählt Meng-tseu V, 2, 7, 9 (II, 10, 8 p. 139). Wan-tschang meint, ob er darin nicht geirrt? Meng-tseu aber bemerkt, er bekleidete derzeit ein Amt und wurde seinem Range gemäss berufen.

2) Lün-iü I, 9, 9 heisst es statt dessen: sah Confucius einen im Trauerkleide oder in Amtstracht oder einem Blinden, so stand er, wenn er auch jünger war als er, auf und wenn er vorbeiging, eilte er vorüber. Wie er den blinden Musikus führte nach Lün-iü II, 15, 4, 1 s. bei Tseu-tschang S. 94.

war, so veränderte er seine Farbe. (Nach dem Scholiasten auch bei starkem Regen. Nachts stand er dann auf, zog sein Kleid und Mütze an und setzte sich hin). § 13 bestieg er einen Wagen, so stand er aufrecht (tsching) und hielt die Zügel (Tschi-sui). Mitten im Wagen blickte er nicht um sich (ku), sprach nicht heftig und zeigte nicht mit den Fingern (auf die Leute [1]).

Noch möchten folgende Stellen aus dem Lün-iü hieher gehören; 7, 4 heisst es: wenn der Weise in Feierstunden (bei Muse) da sass, erschien er leicht (schin, glücklich) und sanft (yao). 7, 9 heisst es: wenn Confucius bei einem Trauernden ass, konnte er sich nicht voll essen. An dem Tage, wo er einem condolirte, sang er nicht. Wenn Confucius einen traf, der gut sang, liess er ihn nach Lün-iü 7, 31 das Stück wiederholen und fiel dann mit ein (sang mit). Nach 7, 26 angelte er (tiao), bediente sich aber keines Netzes (kang); er schoss (Vögel), aber nicht die, welche rasteten (so, auf den Wimen sassen).

Wie er seine Schüler nach dem Befinden ihrer Angehörigen befragte, haben wir oben aus Liü-schi's Tschhün-thsieu und dem Sin-schu im I-sse 86, 4 f. 25 schon mitgetheilt. Im Lün-iü 15, 4 heisst es: „der (blinde) Musikmeister besuchte ihn. Als er die Treppe erreicht hatte, sagte Confucius: da ist die Treppe; als er die Matte erreicht hatte, da ist die Matte, als alle sassen sagte er: der ist da, jener dort. Als der Musikmeister fort war, fragte Tseu-tschang: ist das die Art (tao) mit einem Musiker zu verfahren? Confucius sagte: sicher ist es die Haltung einen Blinden zu führen".

Die Nachkommen des Confucius. Der Sse-ki B. 47 f. 29 gibt dann noch seine 13 ersten Nachkommen kurz an. Amiot p. 454 fg. hat sie bis auf seine Zeit fortgesetzt und gibt auch an, wo ihr Grab ist. Wir geben die Notiz des Sse-ki ganz und fügen einiges aus Amiot hinzu.

1. Confucius erzeugte den Li (Karpfe), mit dem Beinamen (Ming) Pe-iü. Dieser starb 50 Jahre alt vor Confucius. Amiot setzt seine Geburt 533, seinen Tod 482 v. Chr. Er hat nichts Besonderes gethan. Sein Grab ist östlich von dem seines Vaters.

---

1) § 14 bemerkt Collie gehört nicht hieher.

2. Pe-iü erzeugte den Ki mit dem Beinamen Tseu-sse. Er wurde 62 Jahre alt: er lebte in Sung und verfasste den Tschung-yung. Nach Amiot glänzte er in Lu und Wei durch seine Weisheit und verschmähte Aemter und Würden. Sein Grab ist südlich von dem des Confucius.

3) Tseu-sse erzeugte den Pe mit dem Beinamen Tseu-schang. Er wurde 47 Jahre alt; Amiot sagt 49. Er bekleidete auch kein Amt. Sein Grab ist nordwestlich von dem des Confucius. Wie er nach Li-ki Cap. Tan-kung 3 f. 3 seine Mutter nicht betrauerte, weil sein Vater sie verstossen hatte, s. in Abth. 3.

4. Tseu-schang erzeugte den Khieu (Amiot: Tsieu) mit dem Beinamen Tseu-kia. Er wurde 45 Jahre alt. Sein Grab ist nach Amiot im Nordosten. Der König von Tshu bot ihm Aemter an, die er aber nicht annahm.

5. Tseu-kia erzeugte den Ki mit dem Beinamen Tseu-kung. Er wurde 46 Jahre alt. Der König von Wei stellte nach Amiot ihn an die Spitze der Verwaltung. Sein Grab ist im Nord-Osten.

6. Tseu-king erzeugte den Tschuen mit dem Beinamen Tseu-kao. Er wurde 51 Jahre alt; Amiot sagt 41. Die Fürsten von Lu, Tshu, Tschao und Wei hatten ihm vergebens Ehrenstellen angeboten, er zog vor ruhig in seinem Vaterlande zu leben und verfasste ein Werk Lan-yan in 12 Artikeln über die Pflichten eines Literaten.

7. Tseu-kao erzeugte den Tseu-tschin (Amiot Schün), der 57 Jahre alt wurde. Er war Minister (Siang) in Wei, nach Amiot unter Ngan-li-wang (276—242), dankte aber wegen der Unruhen und Kriege in den verschiedenen Reichen ab und zog sich in sein Vaterland zurück. Trotz dem Andringen seiner Familie und seiner Freunde schlug er eine Finladung des Fürsten von Tsin als eines Ehrgeizigen aus.

Bisher hatten die Nachkommen des Confucius jeder nur einen Sohn gehabt, er hatte zuerst drei, den Khung-fu, Khung-teng und Khung-schu.

8. Tseu-tschin erzeugte den Fu; er wurde 37 Jahre alt, war Tschin-wang's General-Beamter (Pu-fo-sse) und starb unter den Tschin. 211 unter Thsin Schi Hoang-ti liess dieser bekanntlich alle Werke der Literaten verbrennen. Khung-fu-kia und sein jüngerer Bruder Khung-teng verbargen nach Amiot in der Mauer des Familiengrabes den Schang-schu (Schu-king), Lün-iü, Hiao-king, Kia-iü und andere Bücher und flüchteten in das Gebirge Sung in Hu-kuang, wo 100 Schüler sich um sie sammelten.

Tshu-pa-wang, der sich in Hu-kuang als König von Tshu aufgeworfen, stellte Fu-kia an die Spitze der Regierung, er zog sich aber schon nach 6 Monaten angeblich wegen Krankheit in sein Vaterland zurück. Er verfasste mehrere Werke, namentlich den Khung-tschung-tseu in 20 Artikeln, worin die Hauptbegebenheiten seiner Ahnen, die seinigen inbegriffen, erzählt werden; s. oben Abh. II S. 16. Nach Amiot wird nicht er, sondern sein jüngerer Bruder Khung-teng an die Spitze der 9. Generation gestellt, weil dieser das Geschlecht fortsetzte. Der Sse-ki fährt fort:

9. Fu's jüngerer Bruder Teng (mit dem Beinamen Tseu-) Siang wurde 57 Jahre alt; unter Han Hiao-hoei Hoang-ti 194—187) wurde er Po-sse und dann Gouverneur (Scheu) von Tschang-scha-fu (in Hu-kuang). Er war nach dem Sse-ki 9′ 6″ gross.

10. Tseu-siang erzeugte den Tschung, der 57 Jahre alt wurde. Nach Amiot war sein Beiname Tseu-tscheng und er war Po-sse unter Han Wen-ti. (179—156).

11. Tschung erzeugte den U oder Wu, nach Amiot mit dem Beinamen Tseu-wei. Er war auch Po-sse unter Han Wen-ti und Gouverneur in Lin-hoai-fu in Kiang-nan. Das Alter, das er erreichte, ist nicht bekannt. Er hatte zwei Söhne.

12. Yen-nieu und Khung-ngan-kue (beide nennt auch der Sse-ki). Nach diesem wurde Ngan-kue Po-sse unter Han Ling Hoang-ti (156—140) und dann Gouverneur und Oberstatthalter (Ta-scheu) von Lin-hoai, er starb früh. Ngan-kue erzeugte nach dem Sse-ki den Kiang und Kiang erzeugte den Huan; mit diesem endet der Sse-ki. Diese hat Amiot nicht, dagegen sagt der Sse-ki nichts weiter von dem

13. Yen-nieu, der unter Han Wu-ti Po-sse und zweiter Lehrer der Prinzen war, dabei auch Obergeneral. Er starb 71 Jahre alt und sein Grab ist nördlich von dem des Confucius.

Amiot gibt noch die Namen von Confucius Nachkommen bis zur 71. Generation (1744 n. Chr.). Wir heben sie nicht aus, da wir kein chinesisches Werk zur Controlle haben, und ebensowenig eins über die nachfolgenden Geschlechter bis auf den heutigen Tag. Morrison Dict. I, 1, p. 716 citirt eine Sammlung von Biographien ausgezeichneter Männer aus der Familie Khung. Er rechnet nur 67 Generationen bis 1815.

Die Entstehungszeit

der

älteren Gulaþíngslög.

Von

Konrad Maurer.

Die Entstehungszeit

der

älteren Gulaþingslög.

Von

Konrad Maurer.

Wie in Schweden und in Dänemark, so gieng bekanntlich auch in Norwegen der Periode des gemeinen Rechtes eine Periode der Provincialrechte voraus. Im Jahre 1274 brachte K. Magnús lagabætir sein gemeines Landrecht zu Stande, und im Jahre 1276 sein gemeines Stadtrecht; bis dahin aber hatte jede der grossen Provinzen des Reiches ihr besonderes Recht für sich gehabt. Es begreift sich, dass diese älteren Provinzialrechte für die vergleichende germanische Rechtsgeschichte ungleich grössere Bedeutung haben als die einheitliche Gesetzgebung der späteren Zeit; es begreift sich aber auch, dass ihre richtige Benützung in dieser Richtung sowohl als zu Zwecken der speciell norwegischen Rechtsgeschichte unbedingt die vorgängige Feststellung ihres Alters voraussetzt. Da eingehendere Untersuchungen über diesen Punkt bisher noch nicht angestellt, oder wenigstens noch nicht veröffentlicht worden sind[1]), glaube ich nichts Überflüssiges zu thun, wenn ich meinerseits

---

1) Der vierte Band der unter dem Titel „Norges gamle Love indtil 1387" erschienenen Gesetzessammlung, welcher nach Bd. I, S. VI und XII derartige Erörterungen enthalten soll, ist zur Zeit noch nicht herausgekommen, obwohl der dritte Band bereits im Jahre 1849 veröffentlicht wurde.

mit solchen mich beschäftige. Die Gulaþíngslög aber zuerst in Angriff zu nemen, bestimmen mich Zweckmässigkeitsgründe, indem gerade für sie sich am Leichtesten und Sichersten eine verlässige Zeitbestimmung ermitteln zu lassen scheint.

Wir wissen, dass jedenfalls seit der Mitte des 12. Jhdts. in Norwegen vier grosse Dingverbände bestanden, welche nach ihren Dingstätten zu Frosta im Drontheimischen, zu Gula in Hörðaland, zu Eiðsvellir in den Hochlanden und zu Sarpsborg oder Borg in Víkin als Frostuþíng, Gulaþíng, Eiðsifjaþíng und Borgarþíng bezeichnet wurden. Jeder dieser vier Dingverbände setzte sich aus einer grösseren oder geringeren Anzahl von Volklanden (fylki) zusammen; aber nicht alle Volklande hatten sich in der angegebenen Zeit an den einen oder anderen Dingverband angeschlossen, vielmehr verharrte deren eine ziemliche Zahl noch bis über die Mitte des 13. Jhdts. herein in ihrer früheren Isolirung, und sehr allmälig nur sehen wir die einzelnen Dinggenossenschaften an raümlicher Ausdehnung gewinnen. Jeder der vier Dingverbände hatte dabei seine besondere Legislative und sein besonderes Recht, und gerade in dieser Gemeinsamkeit der Gesetzgebung und der Rechtspflege lag der Schwerpunkt ihrer Vereinigung. Schon die Terminologie weist hierauf hin, denn derselbe Ausdruck, „lög", welcher die Gesetze bezeichnet, bezeichnet auch den Dingverband, auf welchen dieselben sich beziehen, sodass also z. B. unter den Gulaþíngslög ebensowohl eine geographisch bestimmt abgegrenzte Provinz verstanden werden kann, als die Gesetzgebung, welche innerhalb derselben galt, und als „lögunautar", d. h. Rechtsgenossen, werden die Angehörigen eines und desselben Dingverbandes technisch bezeichnet. Vor der Entstehung der grossen Dingverbände hatten die einzelnen Volklande selbstverständlich je ihr eigenes Recht für sich gehabt[1]), und dabei hatte es für die isolirt gebliebenen Volklande wohl auch in der späteren Zeit zunächst sein Verbleiben. In die Dauer aber war dieser Zustand nicht haltbar. Sich selber überlassen,

---

1) Ólafs s. ens helga (ed. Unger und Munch), cap. 10, S. 9: Hákon konúngr — — lagði mikinn hug á lagasetníng í Noregi; hann setti Gulaþíngslög ok Frostaþíngslög ok Heitsævislög fyrst at upphafi, en áðr höfðu sèrhverir fylkismenn lög. Änlich FMS., IV, cap. 9, S. 18.

und von den Königen keiner regelmässigen legislativen Beachtung gewürdigt, hatten diese unverbundenen Volklande thatsächlich kaum einen anderen Ausweg als den, sich dem Rechte eines der benachbarten Dingverbände einfach anzuschliessen, und gerade die Überzeugung, an eine Gesetzgebung gebunden zu sein, auf deren Gang man doch keinen Einfluss zu üben im Stande war, dürfte es ganz vorzugsweise gewesen sein, was zu jener stufenweisen Ausdehnung der Dingverbände hauptsächlich hindrängte, indem eine Landschaft nach der anderen zum Aufgeben ihrer Isolirung und zum Anschlusse an ein grösseres Ganzes sich bewogen fühlte.

Was insbesondere das Gulaþíng betrifft, so entzieht sich dessen erste Einsetzung unseren Blicken völlig. Um das Jahr 930 herum bestand dasselbe jedenfalls bereits, denn damals dienten die Gulaþíngslög bereits als Muster für das erste Landrecht, welches Úlfljótr für Island entwarf[1]), und wenige Jahre später sehen wir bereits eine Streitsache des isländischen Dichters Egill Skallagrímsson in Gegenwart des Königs Eiríkr blóðöx am Gulaþínge verhandelt[2]). Aber aus dem Berichte über diese letztere Verhandlung lässt sich ersehen, dass damals nur 3 Volklande zu dem Dingverbande zählten, das Firðafylki nämlich, das Sygnafylki und das Hörðafylki, da nur aus diesen 3 Landschaften das Gericht am Dinge besetzt wurde. Nur auf diese 3 Volklande war auch offenbar die Wahl der gemeinsamen Dingstätte berechnet, welche, an der aüssersten Nordspitze von Hörðaland gelegen, wo dieses mit Sogn grenzte und andererseits die Grenze des Firðafylki nur wenig entfernt vorüberzog, ziemlich genau auf die Mitte der 3 verbundenen Landschaften traf; unser Rechtsbuch dagegen zählt noch drei weitere Volklande zum Dingbezirke, nämlich Rogaland und Agðir im Süden, und Sunnmæri im Norden, ohne dass uns irgendwo gesagt würde, wann und wie dieselben in den Verband getreten seien. Es ist lediglich eine Vermuthung, wenn P. A. Munch[3]) und R. Keyser[4]) aus der Angabe mehrerer Geschichts-

1) Íslendingabók, cap. 2, S. 5; Anhang der jüngeren Melabók zur Landnáma, S. 334; ältere þórðar s. hreðu, cap. 1, S. 93—4.
2) Eigla, cap. 57, S. 123—27.
3) Det norske Folks Historie, I, 1, S. 712—13.
4) Norges Stats — og Retsforfatning i Middelalderen, S. 164.

quellen, dass K. Hákon Aðalsteinsfóstri die Gulaþíngslög verfasst habe, den Schluss ziehen wollen, dass ihm diese Ausdehnung des Dingverbandes zuzuschreiben sei; nicht mit einem Worte deuten die geschichtlichen Berichte auf Dergleichen hin, und es fehlt sogar nicht an Thatsachen, welche jener Anname positiv in den Weg treten dürften. Nicht nur für die 3 älteren Bundeslande, sondern auch für Rogaland und Agðir regelt bereits die älteste Redaction der GþL., von welcher wir überhaupt Reste erhalten haben, die Zahl der Abgeordneten ganz genau, welche dieselben zum Gulaþínge zu schicken haben; von Sunnmæri dagegen lässt sie zur Landsgemeinde kommen „soviele als da wollen", und erst in einer jüngeren Redaction des Rechtsbuches wird auch für diese Landschaft die Vertreterzahl gesetzlich genau bestimmt[1]). Man wird hieraus schliessen dürfen, dass die Verbindung Sunnmæri's mit dem Gulaþínge zu einer Zeit noch eine ziemlich lose war, da sich die übrigen 5 Volkslande bereits ungleich fester zusammengeschlossen hatten, und auch die weitere Vermuthung wird kaum zu gewagt erscheinen, dass jene Landschaft ebendarum wohl erst später als Rogaland und Agðir in den Dingverband eingetreten sein möge. Wir wissen ferner, dass am Schlusse des 11. Jhdts. durch K. Ólafr kyrri (1066—93) Norwegen zum ersten Male in fest begrenzte Diöcesen mit bestimmt bezeichneten Bischofssitzen eingetheilt wurde, und dass der damals gegründeten Bisthümer 3 waren, nämlich Niðarós, Bergen oder Selja, und Osló[2]); wenn nun Sunnmæri jederzeit zum Sprengel von Niðarós und nicht zu dem von Bergen gehörte[3]), so ist klar, dass zu der Zeit da die Abgrenzung beider Bisthümer von einander erfolgte, jene Landschaft zum Gulaþínge noch nicht gerechnet worden sein konnte. Wenn nämlich zwar allerdings die Diöcesaneintheilung des Landes nicht schlechthin mit der Begrenzung der Dingbezirke zusammenfallen konnte, weil ja bei jener auch die isolirten

---

1) GþL. §. 3.

2) vgl. Munch, in Lange's Norsk Tidsskrift, V, S. 1—45, und Det norske Folks Hist., II, S. 422—9; Keyser, Den norske Kirkes Historie under Katholicismen, I, S. 142—5; meine Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume, II, S. 571—2.

3) Munch, Historisk-geographisk Beskrivelse over Kongeriget Norge i Middelalderen, S. 12 und 92; Styffe, Skandinavien under Unionstiden. S. 330 und 347.

Volkslande zu berücksichtigen waren, welche hier ganz ausser Betracht blieben, und wenn überdiess das Eiðsifjaþíng und Borgarþíng, die ohnehin in engeren Beziehungen zu einander standen, damals noch unbedenklich zu einer Diöcese vereinigt werden mochten, so ist doch schlechthin undenkbar, dass man Sunnmæri damals zum Bisthume Niðarós geschlagen hätte, wenn die Landschaft in weltlicher Beziehung bereits zum Gulaþínge gehört hätte; sie mochte dazumal mit Raumsdalr und Norðmæri ein neutrales Mittelgebiet zwischen dem Gulaþínge und dem Frostuþínge gebildet, und darum ebensogut die Zuweisung an die eine wie an die andere Diöcese vertragen haben. Munch, welcher das Gewicht dieser Einwendungen nicht verkannte, suchte denselben durch die Anname entgegenzutreten, dass Sunnmæri nach K. Hákons Zeit, nämlich unmittelbar nach der Svolderer Schlacht (1000) von dem Gulaþínge wider abgetrennt worden sei, um dann hinterher erst unter Ólafr kyrri nochmals mit demselben widervereinigt zu werden[1]). Allein von dieser Anname ist quellenmässig nur soviel begründet, dass bei der Theilung Norwegens im Jahre 1000 Sunnmæri mit Raumsdal und Norðmæri zusammen einen anderen Weg gieng als die Volklande, welche den ursprünglichen Bestand des Gulaþínges ausmachten[2]), in keiner Weise aber ist damit gesagt, dass jene Landschaft vorher jemals auch ihrerseits zu diesem Verbande gehört habe, und da Munch überdiess seine ursprüngliche Behauptung, dass die Widervereinigung derselben mit dem Gulaþínge erst in den späteren Jahren Ólaf kyrri's erfolgt sei, hinterher selbst dahin modificirte, dass dieselbe schon unter dem heil. Ólaf geschehen sein müsse[3]), würde durch dieselbe nicht einmal erklärt, warum Sunnmæri in geistlicher Beziehung zu Drontheim geschlagen wurde. Weit einfacher ist hiernach, in der im Jahre 1000 beliebten Art der Reichstheilung einen weiteren Beleg dafür zu sehen, dass die Landschaft im 10. Jhdte. mit dem Gula-

---

1) Det norske Folks Historie, I, 2, S. 614 und 630, Anm. 1.

2) Heimskr. Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 121, S. 217, und FMS. III, cap. 260, S. 14, sowie Flbk, I, S. 533; ferner Ólafs s. ens helga (ed. Munch und Unger), cap. 30, S 27, und cap. 38, S. 36, und FMS. IV, cap. 43, S. 68, und cap. 53, S. 91, dann Heimskr., cap. 38, S. 246, und Flbk, II, S. 39.

3) ang. O., IV, 2, in einer, unpaginirten, Nachtragsbemerkung zu I, 2, S. 630.

þínge noch in keiner Verbindung gestanden habe, und deren erste Anknüpfung erst einer weit späteren Zeit, dem aüsssersten Ende etwa des 11. Jhdts., erfolgt sei. Aber noch mehr. Dieselbe Theilung zeigt, dass damals der östliche Theil von Agðir wenigstens, nämlich Austr-Agðir bis Liðandisnes, zur Landschaft Víkin gerechnet wurde und deren Loos theilte[1]); auch diese Landschaft konnte also damals dem Gulaþínge noch nicht angehört haben. Als ferner am Anfange des 12. Jhdts. das Bisthum Stafángr von dem Bisthume Bergen abgezweigt wurde, verblieb dem letzteren nur der ursprüngliche Bestand des Gulaþínges, Hörðaland also, Sogn und Firðafylki, wogegen dem neu errichteten Sprengel Rogaland und Agðir zugewiesen wurde, sowie Valdres und Haddíngjadalr, Setr und Otrudalr, letzteres Landschaften, welche nach unseren GþL. noch nicht zu dem Dingverbande gehörten, aber in dem gemeinen Landrechte von 1274 demselben beigezählt werden[2]). Bedenkt man, wie bei der etwas später (1152) erfolgten Abzweigung des Bisthumes Hamar von dem Bisthume Osló wesentlich auf die Sonderung des Eiðsifjaþínges vom Borgarþínge zurückgegriffen wurde, wenn auch mit einer Modification, die im Interesse des älteren Bisthumes eingetreten zu sein scheint[3]), so liegt die Vermuthung nahe, dass auch für jene ältere Spaltung des Bisthumes Bergen eine änliche Rücksicht massgebend gewesen sein werde, und dass somit selbst Rogaland und Agðir am Anfange des 12. Jhdts. noch nicht, oder doch noch nicht lange und noch nicht fest, mit dem Gulaþínge verbunden gewesen seien.

Über die Gesetzgebung innerhalb des Gulaþíngverbandes berichten uns ferner die Geschichtsquellen Folgendes. Mit seltener Übereinstimmung führen sie die erste Abfassung der Gulaþíngslög auf K. Hákon Aðalsteinsfóstri zurück, welcher sich dabei des Rathes des þorleifr spaki zu erfreuen gehabt habe[4]), und selbst wenn eine einzelne

---

1) vgl. ausser den oben angeführten Stellen auch noch Fagrsk. §. 82, S. 68.

2) Landslög, þíngfarab. §. 2.

3) Munch's Anname, II, S. 614, Anm. 3, und 867—8, dass die Hochlande vordem grösstentheils zur Diöcese Niðarós gehört hätten, ist durch gar Nichts begründet; die Landestheilung zwischen K. Eysteinn und Sigurðr Jórsalafari, auf die er sich beruft, lässt sich aus den Quellen gar nicht erweisen.

4) Ágrip, cap. 5, S. 382: Hann setti Golaþíngslaug efter ráðagorð þorleifs spaka, er verit

Quelle sich kürzer fasst, und nur der Gesetzgebung des Königs für sein ganzes Reich gedenkt ohne die GþL. besonders hervorzuheben, wird doch der Antheil erwähnt, welchen þorleifr spaki an derselben gehabt habe[1]), und welcher sich eben doch nur auf die Gesetzgebung für diesen einzigen Dingbezirk bezogen haben konnte. Die legislative Thätigkeit des Königs für den Dingverband kann hiernach nicht bezweifelt werden, wie denn auch Sighvatr þórðarson in den Bersöglis-vísur, welche er um das Jahr 1040 an K. Magnús góði richtete, bereits der warmen Anhänglichkeit gedenkt, mit welcher die Bauern an den von ihm gegebenen Gesetzen hängen[2]); indessen ist nicht minder gewiss, dass demselben weder die erste Stiftung des Dingverbandes, noch auch die erste Begründung einer Gesetzgebung für ihn zugeschrieben werden darf, da wir ja bereits unter Hákons Bruder und Vorgänger, Eiríkr blóðöx, eine Rechtssache am Gulaþínge verhandelt, und wider ein paar Jahre früher, und zwar ebenfalls mit dem Beirathe jenes þorleifs, die isländischen Úlfljótslög nach dem Muster der Gulaþíngslög eingerichtet sehen. Nicht minder wissen die Geschichtswerke Vieles von dem gesetzgeberischen Wirken des heil. Ólafs zu erzählen, und auch dieses muss sich wider unter Andern auf den Bezirk des Gulaþínges erstreckt haben. Die Nach-

hafði forðum; legendarische Olafs s. ens helga, cap. 31, S. 23: Ólafr sette log þau er heita Sefslog; þau standa síðan um Upplond ok um Víkena austr. þrenn ero log í Norege, Frostoþings, ok þau log er Hákon Aðalsteinsfóstre let setja, er Gulaþíngslog heita; Heimskr. Hákonar s. góða, cap. 11, S. 90: Hann setti Gulaþíngslög með ráði þorleifs spaka, ok hann setti Frostaþíngslög með ráði Sigurðar jarls ok annarra þrænda, þeirra er vitrastir váru, en Heiðsævislög hafði sett Hálfdan svarti, sem fyrr er ritat. Ebenso die Ólafs s Tryggvas., cap. 20, S. 31 (FMS. I) und Flbk, I, S. 54; die einschlägige Stelle der geschichtl. Ólafs s. ens helga, cap. 10, S. 9, und FMS. IV, cap. 9, S. 17—18, wurde oben, S. 100, Anm. 1 bereits angeführt.

1) Fagrsk. §. 29, S. 18: hann setti lög um allan Noreg með ráði þorleifs ens spaka ok annarra vitra manna, ok af þeim lögum nýtti hinn helgi Ólafr konungr mestan hlut.

2) vgl. z. B. Heimskr. Magnús s. góða, cap. 17, S. 527:

þjóð hèlt fast á fóstra
fjölblíðs lögum síðan,
enn eru af því minni,
Aðalsteins, búendr seinir.

Vgl. cap. 16, S. 526: þá tóku bændr at gera kurr ok mæltu sín í milli: hvat mun konúngr þessi fyrir ætla, er hann brýtr lög á oss, þau er setti Hákon konúngr hinn góði?

richten über die gesetzgeberischen Leistungen dieses Königs sind nicht ganz leicht zu deuten, da dieselben einerseits vielfach einen specifisch kirchlichen Charakter tragen, und somit, mehr auf Erbauung als auf Belehrung berechnet, die für rechtsgeschichtliche Untersuchungen erforderliche Genauigkeit vermissen lassen, andererseits aber auch durch die volksmässige Überlieferung getrübt worden zu sein scheinen, welche schon frühzeitig sich gewöhnte, den heil. Ólaf als den Stifter aller Rechtsordnung im Reiche, und seine Gesetze als das wahre Palladium aller Volksfreiheiten zu betrachten. Es ist nicht dieses Ortes, auf die verwickelte Untersuchung im Detail einzugehen; indessen muss wenigstens der Gesammtcharakter der legislatorischen Thätigkeit des Königes bezeichnet, und auf diejenigen Punkte derselben eine etwas einlässlichere Erörterung gerichtet werden, welche mit dem hier zu behandelnden Gegenstande in näherer Verbindung stehen.

Mir scheint aber eine dreifache Richtung innerhalb der gesetzgeberischen Wirksamkeit des heil. Ólafs unterschieden werden zu müssen. Einmal nämlich wurde durch denselben das Kirchenrecht für das ganze Reich geregelt; zweitens sorgte derselbe sei es nun für die Abfassung oder auch Revision der einzelnen Provincialrechte, und zwar in der Art, dass für die Hochlande und für Vikin ein im Wesentlichen wenigstens gleiches Recht gesetzt wurde; endlich drittens erliess derselbe auch noch ein Dienstmannenrecht, in welchem die Rechte und Pflichten der kgl. Hofdienerschaft geordnet waren. Die specifisch kirchlichen Quellen freilich, welchen es nur um das Lob der religiösen und moralischen Vorzüge der Gesetzgebung des Königs zu thun ist, lassen diese Dreitheilung derselben nicht hervortreten[1]), und auch von den Geschichtschreibern begnügen sich einige, zumal fremde, mit der allgemeinen Hervorhebung änlicher Gesichtspunkte[2]); die isländischen Königssagen dagegen unterscheiden hier wie anderwärts genauer, und an sie werden wir demnach

---

1) Oldnorsk Homiliebog, S. 147—8; Legenda de S. Olavo, S. 530—1 (bei Langebek, II); lübisches Passionale, S. 536, und Breviarium Nidrosiense, S. 542 (ebenda); Fornswenskt Legendarium, I, S. 862.

2) Adam. Bremens., II, cap. 55, S. 326; Saxo Grammat., X, S. 514—5; aber auch Theodoricus monachus, cap. 16.

vorzugsweise uns zu halten haben. Auch sie freilich könnten auf den ersten Blick zu der Anname verführen, als ob die Ordnung des Christenrechtes sich zunächst nur auf die Landschaft Drontheim bezogen hätte, soferne die Heimskríngla von Ólaf erzählt[1]): „Hann lèt opt telja fyrir sèr lög þau, er Hákon Aðalsteinsfóstri hafði sett í þrándheimi. Hann skipaði lögunum með ráði hinna vitrustu manna, tók af eða lagði til, þar er honum sýndist þat; en kristinn rètt setti hann með ráði Grímkels biskups ok annarra kennimanna, ok lagði á þat allan hug, at taka af heiðni ok fornar venjur, þær er honum þótti kristnispell í. Svá kom at bændr játtu þessum lögum, er konúngr setti". Indessen zeigen doch andere Stellen derselben Quelle, dass diese Worte nur dahin zu verstehen sind, dass mit der Einführung eines für das ganze Reich bestimmten Christenrechtes in Drontheim eben nur der Anfang gemacht wurde, soferne uns erzählt wird, wie der König, von dort aus südwärts ziehend, an einer Dingstätte nach der andern sein Christenrecht verlesen, und natürlich auch von den Dingleuten rechtsförmlich zum Gesetze erheben liess[2]), und wie er bei einem späteren Besuche des Naumudalr genau dasselbe Verfahren einhielt[3]); bezüglich der Landschaft Víkin wird dabei ausdrücklich gesagt[4]), und bezüglich der übrigen Bezirke wenigstens durch den Zusammenhang angedeutet, dass das ihnen vorgelegte Christenrecht genau dasselbe gewesen sei, welches vorher im Norden eingeführt worden war. Dazu kommt, dass in den uns erhaltenen GþL. sowohl als FrþL. widerholt kirchenrechtliche Bestimmungen, welche K. Ólaf und sein Bischof Grímkell erlassen haben sollen, auf ein Monstrarþíng oder

1) Heimskr. Ólafs s. ens helga, cap. 56, S. 258. Die geschichtl. Ólafs s. ens helga, cap. 43, S. 44 (ed. Munch und Unger), folgt Dem wörtlich, und ebenso die Flbk, II, S. 48, nur dass hier, offenbar aus Übersehen, Grímkels Name fehlt. In FMS., IV, cap. 58, S. 108—9 fehlen dagegen die Worte: „tók af — — kennimanna".

2) Heimskr., cap. 58, S. 261: en á hverju þíngi lèt hann upplesa kristin lög ok þau boðorð er þar fylgðu.

3) ebenda, cap. 111, S. 336: í Naumdælafylki; — -- hann lèt þá ok þar sem annarstaðar lög þau upplesa, sem hann bauð mönnum þar í landi kristni at halda.

4) ebenda, cap. 62, S. 266: Ólafr konúngr lèt bjóða um Víkina kristin lög með sama hætti sem norðr í landi. Mit allen drei Angaben stimmen die entsprechenden Stellen der anderen Bearbeitungen der Sage.

Mostrarþíng zurückgeführt werden[1]). Dasselbe kann doch wohl nirgends anders als auf der Insel Móstr in Hörðaland gehalten worden sein, welche bereits seit K. Ólaf Tryggvasons Zeiten eine Kirche besass, und ebendarum nicht einmal als ein Gulaþíng, geschweige denn als ein Frostuþíng gelten; eine Versammlung ganz abnormer Art muss vielmehr gemeint sein, zu welcher der hervorragendere Theil des Klerus, und wohl auch die höhere Aristokratie des ganzen Reiches zusammenberufen worden war, soweit solche den Interessen des neuen Glaubens sich überhaupt förderlich erwiesen hatte, und hier war demnach wohl das Christenrecht in seinen Grundzügen festgestellt worden, welches dann hinterher der bestehenden Verfassung entsprechend an der Dingstätte jedes einzelnen Dingverbandes, und soviel die noch unverbundenen Volklande betraff an jedem einzelnen fylkisþínge noch besonders zur Anname vorgelegt werden musste. In der That musste die Natur der Sache dazu führen, dass man dem Christenrechte eine einheitliche Gestalt für das ganze Reich gab, und kann somit nur etwa Das auffallen, dass von der in den Rechtsbüchern genannten grundlegenden Versammlung in den Geschichtswerken gar keine Erwähnung gethan wird; die kirchenrechtlichen Anordnungen aber, welche diese mehrfach durch den heil. Ólaf für sein ganzes Reich treffen lassen, wie z. B. die Regelung der gegenseitigen Rechte und Pflichten zwischen dem Klerus und dem übrigen Volke[2]), die Vorschrift des Baues und der Dotirung von Kirchen für jedes einzelne Volkland[3]), und wohl auch die strengen Bestimmungen

1) GþL., §. 10: þat er nú því næst, at vèr skolom kirkjum þeim ollom upphalda ok kristnum dóme, er Ólafr hinn helge oc Grímkell biscop sette á Monstrar (al. Mostrar) þíngi; §. 15: Nú er þat því næst, at biscop várr scal kirkjum ráða, sem Ólafr hinn helgi jatte Grímkeli biscope á Monstrar (al. Mostrar) þínge; §. 17: Nú ero þeir dagar, er Ólafr hinn helgi oc Grímkell biscop settu á Monstrar (al. Mostrar) þíngi, oc buðu fosto firi oc nónhelgi; FrþL. III, §. 1: Svá er mælt, at engi skal taka kono í ætt sína annars kostar en mælt er oc biskup leyfði á Mostrar (al. Monstrar) þíngi.

2) Oldnorsk Homiliebog, S. 148: þat setti hann í lögum sínum, hvat lærðir menn eige at veita úlærðum mönnum af guðs hendi; birtir hann ok því, hverjar þakkir ok vegsemd þeir skulu af þeim fyrir hafa; Legenda de S. Olavo, S. 531: In illis etiam (sc. legibus), quantum liceret prælatis in subjectos, et quantam subjecti reverentiam exhiberent erga prælatos, certis limitibus discrevit ibi modestissimus et æquissimus arbiter.

3) Fagrsk. §. 98, S. 79: hann lèt ok kirkjur reisa í hverju fylki, ok lagði próvendur til; ebenso Flbk, III, cap. 11, S. 246; dann legendarische Ólafs s. ens helga, cap. 47,

gegen alles Zaubertreiben im Lande, von welchen Meister Adam spricht, können jedenfalls nur in diesem Christenrechte gestanden haben. Erwähnt muss ferner werden, dass unsere Geschichtsquellen, was die einzelnen Provincialrechte betrifft, nur der Fürsorge des Königs für die Frostuþíngslög[1]) und die Eiðsifjaþíngslög ausdrücklich gedenken, welche letzteren sie auch über Víkin sich erstrecken lassen[2]). Aber wenn die Fagrskinna von den Gesetzen, welche K. Hákon Aðalsteinsfóstri mit des klugen þorleifs Unterstützung zu Stande brachte, bemerkt, dass deren grösster Theil von dem heil. Ólaf benützt worden sei[3]), so kann diess eben doch zunächst nur auf die Gulaþíngslög bezogen werden, und die Art, wie die meisten Quellen von der gesetzgeberischen Thätigkeit des Königs sprechen, würde auch abgesehen hievon die Anname ausschliessen, dass ein so bedeutender Theil des Reiches von derselben unberührt geblieben sei. Endlich wird noch gut sein zu bemerken, dass zwar der Mönch Theodorich und die Legenda de S. Olavo von schriftlicher Abfassung der Gesetze des heil. Ólafs wissen wollen, und der erstere sogar von deren Aufzeichnung in der Landessprache redet[4]), dass aber nicht nur diese letztere Angabe Allem widerspricht, was wir über die ersten Anfänge der altnordischen Litteraturgeschichte wissen, sondern auch gegen die erstere sich der dringende Verdacht eines Misverständnisses regt. Widerholt wird nämlich in den verschiedensten Quellen über die Geschichte des heil. Ólafs ausgesprochen, dass dessen Gesetze in Nor-

---

S. 35; ebenda, cap. 31, S. 23 heisst es dagegen: Ólafr Haraldsson gaf fé til kirkna þeirra, er Ólafr Tryggvason hafði reisa látit, með ráðum Grímkels biskups, svá at mork vegens silfrs skyldi greiðazt á hverju áre til hverrar fylkiskirkju í leigu jarða þeirra er til lágo.

1) siehe oben, S. 107.

2) Heimskr., cap. 120, S. 349: þá stefndi Ólafr konúngr þíng fjölmennt í þeim stað, sem síðan hefir verit Heiðsævisþíng. Setti hann þá þat í lögum, at til þess þíngs skyldi sækja Upplendíngar, ok Heiðsævislög skyldu gánga um öll fylki á Upplöndum, ok svá víða annarstaðar, sem síðan hafa þau gengit. Ebenso FMS., IV, cap. 109, S. 250, und Flbk, II, S. 192; die betr. Stelle der legendarischen Sage siehe oben, S. 105, Anm.

3) siehe die Stelle oben, S. 105, Anm. 1.

4) Theodor. mon., cap. 16: Leges patria lingua conscribi fecit, juris et moderationis plenissimas, quæ hactenus a bonis omnibus et tenentur et venerantur; Legenda de S. Olavo, S. 530--1: leges divinas et humanas multa plenas sapientia et mira dispositas discretione scripsit et promulgavit. Auch Saxo spricht, S. 515, von „vetusta monimenta“.

wegen bis in die Gegenwart herunter in Geltung seien[1]), ganz wie andererseits in geschichtlichen Berichten über Vorgänge des 12ten und 13ten Jhdts. und sogar in gesetzlichen Erlassen aus dieser Zeit die fortdauernde Gültigkeit eben jener Gesetze widerholt behauptet wird, ein Punkt, der unten noch von anderer Seite her des Näheren zu erörtern sein wird. Offenbar kann die Meinung bei derartigen Angaben nur die sein, dass im Grossen und Ganzen das von dem Könige gesetzte oder gebilligte Recht auch später noch materiell in Geltung geblieben sei, wenn auch im Einzelnen mannigfach verändert, und zumal in seiner aüsseren Erscheinungsform umgestaltet; recht wohl möglich wäre aber, dass einzelne ältere Autoren, den Unterschied zwischen einer formellen und einer materiellen Geltung nicht beachtend, und von den Vorstellungen ihrer eigenen Zeit über die Erscheinungsform der Gesetze ausgehend, diese unbesehen auch auf die älteren Zeiten übertragen, und dass sie, den alten Kern der neueren Rechtsaufzeichnungen einseitig ins Auge fassend, irrthümlicher Weise auch diesen Aufzeichnungen selbst ein allzu hohes Alter beilegen zu dürfen glaubten.

Von einer umfassenderen gesetzgeberischen Thätigkeit für das Gulaþíng ist in den Geschichtsquellen nach des heil. Ólafs Zeiten nicht mehr die Rede, wenn auch einzelner gesetzlicher Erlasse aus späteren Jahren noch öfters gedacht wird, und zumal das unter dem Namen der Grágás bekannte Gesetzbuch, welche Ólafs Sohn, K. Magnús góði zugeschrieben wird[2]), war für die Landschaft Drontheim und nicht für das Gulaþíng bestimmt. Ehe ich mich aber zu der zweiten Frage wende, wie sich die uns erhaltenen Gulaþíngslög zu diesen Angaben der Geschichtswerke verhalten, erscheint es nöthig, auf dieses Rechtsbuch selbst, so wie es uns vorliegt, einen prüfenden Blick zu werfen.

---

1) z. B. Theodor. mon., ang. O.; Saxo, S. 515: quarum (sc. legum) vetusta monimenta plebs Norica præsenti veneratione complectitur; Oldnorsk Homiliebog, S. 148: þat má finna, ef leita vil, i lögum þeim, und vorher, S. 147: Nú eptir þat þá setti hann log manna á millum, þau er yfir allt land hafa síðan haldon verit.

2) Heimskr. Magnúss s. góða, cap. 17, S. 528: Síðan lèt Magnús konúngr rita lögbók þá er enn er í þrándheimi, ok kölluð er Grágás; wörtlich ebenso Ólafs s. ens helga, cap. 261, S. 239—40, (ed. Munch und Unger), und änlich in FMS., V, cap. 244, S. 131. Ferner Sverris s., cap. 117, S. 277: til lagabókar þrænda, þeirrar er kölluð er Grágás, er rita hafði látit Magnús konúngr hinn góði, Ólafsson; ebenso Flbk, II, S. 636—7.

Von den Gulaþingslög ist uns nur eine einzige annähernd vollständige Hs. erhalten, der Codex Ranzovianus, oder wie er auch bezeichnet wird, Membr. nr. 137 in 4to, „e donatione variorum", in der Universitætsbibliothek zu Kopenhagen. Nach dem Zeugnisse der Herausgeber ist diese Hs. nicht nach der Mitte des 13ten Jhdts. geschrieben; in ihrer Mitte etwa hat sie eine grössere Lacune, welche sich auch aus anderweitigen Hülfsmitteln nicht ergänzen lässt, und auch an ihrem Schlusse ist sie defect, ohne dass sich bestimmen liesse, wieviel fehlt. In unserer einzigen Ausgabe der Quelle[1]) ist diese in 320 fortlaufend numerirte §. §. zerlegt, was indessen der in der Hs. selbst durchgeführten Eintheilung nur sehr ungenügend entspricht. Die als §. §. bezeichneten Stücke sind nämlich in dieser allerdings regelmässig durch besondere Überschriften von einander unterschieden[2]), sodass die Herausgeber insoweit der Eintheilung, welche sie in der Hs. vorfanden, nur die Numerirung beigefügt haben; allein über jener Zerlegung des Stoffes in einzelne §. §. steht in der Hs. noch eine höhere Eintheilung desselben in grössere Abschnitte, und es ist ein entschiedener Mangel unserer Ausgabe, dass diese in derselben nicht zur Anschauung gebracht, vielmehr durch die fortlaufende Zählung der §. §. geradezu verdeckt wird. Hans Paus hatte in seiner dänischen Übersetzung des Rechtsbuches bereits den richtigen Weg eingeschlagen[3]), und es ist geradezu unbegreiflich, wie die neueren Herausgeber auf S. IX ihrer Vorrede sich darauf berufen konnten, dass unser Codex „antyder ikke ved særskilte Afsnit nogen Inddeling i Bolker"; die folgende Übersicht über die in demselben durchgeführte Eintheilung wird in schlagendster Weise das Gegentheil darthun. An ihrer Spitze trägt die Hs. die Gesammtüberschrift: „Hèr hefr upp *Gulaþingsbók*"; dann aber folgt sofort die weitere Bemerkung: „Hinn fyrsti bolkr bókar þessarar er um *kristinsdóms* hald várt", und wirklich wird sofort in

---

1) Norges gamle Love indtil 1387; Bd. I, S. 3—110 (Christiania, 1846).

2) Nur einmal, §. 224, ist ein Stück als §. gezählt, welchem die Überschrift fehlt; nur einmal sind umgekehrt, §. 148, mehrere Stücke zu einem §. vereinigt, welche doch ihre besonderen Überschriften tragen. Beide Male hat der Zusammenhang den Ausschlag gegeben, und zwar mit Recht.

3) Samling af gamle Norske Love, I. Part; Kjöbenhavn (1751).

§. 1—33 das Christenrecht abgehandelt, nur mit der Einschränkung, dass in §. 2 eine auf die Thronfolgeordnung bezügliche Novelle, und in §. 3 eine auf die Dingordnung sich beziehende Bestimmung eingeschoben ist. Vor §. 34 steht sodann die Überschrift: „Hèr hefr *Kaupabolk*", und bezieht sich dieselbe offenbar auf §. 34—50, in welchen wirklich das Vertragsrecht abgehandelt wird. An dieses schliesst sich unter der Überschrift „*Kvennagiftir*" in §. 51—56 das Eherecht, und weiterhin unter der Überschrift „*Leysíngslög*" das Recht der Freigelassenen an, §. 57—71; doch wird in dem letzteren Abschnitte neben den Freigelassenen auch noch von der Legitimation, den Unfreien, den Schuldknechten und von den freien Dienstleuten gehandelt, und überdiess sind in denselben zwei §.§., nämlich 59 und 60, eingestellt, welche mit demselben gar Nichts zu thun haben, vielmehr lediglich processualischen Inhaltes sind. Nun folgt, durch die Überschrift „*Landsleigubolkr*" eingeführt, das Recht der Landleihe, §. 72—101, in Verbindung mit welchem auch mancherlei andere, das Grundgüterrecht betreffende Bestimmungen vorgetragen werden; in §. 102 aber schliesst sich wider ein Stück processualischen Inhaltes an, welches weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden irgend Etwas gemein hat. Mit der Überschrift „Hèr hefr upp *Erfðabolk*" beginnt sodann das Erbrecht, welches §. 103—130 füllt; dann aber folgt eine längere Reihe bunt durcheinander gewürfelter Bestimmungen, unter denen sich irgend ein Zusammenhang nicht entdecken lässt, §. 131—150. Die Überschrift „Hèr er um þíngsboð", welche vor §. 131 steht, und welche von Paus auf §. 131—147 bezogen worden ist, war augenscheinlich nur für jenen einzigen §. bestimmt, wie denn auch jeder der folgenden wider eine besondere, seinem Inhalte entsprechende Überschrift trägt; die vor §. 148 stehende Überschrift „Hèr ero rèttarbætr þær, er Magnús góðe gaf í Lángeyjarsundi, en sumar gaf Hákon þóresfóstre", bezieht sich ebenfalls wider nur auf diesen einen §., wobei freilich daran zu erinnern ist, dass die zwei letzten Abtheilungen desselben wider mit besonderen Überschriften versehen sind, und somit nach der sonst von den Herausgebern befolgten Regel als gesonderte §.§. hätten gezählt werden müssen; nur die vor §. 149 stehende Überschrift: „Hèr hefr Hvalrètte", bezieht sich zweifellos auch noch auf §. 150, und da mit diesem §. die in der Mitte

unserer Hs. vorfindliche Lacune beginnt, lässt sich nicht erkennen, ob das Recht der Walfische sich noch weiter fortsetzte oder nicht. Da nach §. 150 noch anderthalb Blattseiten unbeschrieben sind, und nur das erste Blatt des nächstfolgenden Bogens weggerissen ist[1]), lässt sich vermuthen, dass der Schreiber der Hs. sich, sei es nun zur Fortsetzung des Walfischrechtes oder auch zur Aufname weiterer Miscellen noch einigen Raum offen halten wollte, und dass er das Nächstfolgende von dem Vorhergehenden getrennt behandelt wissen wollte, erweist sich auch daraus, dass der Anfang des folgenden Abschnittes mit viel grösserer Schrift geschrieben ist als der Schluss des vorhergehenden Bogens, soferne diess auf einen neuen Anlauf schliessen lässt, welchen derselbe hier genommen hatte; was den Mann aber zu solchem Verfahren bestimmt haben möge, lässt sich natürlich in keiner Weise ermitteln. Der auf die Lücke folgende Abschnitt ist, wie bereits bemerkt, an seinem Anfange defect, und zeigt somit selbstverständlich keine Überschrift; indessen entspricht der Inhalt von §. 151—252 genau Dem, was in anderen norwegischen sowohl als schwedischen Rechtsbüchern als *„Mannhelgi“* bezeichnet zu werden pflegt, und wird demnach diess die verlorene Überschrift dieses Capitels gewesen sein. Unter der Überschrift „Hèr hefr upp *þjófa bolk*“ folgt sodann, die §§. 253—64 umfassend, die Lehre vom Diebstahl, und auf diese unter der Überschrift „Hèr hefr upp *Óðalsbrigði*“ das Recht der Stammgüter und ihres Retractes, §. 265—94. Hieran schliesst sich wider, mit der Überschrift: „Hèr hefr upp *Útgerðarbolk*“, die Lehre vom Heerwesen in §. 295—314 an, welche mit einer besonderen, feierlichen Schlussformel endigt; § 315 bringt sodann noch eine Notiz über die Zahl und Grösse der Schiffe, welche die einzelnen Landschaften des ganzen Reiches zum Kriegsheere zu stellen haben, §. 316—19 enthalten unter der Überschrift „Hèr hefr upp saktal hit nýja, þat er Bjarne Marðarssun skipaðe“, eine neue Wergeldstafel, endlich § 320 giebt die Anfangsworte einer Friedensgelöbnissformel (tryggðamál), und mit diesen bricht die Hs. ab, von deren letztem Bogen zwei Blätter weggerissen sind, sodass sich nicht erkennen lässt, ob über diese

1) vgl. Árni Magnússon's Notiz auf S. 60, Anm. 3 der Ausgabe.

hinaus noch mehr fehlt, oder ob nicht vielleicht umgekehrt selbst jene beiden Blätter nur unvollständig beschrieben gewesen seien.

Neben dem Cod. Ranzovianus, welcher, als A. bezeichnet, für die Ausgabe unserer Quelle zu Grunde gelegt worden ist, steht sodann noch eine Reihe von Bruchstücken anderer Hss., welche, obwohl zumeist nur geringen Umfangs, doch gerade in quellengeschichtlicher Beziehung z. Th. von grossem Interesse sind. Das *erste Fragment,* von den Herausgebern als B. bezeichnet, und gleich im Anschlusse an die Haupths. benützt, ist am Anfange oder um die Mitte des 14. Jhdts. geschrieben, und in AM. 309 fol. aufbewahrt. Dasselbe enthält zur Zeit lediglich den grösseren Theil des Christenrechts, in dessen §. 29 es abbricht; ursprünglich muss dasselbe aber viel weiter gereicht, und aller Wahrscheinlichkeit nach sogar das gesammte Rechtsbuch enthalten haben. Einmal nämlich lässt es dem Christenrechte ein Verzeichniss der in demselben enthaltenen §. §. vorangehen, welches die sämmtlichen in unserem Haupttexte enthaltenen Stücke aufzählt, und durch die Zerlegung des §. 32 in zwei Nummern sogar auf 34 statt auf 33 §. §. kommt; das Christenrecht wenigstens muss hiernach in der Hs. vollständig gestanden haben. Sodann aber stellt das Fr. auch seinerseits die Aufschrift „Hèr hefr upp Gulaþíngsbók“ an die Spitze, und bezeichnet das Christenrecht als „hinn fyrsti bolker í þessare bók“, was denn doch mit Bestimmtheit darauf hindeutet, dass neben dem Christenrechte auch noch andere Abschnitte in der Hs. enthalten waren, und dass diese einen vollständigen Text der Gulaþíngslög, und nicht blos eine Abschrift ihres Christenrechtes zu geben beabsichtigte. Principiell erhebliche Varianten scheint übrigens das Bruchstück nicht zu bieten, und insbesondere enthält dasselbe die Novelle bezüglich der Thronfolgeordnung, dann die Bestimmungen über die Zusammensetzung des Gulaþínges, ganz in derselben Weise und ganz an derselben Stelle wie A. — *Zweitens* kommen zu erwähnen drei zu einem einzigen Codex gehörige Fragmente, welche die Herausgeber, als C a, C b und C c bezeichnet, zu gesondertem Abdrucke gebracht haben[1]). Dieselben sollen in der zweiten Hælfte des 12. Jhdts., also vor unserer Haupths., geschrieben sein, und liegen in AM. 315 fol.

1) Norges gamle Love, I, S. 111—15.

mit Bruchstücken verschiedener anderer Hss. zusammengebunden vor; von C c besitzt überdiess die kgl. Bibliothek in Kopenhagen in nr. 1633 in 4[to] eine Papierabschrift, welche zu einer Zeit angefertigt worden war da unser Fragment noch etwas vollständiger war als jetzt, und auch diese ist für jenen Abdruck mit benützt worden. Es enthalten aber diese Fragmente Stücke vom Kristindómsb., Mannhelgi und Útgerðarb., und werden dieselben somit ohne Zweifel einer vollständigen Recension des Rechtsbuches angehört haben; ihr Text unterscheidet sich dabei schon aüsserlich von dem des Cod. Ranzov. durch das Fehlen aller Überschriften der §. §., und ausserdem zeigt derselbe auch noch andere, ungleich bedeutsamere Abweichungen, auf welche unten noch zurückzukommen Veranlassung sein wird. — *Drittens* enthält derselbe Sammelband der Arnamagnæana, von welchem soeben die Rede war, noch zwei weitere Bruchstücke, welche zu einem anderen Codex der GþL. gehörten. Dieselben sollen von einer etwas jüngeren Hand geschrieben sein als die soeben besprochenen Fragmente, jedoch kaum von einer jüngeren als A.; sie sind, als D. bezeichnet, gleichfalls vollständig veröffentlicht[1]), und enthalten einige Stücke aus den Leysíngslög, sowie aus dem Landsleigubálkr, sodass auch bezüglich ihrer zu vermuthen ist, dass sie einer vollständigen Hs. des Rechtsbuches angehört haben mögen. Die Capitelüberschriften lässt diese Hs. zwar an einzelnen Stellen ebenfalls weg, an anderen aber setzt sie dieselben; bemerkenswerthe Varianten bietet sie, soviel ich sehe, nicht. — *Viertens* endlich haben die Herausgeber noch ein paar weitere Bruchstücke vollständig abgedruckt[2]), welche sämmtlich einer und derselben Hs. angehören, und von mir als E. bezeichnet werden mögen. Dieselben fanden sich mit einer ziemlichen Menge anderer Handschriftenfragmente, zum Einbinden älterer Amtsrechnungen verwendet, im norwegischen Reichsarchive vor, und sind am Schlusse des 12. Jhdts. geschrieben[3]); sie enthalten Stücke aus dem Christenrechte, Eherechte, Freigelassenenrechte, Landleiherechte und

---

1) ang. O., S. 115—18.

2) Norges gamle Love, II, S. 495—500.

3) vgl. über den Fund Munch's Bericht in Lange's Norsk Tidsskrift for Videnskab og Litteratur, I, S. 25—52; hieher gehört zumal S. 30.

Stammgüterrechte, und haben demnach sicherlich einer vollständigen Hs. des Rechtsbuches angehört. Auch diese Fragmente weichen übrigens zunächst wider in ihrer Eintheilung von unserem Haupttexte ab. Bald sind in ihnen Überschriften von §. §. ausgelassen, welche in A. stehen[1]), bald stehen umgekehrt Überschriften in den Fragmenten, welche die Haupths. weglässt, sodass also ein hier einheitlich auftretender §. dort in mehrere zerlegt erscheint[2]), oder es kehren zwar hier und dort gleichmässig Überschriften wider, aber so dass sie in ihrer Wortfassung abweichen[3]). Neben diesen mehr aüsserlichen Differenzen kommen aber auch andere und bedeutsamere vor. Im Eherechte z. B. sind einmal ein paar Bestimmungen in E. in eine andere Reihenfolge gebracht als in A.[4]), und wenn im Christenrechte ein §. dort zu fehlen scheint[5]), so muss dahingestellt bleiben, ob derselbe nicht etwa ebenfalls nur versetzt, und dadurch in einen für uns verlorenen Theil der Hs. zu stehen gekommen sei; ausserdem aber enthält E. auch ein paar sehr alterthümliche, und auch anderwärts noch nachweisbare Bestimmungen, welche in A. fehlen, und auf welche ich weiter unten noch Gelegenheit finden werde des Näheren einzugehen.

Schon aus dieser Darlegung des handschriftlichen Befundes geht hervor, dass gleichzeitig verschiedene Recensionen unseres Rechtsbuches umliefen, welche nicht nur durch einzelne Abweichungen in den Lesarten sich von einander unterschieden, sondern auch in der Art der Zerlegung ihres Stoffes in §. §., in der diesen §. §. angewiesenen Reihenfolge, und in den ihnen vorgesetzten Überschriften auseinandergiengen, ja sogar ihrem Inhalte nach nicht völlig gleichartig waren, soferne mehrfach Bestimmungen in der einen Recension vorhanden waren, von denen die andere Nichts wusste. Der geringe Umfang der uns erhaltenen Fragmente, und zumal der ältesten und wichtigsten unter ihnen, C. und E., lässt freilich das Mass von Selbstständigkeit nicht vollständig erkennen, welches wir diesen verschiedenen Texten beizulegen haben; in-

1) So in GÞL. §. 29, 30, 52, 54, 55, 85, 288 und 289, wobei indessen die Überschrift in einzelnen Fällen ursprünglich vorhanden gewesen, und nur unlesbar geworden zu sein scheint.
2) ebenda. §. 32 und 82.
3) ebenda, §. 32, 83, 84 und 86.
4) ebenda, §. 52 ist in E. zwischen §. 53 und §. 54—55 eingeschoben.
5) ebenda, §. 31.

Titel Mannhelgi endlich lässt sich zwar aus zufälligen Gründen in unserem Rechtsbuche nicht nachweisen, wird demselben aber sicherlich ebensogut bekannt gewesen sein wie den Landslög, und der betreffende Abschnitt ist jedenfalls hier wie dort ganz gleichmässig vertreten. Zwei Abschnitte nur, welche in unseren GþL. sich finden, sind in den Landslög nicht, oder doch nicht selbstständig vertreten; aber bezüglich beider ist die Abweichung leicht erklärt: die Kvennagiftir sind in den LL. aus systematischen Gründen, welche deren Prolog ausdrücklich hervorhebt, in das Erfðatal eingestellt[1]); die Leysíngslög aber sind aus den LL. zufolge des anderen Umstandes verschwunden, dass die Unfreiheit, und mit ihr die Freilassung, in der zweiten Hälfte des 13. Jhdts. in Norwegen bereits beseitigt war, also von dem ganzen Abschnitte nur noch der einzige von den freien „verkmenn" handelnde §. praktische Bedeutung behielt, welcher seinerseits, ganz mit Fug und Recht, nunmehr in das Vertragsrecht eingereiht wurde. Umgekehrt enthalten auch die LL. zwei Abschnitte, von welchen die GþL. Nichts wissen; allein der eine von diesen ist der þíngfarabálkr, welchen der Prolog des Landrechtes selbst als eigentlich nicht zum Rechtsbuche gehörig bezeichnet[2]), und der andere, der den Titel Rèttarbœtr trägt, bildet nur gewissermassen einen Anhang zu diesem, indem er die späteren Novellen nachträgt, welche an dem ursprünglichen Texte desselben änderten. Mit diesen wenigen und überdiess leicht erklärlichen Modificationen finden sich die sämmtlichen Abschnitte unserer GþL. in den LL. wider und umgekehrt; dagegen ist die Ordnung eine völlig verschiedene, in welcher dieselben hier und dort auf einander folgen, soferne in den LL. der Kristindómsb., Útfarab., Mannhelgi, Erfðatal, Landabrigði, Landsleigub., Kaupab. und þjófab. sich an einander anreihen. Vergleicht man ferner die Eintheilung unserer GþL. mit der Eintheilung der Frostuþíngslög, die allein unter den übrigen Provincialrechten in Betracht kommen können, da von den Eiðsifja-

---

1) Næst mannhelgi er erfðatal með því fleiru, sem því heyrir, ok hefr þat með kvenna giptíngum, þvíat miklu varðar þeim sem til arfanna kalla, at þeir sè í heilogum ok logligum hjúnskap getnir.

2) þíngfarabolkr er nú sem fyrr af andverðu ritaðr, áðr en hefe sjálfa bókina. — — Fyrsti lutr bókarinnar er kristinsdómsbolkr.

þíngslög sowohl als den Borgarþíngslög eigentlich nur das Christenrecht erhalten ist, so ergiebt sich ein ganz änliches Resultat. Allerdings zeigt unser Text der FrþL. eine sonst unerhörte Eintheilung in 16 Theile (hlútir); allein die demselben vorgesetzte Einleitung erklärt ausdrücklich, dass diese eine Neuerung sei, und dass vordem das Rechtsbuch in Abschnitte (bálkar) zerfallen sei, welche man bei der Durchführung der neuen Eintheilung zwar umgestellt, aber nicht zerrissen habe[1]), und wir sind hiernach im Stande, aus der neuen Eintheilung uns die ältere noch mit ziemlicher Sicherheit wider herzustellen. Da ergiebt sich nun, dass der 1te Theil die Dingordnung enthält, deren Titel nur nicht zu ersehen ist, weil unser Text der Quelle am Anfange defect ist; der 2te und 3te Theil enthalten ferner das Christenrecht, der 4te, 5te und 6te das Recht der Körperverletzungen, welches auch hier ursprünglich den Titel „Mannhelgi“ geführt hatte[2]); der 7te Theil enthält die Bestimmungen über das Heerwesen, und wird in §. 1 des ihm voranstehenden Inhaltsverzeichnisses noch ausdrücklich als Útfararbálkr bezeichnet; im 8ten und 9ten Theile folgt sodann das Erbrecht, jedoch so, dass in dasselbe zugleich auch das Freigelassenenrecht eingestellt ist; der 10te und 11te Theil bringt weiterhin das Vertragsrecht, jedoch so, dass der grössere Theil des letzteren Theiles von dem hier eingereihten Eherechte eingenommen wird; der 12te Theil wird von dem Stammgüterrechte eingenommen, auf welches in Theil 13—14, §. 11 das Recht der Landleihe folgt; mit §. 12 des 14ten Theiles beginnt sodann das Diebsrecht, welches auch noch den ganzen 15ten Theil einnimmt; endlich der 16te und letzte Theil enthält lediglich Novellen einzelner Könige. Man sieht, in Bezug auf den þíngfarabálk und die Rèttarbætr steht das drontheimer Provincialrecht auf einer Linie mit den Landslög, wogegen die Leysíngslög in ihm noch vertreten, und die Kvennagiftir noch vom Erbrechte getrennt vertreten sind wie in den GþL.; im Übrigen aber sind die Abschnitte

1) FrþL., Einleitung, §. 25: Bók þessi, er á ero skýrð Frostaþíngs lög, höfum vèr skipt í 16 staði, ok hefir hverr lutr þá bolku í sèr, er nökkor líkindi hefir hverr við annan, eptir því er vèr máttum næst þessum hætti gæta, svá at eigi brygði hinni fornu skipan, er á Frostoþíngsbók hefir verit.

2) FrþL. IV, §. 1: þat er fyrst í mannhelgi várre.

hier wie dort wider ganz dieselben, nur dass auch hier wider die Reihenfolge eine eigenthümliche ist, in welche sie hintereinander gestellt erscheinen. Berücksichtigt man nun, dass die Eintheilung in derartige Abschnitte auch dem isländischen und dem schwedischen Rechte (nicht dem dänischen) gelaüfig ist, und dass selbst die Bezeichnung „bálkr“ für dieselben hier wie dort, auf Island freilich nur neben dem gewöhnlicheren „þáttr“[1]), gebraucht wurde, so wird man wohl annemen dürfen, dass dieselbe eine althergebrachte und durchaus volksthümliche sei. Beachtet man ferner die Constanz, welche der Inhalt und die Benennung der einzelnen Abschnitte in den verschiedenen norwegischen Rechten zeigen, während das isländische sowohl als das schwedische Recht allerdings nach beiden Seiten hin mehrfach abweicht, so wird man die Wahrscheinlichkeit zugeben müssen, dass auch in dieser Beziehung sich schon frühzeitig ganz bestimmte Grundsätze feststellten, wenn dieselben auch nach der Abzweigung des isländischen Rechtes vom norwegischen erst jene Ausprägung erhalten haben mögen, in welcher sie uns entgegentreten. Betrachtet man sich endlich dem gegenüber die Verschiedenheit der Reihenfolge, in welcher da und dort die einzelnen Abschnitte zusammengestellt wurden, so wird sich sofort die Vermuthung aufdrängen, dass deren Bestimmung einer freieren Behandlung anheimgegeben gewesen sein möge. Mag sein, dass die einzelnen Abschnitte ursprünglich als selbstständige Arbeiten umgelaufen waren, wie denn nach einer feinen Bemerkung Schlyter's[2]) das Wort bálkr selbst nicht einen Theil eines grösseren Ganzen, sondern vielmehr ein in sich abgeschlossenes und für sich bestehendes Ganzes bezeichnet, und dass darum bei deren Zusammenstellung zu einem umfassenderen Rechtsbuche die Willkür der einzelnen Sammler freiere Hand hatte. Nur in einer einzigen Beziehung scheint dieser Willkür schon von Anfang an eine Grenze gezogen gewesen zu sein, insoferne nämlich, als von jeher das Christenrecht an die Spitze gestellt werden musste, sowie man mehrere Rechtsabschnitte zu einem Ganzen vereinigte. Dass in unseren GþL. das Christenrecht

---

1) Die Kgsbk. bietet den Titel: „Ómagabálkr“.

2) Glossar zu ULL., h. v.

an die Spitze des ganzen Rechtsbuches gestellt ist, wurde oben bereits bemerkt; hier muss indessen noch auf die solenne Formel aufmerksam gemacht werden, mit welcher dasselbe beginnt[1]): „þat er upphaf laga várra, at vèr skolom luta austr ok biðja til hins helga Crist árs ok friðar, ok þess, at vèr haldem lande váro bygðu, ok lánardróttne várom heilum; sè hann vinr várr, en vèr hans, en guð sè allra várra vinr". Ganz änlich lautet aber auch der Beginn des Christenrechtes von Víkin[2]), und selbst in dem drontheimer Rechte findet sich an der Spitze des Christenrechtes eine vollkommen entsprechende Formel[3]), obwohl dieses hier den 2ten und 3ten Theil des Rechtsbuches ausmacht, dessen ersten Theil aber die Dingordnung einnimmt; nur das Christenrecht der Hochlande zeigt keinen entsprechenden Eingang, aber es beginnt dafür mit Worten, welche diesen Abschnitt deutlich als einen auf einen anderen folgenden bezeichnen[4]), und wird demnach wahrscheinlich auch hier die Dingordnung dem Christenrechte vorangegangen sein, und an ihrer Spitze wohl auch jene solenne Eingangsformel gehabt haben. Die wunderliche Erscheinung, dass in den FrþL. das Christenrecht als der Anfang der Gesetze bezeichnet wird, während es doch erst an zweiter Stelle zu stehen gekommen ist, dann dass dasselbe in den EþL. seinen Ehrenplatz sowohl als die auf ihn bezügliche Formel eingebüsst hat, erklärt sich dabei leicht aus der Vergleichung der Landslög. Auch in diesen beginnt nämlich das Christenrecht mit jener altherkömmlichen Formel, welche dasselbe als den Anfang des Gesetzbuches bezeichnet[5]), obwohl auch hier, von einer eigenen Segensformel eingeführt, ein þingfarabálkr ihm vorangeht; hier aber erklärt der dem Gesetzbuche vorgesetzte Prolog ausdrücklich, dass dieser letztere eigentlich nicht zum Gesetzbuche selbst gehöre, dass vielmehr dieses in Wahrheit erst mit dem Christenrechte

---

1) GþL. §. 1.

2) BþL. I, §. 1: þat er upphaf laga várra, at austr skulum luta ok gefaz Kristi, rœkja kirkjur ok kennemenn. In III, §. 1 ebenso, wogegen II am Anfange defect ist.

3) FrþL. II, §. 1: þat er upphaf laga várra, at vèr skolum kristni lýða, ok kristnum dóme, ok konúngi várum ok biskupi til laga ok til rèttra mála at fylgja at kristnum rètte rèttum.

4) EþL. I, §. 1: þat er nú því næst, at menn skulu kristnir vera ok nitta heiðnum dóme; ebenso in II, §. 1.

5) Landslög, KrB. §. 1: þat er upphaf laga várra Gulaþingsmanna, sem upphaf er allra góðra luta, at vèr skolum halda ok hafa kristiliga trú.

als seinem ersten Theile beginne, und er bezeichnet überdiess diese Anordnung ganz unzweideutig als eine von Alters her übliche[1]). Als feststehend werden wir hiernach betrachten dürfen, dass man von Anfang an die Dingordnung als etwas ganz ausserhalb des übrigen Rechtes Stehendes behandelte, dagegen innerhalb dieses letzteren stets dem Christenrechte die erste Stelle einraümte; später erst scheint man dann die Dingordnung ebenfalls mit dem Gesammtrechte in Verbindung gebracht, hinsichtlich der Art aber, wie man diese Verbindung bewerkstelligte, verschiedene Wege eingeschlagen zu haben. Die LL., und ebenso wohl auch bereits die FrþL., behandelten dieselbe als eine Art von Einleitung zum übrigen Rechte, und betrachteten somit nach wie vor das Christenrecht als dessen ersten Theil, indem sie ihm ganz folgerichtig auch seine alte Eingangsformel beliessen; inconsequent ist dabei nur, dass die FrþL. nichtsdestoweniger die Dingordnung als erstes Buch mitzählen, eine Inconsequenz freilich, deren sich auch die neueren Herausgeber der Landslög schuldig machten, obwohl sie dadurch mit der angeführten Stelle des Prologes in den bestimmtesten Widerspruch traten. Die EþL. behandelten dagegen, wie es scheint, die Dingordnung sofort als den ersten Abschnitt des ganzen Rechtsbuches; sie liessen darum an der Spitze des Christenrechts die alte Eingangsformel weg, die ja fortan nur noch an der Spitze des þingfarabálks stehen konnte, und ersetzten sie durch Worte, welche jenen Abschnitt als einen nachfolgenden charakterisirten. Die GþL. endlich und die BþL. beliessen dem Christenrechte seinen alten Rang sowohl als seinen alten Eingang; aber die ersteren wenigstens verzichteten dafür auf eine ausführlichere Behandlung der Dingordnung, und schoben das Wenige, was sie von dieser überhaupt aufnamen, in das Christenrecht hinein, sodass dieses also die Behauptung seines hergebrachten Vorranges durch die Aufname eines ihm an und für sich völlig fremden Stoffes erkaufen musste. In hohem Grade interessant ist aber zu sehen, dass genau dieselbe Eingangsformel, welche wir an der Spitze der norwegischen Christenrechte finden, auch an dem Anfange des alten isländischen Christenrechtes widerkehrt[2]), — dass

1) siehe oben, S. 118, Anm. 2.

2) Kgsbk, §. 1, S. 3: þat er upphaf laga várra, at allir menn skolo kristnir vera á landi hèr,

einzelne Berichte dieselbe bereits dem Gesetzsprecher þorgeirr Ljósvetníngagoði in den Mund legen, als derselbe im Jahre 1000 zuerst die Anname des Christenthumes als Staatsreligion auf Island aussprach[1]), — ja dass sogar bereits im Heidenthume ganz dieselbe Formel an der Spitze der Úlfljótslög gestanden zu haben scheint, und zwar ebenfalls einen Abschnitt einführend, welcher Vorschriften religiösen Inhaltes enthielt[2]). Da wir wissen, dass es die Gulaþíngslög waren, nach deren Muster dieses älteste isländische Landrecht entworfen wurde, liegt der Schluss nahe, dass auch in Norwegen die gleiche Eingangsformel in gleicher Verwendung bereits in das Heidenthum zurückreiche; bedeutsamer noch ist aber, dass die isländische Verfassung auch die soeben besprochene Sonderung der Dingordnung von dem ganzen übrigen Rechte kennt, und dass sie für dieselbe überdiess einen vollkommen zureichenden Erklärungsgrund an die Hand giebt. Als eine der wichtigsten Obliegenheiten des isländischen Gesetzsprechers tritt nämlich dessen Verpflichtung hervor, am Alldinge das geltende Landrecht vorzutragen; bezüglich dieses Vortrages aber wurde zwischen der Dingordnung und den übrigen Theilen des Rechts genau unterschieden. Die Dingordnung (þíngsköp) hatte der Gesetzsprecher jedes Jahr vorzutragen, und zwar an dem ersten Freitage der Dingzeit, dem nächsten Tage also nach der feierlichen Hegung der Landsgemeinde; die übrigen Abschnitte des Rechts aber (lögþátto alla) hatte derselbe nur einmal während seiner dreijährigen Amtsperiode vorzutragen, und war dabei in sein freies Ermessen gestellt, welche einzelnen Abschnitte er in jedem einzelnen Jahre, und an welchen Tagen

ok trúa á einn guð foður ok son ok helgan anda. Vgl. KrR. hinn gamli, cap. 1, S. 2, Anm. a.

1) Njála, cap. 106, S. 164: þat er upphaf laga várra, sagði hann, at menn skulu allir vera kristnir hèr á landi, ok trúa á einn guð föður ok son ok anda helgan; Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 229, S. 242 (FMS., I): þá mælti þorgeirr: þat hefi ek upphaf lága várra til samþykkis við kristna menn, at hverr maðr á Íslandi meiri ok minni skal vera kristinn ok skírn taka; ebenso Flbk, I, S. 446.

2) Nach der Hauksbók, Landnáma, IV, cap. 7, S. 258, lauten die betreffenden Worte: þat var upphaf enna heiðnu laga, at menn skyldu eigi hafa höfuðskip í haf, u. s. w.; änlich im þorsteins þ. uxafóts, Flbk, I, S. 249, dem Anhange der jüngeren Melabók zur Landnáma, S. 334, und der älteren þórðar s. hreðu, cap. 1, S. 94. Vgl. wegen der gemeinsamen Quelle der Überlieferung meine Quellenzeugnisse über das erste Landrecht und über die Ordnung der Bezirksverfassung des isländischen Freistaats.

innerhalb der 14tägigen Dingzeit er sie vortragen wollte[1]). Von diesen Bestimmungen aus musste sich ganz natürlich einerseits eine Zerfällung des gesammten Rechtsstoffes in eine Anzahl einzelner Abschnitte von einer gewissen Selbstständigkeit und Abrundung ergeben, andererseits aber auch ein bestimmter Gegensatz zwischen der Dingordnung und allen anderen Theilen des Landrechtes, wie wir denn auch Beides im Rechte des Freistaates wirklich sehr deutlich bemerken können; das Hervortreten beider Erscheinungen auch auf dem Boden der norwegischen Provincialrechte legt aber die Frage nahe, ob nicht etwa auch hier für dieselben die gleiche Erklärung zu suchen sei? Ich lasse den Punkt vorlaüfig auf sich beruhen, um später von anderer Seite her nochmals auf ihn zurückzukommen; dagegen glaube ich hier noch bemerken zu sollen, dass die solenne Eingangsformel an der Spitze des Christenrechtes mit der Anname einer früheren Selbstständigkeit der einzelnen Abschnitte des Gesammtrechtes keineswegs so unvereinbar sei, als diess auf den ersten Anblick hin der Fall zu sein scheint. Möglich, dass ursprünglich jeder einzelne Abschnitt seine besondere Eingangs- und Schlussformel gehabt hatte, wie dergleichen in schwedischen Provincialrechten mehrfach vorkommt[2]), und auch in der besondern Schlussformel des Utgerð-arbálks unserer GþL.[3]), dann des Christenrechtes der BþL.[4]) eine Spur hinterlassen haben könnte; möglich zugleich, dass jene Eingangsformel des Christenrechts ursprünglich nur dessen höhere Bedeutsamkeit gegenüber allen anderen Rechtstheilen bezeichnen, und dasselbe als den Grundstein der ganzen Rechtsverfassung charakterisiren sollte, während erst hinterher sich hieraus die Vorstellung entwickelte, dass dasselbe den ersten Platz in dem Rechtsbuche einzunemen habe, zu welchem man

1) Vgl. über diesen Punkt meinen Artikel „Grágás", in der Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, Bd. 77, S. 35—39.

2) vgl. meine Bemerkungen hierüber, in der Krit. Vierteljahresschr., XIII, S. 81—88.

3) GþL. §. 314: Nú hafum vèr landvorn vára á skrá setta, ok vitum eigi hvárt þat er rètt eða rángt; en þó at rángt sè, þá skolom vèr þat logmál hafa um útgerðir várar er fyrr hefir verit, ok Atle talde fyrir monnum í Gula, nema konongr várr vili oss æðrom játta, ok verðim vèr á þat sátter aller saman.

4) BþL. I, §. 18: Nú er kristinnrèttr taldr slíkr sem vèr komom minni á; skorter nokkot á, þá bœte biskupar yfir með sínum rèttindum. Gœymi várr Jhesus Christus, Amen; ebenso II, §. 27, während III am Schlusse defect ist.

die bisher vereinzelt umlaufenden Rechtstheile vereinigte. Möglich aber auch, dass in einer noch weiter zurückliegenden Zeit das gesammte Recht, noch einfacher und dürftiger, wirklich ein zusammenhängendes Ganzes gebildet hatte, welches sich erst später bei fortschreitender Entwicklung in seine Theile auflöste, und dass jene uralte Eingangsformel des Christenrechtes nnr als vereinzelter Zeuge einer längst entschwundenen Zeit stehen blieb, bis solche bei einer neuen Umgestaltung der Rechtsdenkmähler zum zweiten Male zu der alten Bedeutung gelangte.

Geht man sodann von der Betrachtung dieser grösseren Hauptstücke unseres Rechtsbuches zur Prüfung jener mehr vereinzelten Stücke über, welche sich in jene eingeschaltet, zwischen sie hineingeschoben, oder ihnen angehängt finden, so ist zwischen Vorkommnissen sehr verschiedener Art zu unterscheiden. Zum Theil handelt es sich nämlich dabei um Stücke von vollkommen selbstständiger Entstehung, welche erst hinterher mit dem ursprünglichen Grundstocke der GþL. in Verbindung gebracht worden sind; zum Theil dagegen sind die betreffenden Stücke von einer Art, welche jeden Gedanken an eine selbstständige Entstehung derselben vollständig ausschliesst. Unter jenen ersteren Gesichtspunkt fällt in gewisser Weise bereits Dasjenige, was §. 3 unserer GþL. über die *Zusammensetzung des Gulaþinges* bringt; aller Wahrscheinlichkeit nach liegt darinn nur ein dürftiger Auszug aus einem weitlaüfigeren Abschnitte über die Dingordnung vor, welcher vom übrigen Rechtsbuche getrennt überliefert war, und genügt es dieserhalb, auf das oben Ausgeführte zurückzuverweisen. Hieher gehört aber auch die *Novelle über die Thronfolgeordnung*, welche in §. 2 des Rechtsbuches eingestellt ist. Dieselbe trägt die Überschrift: „Hèr ero nýmæle þau, er tekin váro með M'. k', Eysteins erkibiskups, ok Erlíngs jarls ok allra hinna vitrasto manna í Noregi umræðom“, und die Angriffe, welche neuerdings auf die Authenticitæt dieser Bezeichnung sowohl als des Stückes selbst erhoben worden sind[1]), scheinen mir in keiner Weise begründet, wie sie denn auch von einem neuesten Schriftsteller bereits treffend zurückgewiesen wurden[2]). Die Überschrift selbst weist auf

1) Von Paludan-Müller, in der Historisk Tidsskrift, III. Række, I. Bd, S. 263—289; vgl. zumal S. 274 und 288.

2) Hertzberg, En fremstilling af det norske aristokratis historie indtil kong Sverres tid, S. 129—34, Anm.

einen Reichstag hin, mit welchem die neue Thronfolgeordnung vereinbart worden sei, und da wir wissen, dass ein solcher gelegentlich der Krönung des Magnús Erlíngsson zu Bergen im Jahre 1164 wirklich gehalten wurde[1]), annemen können, dass bei dieser Gelegenheit über die Thronfolgeordnung verhandelt worden ist, da die Krönung eines nach dem bisherigen Rechte illegitimen Königs eine solche Verhandlung schlechthin nöthig machte, endlich von keinem zweiten Reichstage wissen, der unter diesem Könige gehalten worden wäre, darf wohl als feststehend betrachtet werden, dass jene Novelle eben dem Jahre 1164 angehört habe; dass Erlíngr in der Überschrift bereits als Jarl bezeichnet wird, während er diese Würde doch erst im Winter 1170—71 erlangte, wird jedenfalls nicht zu einem Einwande gegen diesen Schluss benützt werden dürfen, da ja jene Überschrift nicht einen Bestandtheil der Novelle selbst bildet, und die Bezeichnung, unter welcher der Mann in der Geschichte erwähnt zu werden pflegte, in ihr ganz ebensogut anticipirend gebraucht werden konnte, wie sie wirklich in einer Verordnung aus dem Winter 1202—3 anticipirend gebraucht wurde[2]). Wunderlich ist, dass die Bestimmungen über die Thronfolge gerade in den Kristinndómsbálk eingeschaltet wurden; indessen zeigen nicht nur die Gesetzbücher des K. Magnús lagabætir dieselbe Anordnung, sondern auch in dem drontheimer Rechte zeigt der Haupttext dieselbe Eigenthümlichkeit[3]), und zwar wie sich annemen lässt ebenfalls wider auf Grund des Gesetzes von 1164, da nur dieses von einer Königswahl neben der Erbfolge sprach. Wenn man bedenkt, dass am Herrentage zu Bergen vom Jahre 1223 der Lögmann Gunnarr grjónbakr von Drontheim sich gerade bei einem Streite über die Thronfolgeordnung auf die „lögbók hins heilaga Ólafs konúngs, er eptir hans skipan var ger um allan Noreg, ok allir Noregs konúngar hafa síðan samþykt, þeir er rèttu vilja fylgja“, berufen konnte[4]), während doch der heil. Ólaf nur sein Christenrecht einheitlich für das ganze Reich ver-

---

1) Heimskr. Magnús s. Erlíngssonar, cap. 21—22, S. 795—7; FMS., VII, cap. 13—14, S 304—7; Fagrsk. §. 268—9.

2) Norges gamle Love, I, S. 445; vgl. Munch, II, S. 932—3.

3) FrþL. II, § 129, Anm. 1: Hinn fyrsti capituli í cristnum rette um konongs kosning. Der Text selbst fehlt in der Hs., da diese am Anfange des Buches defect ist; vgl. S. 130, Anm. 5.

4) Hákonar s. gamla, cap. 91, S. 331; Flbk. III, S. 56.

fasste, im Übrigen aber nur mit der Revision der einzelnen Provincialrechte als solcher sich beschäftigte, möchte man fast vermuthen, dass bereits sein Christenrecht zugleich eine Thronfolgeordnung enthalten habe, was sich auch ganz gut daraus erklären würde, dass die Thronfolgeordnung ebensogut wie das Christenrecht eine für das ganze Reich gleiche sein musste. Indessen lässt doch der Umstand, dass in den GþL. sowohl als FrþL. gerade die Thronfolgeordnung von 1164 eingestellt ist, während in den beiden älteren Christenrechten, dem von Víkin nämlich und dem der Hochlande, keine Spur einer solchen zu finden ist, einen solchen Schluss einigermassen bedenklich erscheinen, während andererseits die eigenthümliche Verbindung, in welche das Königthum des Magnús Erlíngsson mit den hierarchischen Bestrebungen seines Erzbischofes Eysteinn tratt, recht wohl die Behandlung der Thronfolgeordnung im Christenrechte motiviren konnte; war doch gerade durch das Gesetz von 1164 die Entscheidung über die Nachfolge in der Regierung thatsächlich ganz in die Hand der Bischöfe gelegt, und damit so zu sagen selbst zu einem Bestandtheile des Kirchenrechtes gemacht worden! Ein änliches Einschiebsel bilden ferner die *Privilegien des K. Magnús góði und Hákon þórisfóstri,* welche §. 148 der GþL. enthält. Wir wissen aus den Geschichtsquellen[1]), dass K. Magnús durch allzu strenges Auftreten gegen die Widersacher seines Vaters eine bedenkliche Gährung unter seinen Unterthanen hervorrief, aber dann durch die Bersöglis-vísur des Sighvatr skáld gewarnt in sich gieng und seinen Frieden mit den Bauern machte, wobei auch eine Vereinbarung über die Gesetzgebung getroffen worden sei. Im Einzelnen gehen die verschiedenen Berichte allerdings auseinander; das Ágrip, die Flateyjarbók und ein paar in den FMS. benützte Bearbeitungen der Magnús s. góða wissen z. B. von einer zweifachen Dingversammlung, welche der König abhielt, und von dem Auftreten eines gewissen Atli als Wortführer der Bauern, während die übrigen Quellen hierüber schweigen, und das Ágrip

1) **Heimskr. Magnús s. góða, cap. 16—17, S. 526—8; geschichtl. Ólafs s. ens helga, cap. 260—61, S. 238—40; FMS., V, cap. 243—44, S. 127—31; — Flbk, III, S. 267—70; FMS., VI, cap. 22, S. 37—45 (die Morkinskinna hat hier eine Lücke); — Fagrsk. §. 129 —131; Ágrip, cap. 29, S. 401—2.**

verlegt überdiess die Verhandlungen mit den Bauern nach Drontheim, während die Heimskríngla den ganzen Vorfall in Hörðaland spielen lässt, die übrigen Quellen aber sich jeder Ortsangabe enthalten. Indessen geht doch, wie schon von Anderen bemerkt wurde[1]), aus den Bersöglisvísur selbst hervor, dass die Gährung vorwiegend „suðr með Sygnum" herrschte, während der König weiter nordwärts, wahrscheinlich in Drontheim, sich aufhielt, und dass er hier von seinem getreuen Dichter gewarnt wurde; da mag denn auf der Fahrt südwärts in dem zu Norðmæri gehörigen Lángeyjarsunde, wie unsere Stelle besagt, eine vorlaüfige Zusicherung gewisser Zugeständnisse erfolgt sein, welche dann hinterher an der gesetzlichen Dingstätte, also in Hörðaland, für das Gulaþíng rechtsförmlich zum Gesetze erhoben wurden. An der Dingstätte zu Gula muss demnach auch Atli seine Rolle gespielt haben, und wird die abweichende Angabe im Ágrip wohl nur auf einem Misverständnisse einer Strophe Sighvats beruhen[2]); in das Jahr 1040 aber werden wir die Entstehung unserer Privilegien zurückzuführen haben, soweit dieselben überhaupt dem K. Magnús angehören. Bezüglich des K. Hákon þórisfóstri dagegen wissen unsere Quellen, soweit sie nicht ganz unbestimmt sich ausdrücken[3]), nur von Privilegien zu sprechen, welche er den Bewohnern von Drontheim und von den Hochlanden verwilligt habe[4]); in den Winter 1094—95 scheint diese seine Gesetzgebung zu fallen[5]), von welcher indessen dahingestellt bleiben muss, wieviel von derselben überhaupt auf das Gulaþíng sich bezog. Die soeben besprochenen Privilegien sowohl als die Thron-

---

1) Munch, I, 2, S. 850, Anm.; Keyser, Norges Historie, I, S. 436—7, Anm.

2) Die Worte: Greypt er þat höfðum hnepta
heldr ok niðr í feldi,
slegit hefir þögn á þegna,
þíngmenn nösum stinga,
welche sich nur auf die aufrührerischen Zusammenkünfte der Bauern bezogen, deutete der Verfasser des Ágrip, wohl durch den Ausdruck þíngmenn verleitet, auf das Benemen der Bauern an der vom Könige gehaltenen Dingversammlung, wie diess seine Wortfassung deutlich erkennen lässt. Daher der Irrthum.

3) wie Theodoricus monachus, cap. 30, und allenfalls auch die Fagrsk. §. 222.

4) Ágrip, cap. 39, S. 410; Morkinsk., S. 130; Heimskr. Magnús s. berfœtts, cap. 1, S. 636; FMS., VII, cap. 1, S. 1.

5) Munch, II, S. 469—70, Anm. 3, glaubt sie bereits um ein Jahr früher ansetzen zu sollen; seine Gründe leuchten mir indessen nicht ein.

folgeordnung des K. Magnús Erlíngsson sind, wie man sieht, legislative Erzeugnisse aus bestimmt nachweisbarer Zeit, und die letztere wenigstens war ursprünglich unzweifelhaft für das gesammte Reich erlassen, sodass sie erst hinterher, sei es nun auf officiellem oder nicht officiellem Wege in die einzelnen Provincialrechte eingestellt worden sein konnte, soweit sie überhaupt in diese Eingang fand. Unter einen etwas anderen Gesichtspunkt fällt dagegen jene Notiz über die *Zahl der von jeder einzelnen Landschaft zu stellenden Schiffe* (GþL. §. 315), die Formel für die *tryggðamál* (§. 320), und aller Wahrscheinlichkeit nach auch die von Bjarni Marðarson verfasste *neue Wergeldstafel* (§. 316—19). Die ersteren beiden Stücke beziehen sich ganz unzweideutig auf das ganze Reich, nicht blos auf den Bezirk des Gulaþinges; sie sind aber andererseits beide ebenso unzweifelhaft keine legislativen Producte, vielmehr lediglich Privatarbeiten, und somit nur mit Rücksicht auf ihre praktische Brauchbarkeit in die Hs. aufgenommen; in Bezug auf jene Wergeldstafel aber möchte ich in beiden Richtungen das Gleiche annemen. Bjarni Marðarson wird uns nämlich bereits um das Jahr 1198 in Hálogaland genannt, und etwas später nochmals in derselben Gegend erwähnt[1]); im Jahre 1223 tritt er am Herrentage zu Bergen unter den Lögmännern „or þrændalögum" auf[2]), und da auch seine Frau einem háleygischen Geschlechte angehörte[3]), wird der Mann wohl gerade dieser nördlichsten Landschaft des Reiches als Lögmann vorgestanden sein, obwohl diess allerdings nirgends ausdrücklich berichtet wird. Die von ihm entworfene Wergeldstafel wird demnach von ihm wohl für das ganze Land bestimmt gewesen sein, da er eine solche für das Gulaþíng abzufassen weder durch seine Geburt noch durch sein Amt sich aufgefordert fühlen konnte. Übrigens mag noch bemerkt werden, dass die drei zuletzt erwähnten Stücke sämmtlich am Schlusse des Codex Ranzovianus stehen, und dass somit die Möglichkeit offen bleibt, dass sie von dessen Schreiber überhaupt nicht als zum Rechtsbuche selbst gehörig betrachtet, sondern nur, weil ebenfalls für die Rechtspraxis verwendbar, anhangsweise demselben

1) Sverris s., cap. 154, S. 370, und cap. 159, S. 390.
2) Hákonar s. gamla, cap. 86, S. 325.
3) Fagrsk., §. 215, S. 148.

beigegeben worden seien. — Ungleich schwerer als über die bisher besprochenen Stücke ist es natürlich, über diejenigen ins Reine zu kommen, *welche jeder Selbstständigkeit entbehren*; es sind diess aber die §. §. 59—60, welche in die Leysíngslög eingeschaltet sind, §. 102, welcher zwischen den Landsleigubálk und Erfðabálk eingeschoben steht, endlich die §. 131—47, dann 149—50, welche am Schlusse des Erfðabálkes bis zu der grossen Lacune in der Mitte der Hs. eingetragen stehen. Die sämmtlichen in den angeführten Stellen enthaltenen Bestimmungen treten so isolirt auf, und deuten zugleich ihrem Inhalte nach so gar nicht auf irgend welche zu einer bestimmten Zeit und zu einem bestimmten Zwecke durchgeführte legislative Neuerung hin, stellen sich vielmehr so unzweideutig nur als einzelne, abgerissene Theile eines an und für sich ganz wohl in sich abgeschlossenen von Alters her überlieferten Rechtssystemes dar, dass bei ihnen gar nicht an die Möglichkeit gedacht werden kann, dass sie jemals ein gesondertes Dasein geführt haben könnten; nur als Materialien können sie aufgefasst werden, welche der Schreiber oder Sammler des Codex Ranzovianus in beliebig welchem anderen Zusammenhange vorgefunden, und sodann an erster freier Stelle in die Hs. eingetragen hatte, ohne sich weiter darum zu kümmern, wie dieselben zu dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden passen wollten. Man möchte dabei zunächst an zweierlei Möglichkeiten denken. Einerseits kann man sich nämlich vorstellen, dass der Sammler oder Schreiber unseres Textes verschieden geartete Recensionen des Rechtsbuches gleichzeitig vor sich hatte, wie denn bereits der handschriftliche Befund von der gleichzeitigen Existenz solcher unwidersprechliches Zeugniss giebt, und dass er dann, nachdem er zuerst die eine derselben vollständig abgeschrieben hatte, gelegentlich nachtrug, was die anderen mehr hatten, wo er eben dazu Raum fand, am Schlusse also des betreffenden Abschnittes, oder auch am unbeschriebenen Rande oder Fusse seiner Abschrift, von wo aus dann der Nachtrag leicht an eine völlig unpassende Stelle zu stehen kommen konnte. Andererseits wäre aber auch denkbar, dass der Mann, unzufrieden mit der von ihm vorgefundenen Anordnung des Rechtsstoffes, diese seinerseits umzugestalten unternommen hätte; sei es nun dass er dabei früher vorhandene geschlossene Abschnitte zerlegte, um deren Stücke anderswo einzureihen, oder dass er umgekehrt Bestimmungen,

die er an verschiedenen Stellen seiner Vorlage zerstreut fand, sammelte um sie zu einem neuen Abschnitte zu vereinigen, oder dass er auch nur Bestimmungen aus dem einen der vorgefundenen Abschnitte in den anderen hinüberzustellen vorhatte, immer mochte sich ihm eine Reihe von Sätzen ergeben, welche er vorlaüfig anderwärts nicht unterzubringen wusste, und welche er doch auch um der beabsichtigten Vollständigkeit willen nicht weglassen zu dürfen glaubte, — Trümmer also einer aufgelösten, oder Bausteine zu einer neu zu schaffenden Ordnung, welche einstweilen da oder dort eingestellt werden mussten, ohne dass viel darauf geachtet werden konnte, wie sich dieselben in den Zusammenhang schicken wollten, in welchem zu verbleiben sie doch nicht bestimmt waren. Im einen wie im anderen Falle wird man freilich zugeben müssen, dass unser Haupttext so wie er liegt unmöglich ein unmittelbares Erzeugniss der Gesetzgebung sein könne; allein dieses Zugeständniss wird man überhaupt nicht verweigern können, wenn man die eigenthümliche Zusammensetzung dieses Textes auf der einen, und die vielfältigen Abweichungen auf der anderen Seite erwägt, welche zwischen den verschiedenen gleichzeitig umlaufenden Recensionen des Rechtsbuches nachweisbar bestanden. Eine eingehendere Prüfung der einzelnen hieher gehörigen Stellen dürfte wohl zu dem Ergebnisse führen, dass von den beiden soeben als denkbar bezeichneten Motive allein oder doch sehr vorzugsweise das zuerst genannte wirksam war, und es ist theils die Vergleichung der in den übrigen norwegischen Rechten befolgten Anordnung, welche hiefür nützliche Fingerzeige an die Hand giebt, theils aber auch die sorgfältigere Durchmusterung der verschiedenen Theile unserer GþL. selbst. Auffällig ist zunächst, dass unter den isolirt auftretenden Stellen eine nicht geringe Anzahl processualischen Inhalts ist. Von den beiden in die Leysíngslög eingeschalteten Stücken ist das erste und grössere in der Járnsíða sowohl als in den Landslög im Kaupabálke zu finden[1]), während das zweite allerdings in der späteren Legislation nicht mehr widerkehrt; indessen ist dessen Beseitigung, wie es scheint,

1) GþL. §. 59, vgl. mit Járnsíða, Kaupab. §. 2, und Landsl. §. 2. Der Anfang der Stelle steht freilich auch im þíngfarab. §. 4 der Landsl., aber eben nur der Anfang, und selbst dieser nicht in der Járnsíða.

nur in Folge einer Umgestaltung der betreffenden Rechtsgrundsätze selbst erfolgt[1]), und jedenfalls schliesst sich dasselbe so eng an das unmittelbar vorhergehende an, dass der für dieses gezogene Schluss auch für jenes gelten muss. Was ferner die am Schlusse des Landsleigubálks eingereihte Stelle betrifft, so trägt auch hier wider das drontheimer Recht die einschlägige Materie im Kaufrechte vor[2]), und wenn in der Járnsíða sowohl als den Landslög entsprechende Bestimmungen nicht mehr, oder doch nur noch sehr theilweise und an ganz anderem Orte sich finden[3]), so ist der Grund hievon nur in legislativen Neuerungen zu suchen, wie sich diess schlagend daraus erweist, dass das neuere Stadtrecht, welches dem älteren Processrechte in diesem Punkte treuer geblieben ist, die betreffenden Bestimmungen ebenfalls wider im Vertragsrechte abhandelt[4]). Berücksichtigt man nun, dass auch unsere GþL. selbst in ihrem Kaupabálke sehr einlässlich das gerichtliche Verfahren in Schuldsachen behandeln, so wird kaum einem Zweifel unterliegen können, dass die Meinung unseres Schreibers die gewesen sein muss, auch die in §. 59, 60, und 102 enthaltenen Bestimmungen demselben Abschnitte zuzuweisen, und dass er dieselben demnach nur darum erst an jenen späteren und durchaus unpassenden Orten eingestellt haben kann, weil er dieselben in anderen Recensionen als der von ihm zu Grunde gelegten erst nachträglich fand, mochten sie nun in diesen ebenfalls im Kaufrechte oder aber in irgend einem anderen Abschnitte gestanden haben. Das in unserem Rechtsbuche „um þíngsboð“ überschriebene Stück ferner ist im Landsleigub. des gemeinen Landrechts widerzufinden, während das drontheimer Recht die gleiche Materie im Christenrechte behandelt[5]); die reale Natur der Verpflichtung, die Dingladung zu tragen, gab dort den bestimmenden Gesichtspunkt ab, hier dagegen die gleichmässige Behandlung der Dingladung mit der Kreuzesladung zur Kirche. Die in

---

1) GþL. §. 60, vgl. mit FrþL., XIII, §. 24—25.
2) GþL. §. 102, vgl. mit FrþL., X, §. 26—27.
3) Landsl. þíngfarab. §. 9.
4) Kaupab. §. 12—13, und 24—25; vgl. bezüglich der Veränderungen in der betreffenden Gesetzgebung Fr. Brandt, Pröveforelæsninger, S. 86, und Forelæsninger over den norske Retshistorie, I, S. 114—16.
5) GþL. §. 131; vgl. Landsl. Landsleigub. §. 56, und FrþL. II, §. 23. Die Járnsíða kann zufolge der eigenthümlichen Zustände Islands eine änliche Bestimmung nicht enthalten.

unserem Rechtsbuche sofort sich anschliessenden Bestimmungen über die mit verstärkter Hand zu schwörenden Eide, dann über die Art der Eidesabname sodann sind im drontheimer Rechte theils in den þjófabálk, theils aber auch in die Mannhelgi eingestellt[1]), und auch in den späteren Gesetzbüchern sind sie im Diebsrechte zu finden, soweit sie nicht völlig aus denselben verschwunden sind[2]). Man sieht, hier wie dort handelt es sich um Bestimmungen, welche keine recht feste Stätte im Systeme hatten, und haben konnten, weil dieses keinen specifisch processualischen Abschnitt hatte, und somit die processualischen Bestimmungen mehr oder minder willkürlich da einschalten musste, wo sich gerade ein aüsserer Anlass dafür zu bieten schien; gerade bei derartigen Bestimmungen konnte es der Natur der Sache nach am Leichtesten vorkommen, dass die verschiedenen von dem Schreiber des Codex Ranzovianus benützten Recensionen von einander abwichen, oder dass er selbst an der vorgefundenen Ordnung zu ändern sich entschloss; selbst die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass er etwa einen besonderen processualischen Abschnitt zu bilden vorgehabt, oder umgekehrt einen solchen vorgefunden und erst seinerseits auseinandergerissen hätte, obwohl allerdings der Umstand einer solchen Vermuthung nicht günstig ist, dass der in den späteren Gesetzbüchern, und auch bereits im drontheimer Rechte eingestellte þíngfarab., welcher am Ersten geeignet gewesen wäre einem derartigen Bedürfnisse abzuhelfen, die betreffenden Materien nicht in sich aufgenommen hat. Änliche Ergebnisse wie die bisherigen liefert aber auch die Untersuchung der strafrechtlichen Bestimmungen, welche in unserem Codex isolirt auftreten. Einige von ihnen, welche von der Verlaümdung und gewissen Arten von Injurien handeln, finden sich nicht nur im drontheimer Rechte und den späteren Gesetzbüchern in die Mannhelgi eingestellt[3]), sondern es wird auch in den GþL. selbst hinterher einiges hieher Gehörige in demselben Abschnitte nochmals berührt[4]);

1) GþL. §. 132—36; FrþL. IV, §. 8, und XV.
2) Járns. þjófab. §. 9—11; Landsl. §. 13—15.
3) GþL. §. 137—8; FrþL. V, §. 22 u. fgg, wo sich indessen zufolge einer Lücke im Texte die Bestimmungen z. Th. nur aus dem Inhaltsverzeichnisse errathen lassen; ferner Járns. Mannhelgi, §. 25—26; Landsl. §. 24—25.
4) GþL. §. 196.

beachtet man nun dass in den FrþL. gelegentlich der in das Vertragsrecht eingestellten processualischen Bestimmungen ebenfalls einschlägige Vorschriften sich eingestellt zeigen[1]), so wird es nicht schwer halten, über die hier massgebenden Momente ins Klare zu kommen. Offenbar hatte unser Schreiber in einer der von ihm benützten Recensionen die Bestimmungen im Kaupab. vorgefunden, dort aber unberücksichtigt gelassen, sei es nun weil sie in seiner Hauptvorlage nicht enthalten und ihm demnach erst später bekannt geworden waren, oder auch weil er sie aus dem Vertragsrechte als dahin nicht gehörig entfernt wissen wollte; dass er dieselben dann da einstellte, wo es geschehen, und nicht in die Mannhelgi verwies, kann durch so mancherlei Zufälligkeiten veranlasst gewesen sein, dass es sich nicht der Mühe verlohnt hierüber eine Vermuthung auszusprechen. Ganz dieselbe Erscheinung widerholt sich bei ein paar anderen Bestimmungen, welche von dem verbotenen Geschäftsverkehre mit einem friedlosen Manne, dann von strafbaren Eingriffen der kgl. Beamten in das Vermögen der Unterthanen handeln. In den späteren Gesetzbüchern finden sie sich in den Kaupab. eingereiht, und auch das drontheimer Recht bespricht in diesem Abschnitte gelegentlich wenigstens die Übergriffe der kgl. Beamten[2]); allein beiderlei Bestimmungen konnten auch noch an einem ganz anderen Orte, in der Mannhelgi nämlich, zur Sprache gebracht werden, und wirklich findet man sie nicht nur in den FrþL. in diesem Abschnitte besprochen[3]), sondern auch die GþL. selbst enthalten in diesem mehrfache nahe verwandte Vorschriften[4]), sodass also auch für diesen Fall wider ganz die obige Argumentation Platz greift. In gleicher Weise konnte ferner auch eine das „handrán“ betreffende Stelle recht wohl an verschiedenen Orten des Rechtsbuches ihren Platz finden, und ist wirklich eine einschlägige Bestimmung in den GþL. selbst, und ihnen folgend in den LL., im Landleigubálkr untergebracht[5]); eine weitere Stelle aber, welche vom

1) FrþL. X, §. 35.

2) GþL. §. 140—2; Járns. Kaupab., §. 10, in fin. und §. 1; Landsl. §. 13 und §. 1; vgl. FrþL. X, §. 33.

3) FrþL. IV, §. 41, dann §. 50—52.

4) GþL. §. 153 und 202, dann §. 213.

5) GþL. §. 143; vgl. §. 90 und Landsl. Landsleigub. §. 43.

vápnaspell, d. h. der absichtlichen Beschädigung fremder Waffen handelt[1]), konnte an und für sich ebensowohl unter den Gesichtspunkt des Schadensersatzes als unter den der Bestrafung gebracht, und somit in den Kaupab. ebensowohl als in die Mannhelgi eingereiht werden, in welchem letzteren Abschnitte die meisten strafrechtlichen Satzungen ihre Stelle fanden, da aber weder unser Rechtsbuch selbst noch irgend eine andere Quelle, soviel mir bekannt, eine Parallele bietet, lässt sich höchstens vermuthen, dass die Bestimmung etwa aus irgend einer der nebenbei benützten Recensionen des Kaupabálks stammen könnte. Einige Bestimmungen über die Haftung beim Leihvertrage und beim Pfandvertrage passen ganz gut zu einigen Vorschriften, welche die GþL. selbst, z. Th. mit ganz änlichen Worten, schon zuvor im Kaupabálke gebracht hatten, und welche auch in den späteren Gesetzbüchern in diesem Abschnitte ihre Stelle gefunden haben[2]); ein paar Vorschriften ferner über die Tragung des Schadens, welcher durch Ansegelung entsteht, dann über die Schiffsmiethe, kehren in diesen letzteren in dem gleichen Abschnitte wider[3]), und hier wie dort wird es sich demnach wohl nur um Nachträge zum Kaupab. handeln, welche einer anderen als der zunächst abgeschriebenen Recension desselben entnommen waren. Dasselbe möchte ich aber auch bezüglich einer weiteren Stelle annemen, welche über die Behandlung gefundener Sachen spricht; sie findet ihre Parallele in dem þjófabálke der Landslög, und mehr noch der Jónsbók[4]), könnte aber recht wohl auch in irgend einer Recension des Kaupabálkes gestanden, und von da aus an ihren dermaligen Platz gelangt sein. Belehrender ist wider der §. 145 unseres Rechtsbuches. Im Kaupab. der Landslög knüpft sich unmittelbar an die oben erwähnte Bestimmung über die Ansegelung eine Bemerkung über den Anspruch des Königs auf alles Strandgut, welches an den Almenden antreibt, und an diese wider die Regel, dass die Mannschaft eines strandenden Schiffes alles Gut in Anspruch nemen dürfe, zu dem sich jeder Einzelne mit Zeugen zu ziehen

1) GþL. §. 139.
2) GþL. §. 144; vgl. §. 49 und 50, sowie Járns. Kaupab. §. 16—17, und Landsl., §. 19—20.
3) GþL. §. 144 und 146; Járns. §. 20—21, in fin., und Landsl. §. 24 und 26.
4) GþL. §. 144; vgl. Landsl. þjófab., §. 12, und Jónsbók, §. 14.

vermöge, worauf dann eine weitere Bestimmung über des Königs Recht auf alles Wrackgut folgt[1]). Während nun die Bestimmung über die Ansegelung den §. 144 unserer GþL. schliesst, findet sich die Bemerkung über des Königs Anspruch auf das Strandgut sammt Allem was sich an dieselbe anschliesst, in der zweiten Hälfte von §. 145, und zwar beiderseits mit ganz gleichlautenden Worten; die erste Hälfte dieses §. aber füllt eine Reihe von Bestimmungen über Almenden und deren Benützung, welche somit mitten zwischen jene in den LL. unmittelbar zusammenhängende Satzungen hineingeschoben sind, und in den LL. sich überhaupt nicht findet, indem diese ihre einschlägigen Bestimmungen aus dem drontheimer Rechte, nicht aus dem des Gulaþínges, entlehnt haben[2]). Es lässt sich kaum bezweifeln, dass auch hier wider aus einer Recension des Kaupab. geschöpft wurde, welche von der im Codex Ranzovianus zunächst zu Grunde gelegten abwich, und welche änlich wie die von den Landslög für diesen Abschnitt benützte Recension das Seerecht ungleich ausführlicher behandelt haben musste; auch hier also erklärt sich das isolirte Auftreten der betreffenden Bestimmungen wider aus dem Bestreben, möglichst vollständig alles Material zusammenzustellen, welches etwa die eine Hs. des Rechtsbuches vor den anderen voraushaben mochte. Eine Bestimmung hinwiderum über den Schaden, welchen Thiere anrichten, findet in der Mannhelgi der GþL. selbst ihre Parallelen, wiewohl freilich da und dort die Vorschriften keineswegs vollkommen übereinstimmen, und auch das drontheimer Recht, sowie das gemeine Landrecht bespricht den Gegenstand in diesem letzteren Abschnitte[3]); offenbar aber war in irgend einer Recension von demselben im Vertragsrechte, oder wahrscheinlicher noch im Grundgüterrechte gesprochen worden, also gelegentlich irgend welcher Erwähnung der für die baüerliche Wirthschaft bedeutsamen Hausthiere, und war von hier aus unter jenes Convolut von isolirten Bestimmungen auch diese gerathen. Etwas anders könnte es dagegen bezüglich jener Vorschriften über die Behandlung der Walfische stehen, welche in §. 149—50 der GþL. am

1) Landsl. Kaupab. §. 26.
2) Landsl. Landsleigub. §. 61—2; vgl. FrþL. XIV, §. 7—8.
3) GþL. §. 147; vgl. §. 165 und 217, dann FrþL. V, §. 16—18, und Landsl. Mannh., §. 22.

Schlusse ebendieses Convolutes sich finden. Sowohl im drontheimer Rechte als im gemeinen Landrechte finden sich Bestimmungen über die Walfische in den Landsleigubálk eingestellt[1]), nur freilich im ersteren ziemlich dürftige, während die des letzteren wesentlich auf unsere Stelle gebaut scheinen; es lässt sich auch nicht verkennen, dass auch in unserem Rechtsbuche jener Abschnitt für derartige Vorschriften eine ganz wohl passende Stelle bot, soferne in demselben ja ebenfalls von Jagd und Fischerei gehandelt[2]) wird. Andererseits konnte sich indessen doch auch eine gesonderte Behandlung des Gegenstandes, oder auch dessen Behandlung im Anschlusse an die Lehre vom Strandrechte empfehlen, in der Art etwa, wie die Jónsbók wirklich einen eigenen Rękabálk ihrem Landsleigubálke folgen lässt, welcher freilich in ihrem Prologe nicht als ein gesondertes Buch aufgeführt wird, und bereits die Rechtsbücher des isländischen Freistaates denselben Weg gehen[3]). Die Überschrift: „Hèr hefr hvalrètti" lässt jedenfalls darauf schliessen, dass den beiden §. §. eine gewisse Einheit und Selbstständigkeit beigelegt werden wollte; da indessen in den Landslög neben einzelnen absichtlichen Umgestaltungen ihres Inhaltes nur noch einige wenige Sätze sich finden, welche diesem fehlen, und somit nicht anzunemen ist, dass durch das Abbrechen der Hs. im Codex Ranzovianus die Behandlung des Gegenstandes irgendwie erheblich verkürzt worden sei, will mir immerhin wahrscheinlicher vorkommen, dass es sich auch hier nur um einen längeren Zusatz handle, den eine nebenbei benützte Recension der GþL. ihrem Landsleigubálke hatte folgen lassen.

Schon das Bisherige wird genügen, um für unseren Codex Ranzovianus wenigstens klar zu machen, dass der in demselben enthaltene Text nur als eine Compilation aus älteren Materialien betrachtet werden darf, und dass derselbe unmöglich auf officiellem Wege, sondern nur durch die Thätigkeit eines Privaten zu Stande gekommen sein kann. Manche Umstände liessen sich noch anführen, welche, an sich sehr unscheinbarer Art, doch ganz geeignet scheinen dieses Ergebniss des

1) FrþL. XIV, §. 10: Landslög, Landsleigub., §. 64.
2) GþL. §. 93—95.
3) Ob auch die Járnsíða, lässt sich wegen der grossen Lücke nicht erkennen, die sich in ihrem Landsleigub. findet.

Weiteren zu bestätigen. Die Sprachformen zunächst unseres Textes sind zwar regelmässig die des 13ten Jahrhunderts; an einigen wenigen Stellen finden sich indessen Formen eines unverkennbar weit höheren Alters vor, wie denn z. B. zweimal die Formel „at uppvesande solo" widerkehrt[1]), welche keiner späteren Zeit als dem 12ten Jahrhunderte angehören konnte, und welche somit als ein vereinzelt stehen gebliebener Überrest einer in älteren Sprachformen geschriebenen Vorlage unseres Compilators betrachtet werden muss. Es kommt ferner gelegentlich auch wohl einmal vor, dass dieser selber darauf aufmerksam wird, wie wenig seine Vorlage der zu seiner Zeit üblichen Ausdrucksweise entspreche, und dass er diese seine Beobachtung durch ein paar von ihm selbst eingeschobene Worte dem Leser zum Besten giebt[2]). U. dgl. m. Ich will von diesen Nebenpunkten indessen hier absehen, und sofort auf die ungleich augenfälligere und zugleich bedeutsamere Thatsache übergehen, dass unser Haupttext sogar in mehreren seiner Hauptbestandtheile ganz unzweifelhaft aus einer recht wunderlichen gleichzeitigen Benützung mindestens zweier, vielfach verschiedener Vorlagen hervorgegangen ist, und dass dieselbe Erscheinung sich überdiess auch noch bei einer Reihe unserer Hsfragmente widerholt. An einer langen Reihe von Stellen werden nämlich in unseren Texten Bestimmungen neben einander angeführt, welche unter sich im offensten Widerspruche stehen, und von denen dann die eine mit dem Namen Ólafs, die andere mit dem Namen Magnús bezeichnet wird; andere Male finden sich wider Sätze aufgenommen, welche dem Einen von Beiden, oder welche umgekehrt Beiden zugeschrieben werden. Dass beide Namen nur auf Könige bezogen werden dürfen, ist klar; aber nirgends wird uns ausdrücklich gesagt, welcher unter den verschiedenen Königen beider Namen gemeint seien, und lässt sich mit Bestimmtheit nur soviel erkennen, das Ólaf der ältere und Magnús der jüngere von ihnen gewesen sein müsse. Man hat sich bisher bereits vielfältig mit der Frage beschäftigt, wie das damit auf-

---

1) GÞL. §. 3 und §. 266; der sogenannte KrR. Sverris, §. 2 hat an der ersteren Stelle bereits geändert: at uppkomande solo.

2) z. B. GÞL. §. 108: Sú er hin 16 (erfð), er heiter branderfð, ef maðr tekr mann á bond sèr, at ljúfu ok at leiðu, ok fœðer hann til brannz ok til báls; kveðr at forno mále.

gegebene Räthsel zu lösen sei; ich glaube indessen, ehe ich mich zu einem eigenen Lösungsversuche anschicke, erst noch der Feststellung des Verhältnisses mein Augenmerk zuwenden zu sollen, in welchem die den beiden Königen zugeschriebenen Bestimmungen zu einander stehen. — Prüft man aber zunächst in dieser Richtung die einschlägigen Stellen unseres Rechtsbuches, so dürfte sich vor Allem soviel mit voller Bestimmtheit ergeben, dass es sich an denselben nicht etwa blos um den Gegensatz eines älteren Grundtextes und einzelner späterer Novellen handle, sondern um den Gegensatz zweier verschiedener Redactionen sei es nun des gesammten Rechtsbuches oder doch ganzer Abschnitte desselben, von denen dann, gleichviel vorlaüfig ob mit oder ohne Grund, die ältere auf einen K. Óláf, die jüngere aber auf einen K. Magnús zurückgeführt wird. Schon die Art, wie im Codex Ranzovianus selbst die Abweichungen der beiden Legislationen von einander sich gegenübergestellt werden, weist ganz unverkennbar auf diesen Sachverhalt hin; noch weit augenscheinlicher tritt derselbe aber hervor, wenn man den Text dieser unserer Hauptha. mit dem der oben besprochenen Fragmente zusammenhält. Das Fragment D. freilich gewährt in dieser Richtung keine Ausbeute, soferne dasselbe keine einzige Stelle enthält, in welcher der eine oder andere Königsname genannt würde. Das Fragment B. ferner, obwohl für unsere Frage nicht ohne Bedeutung, wirft doch für dieselbe ebenfalls keine vollkommen gesicherten Ergebnisse ab. Allerdings enthält diese Hs., so sehr sie auch im Übrigen dem Texte A. folgt, doch in der Angabe der Königsnamen manche Abweichungen von demselben[1]); allein diese mögen z. Th. nur auf eine gewisse Bequemlichkeit des Abschreibers zurückzuführen sein, welcher gelegentlich einmal das dem einen oder anderen Könige Zugehörige wegliess[2]), oder

1) Ich habe mir folgende notirt:
S. 6, Anm. 3;
S 12, Anm. 2, 3, 8 und 10;
S 14, Anm. 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11 und 12;
S. 15, Anm. 1, 2, 3, 4, 8, 9, 13, 16 und 17;
S. 16, Anm. 1, 2, 4 und 7;
S. 17, Anm. 1, 9 und 11.

2) So GþL §. 6, S. 6, Anm. 3.

eine Überschrift wie: „Magnús tók ór sumt“, oder: Báðir mæltu þetta“, u. dgl. m. für genügend haltend, die Anführung des jedem der beiden Könige Angehörigen im Einzelnen sich ersparte[1]), oder selbst ohne solchen Anhaltspunkt die Ausscheidung des einem jeden von ihnen Zuzuweisenden beseitigte, wo ihm solche weniger wichtig[2]), oder auch weniger sicher erschien[3]), und wenn sie zwar in anderen Fällen auf einer ernsthafteren Überlegung des Schreibers zu beruhen scheinen, wie diess zumal bei der consequenten Beseitigung der Namen und alles Dessen, was mit diesen zusammenhängt, in §. 23 der Fall sein dürfte[4]), so lässt sich doch auch in solchen Fällen über Grund und Beschaffenheit seiner Bedenken nicht mit Sicherheit ins Klare kommen. Möglich, dass der Schreiber von B. neben seiner unserem Haupttexte änlichen Vorlage noch eine weitere Recension unseres Rechtsbuches vor sich hatte, und dass er aus dieser hin und wider jene erstere emendirte, wie denn der Schreiber von A. auch seinerseits mehrfache, in den Königsnamen nicht völlig unter sich übereinstimmende Hss. benützt haben muss, da er einmal ein Citat „M. (O)“ bringt[5]), was denn doch voraussetzt, dass er in der einen Hs. den Magnús angeführt fand, wo die andere den Ólaf nannte; möglich auch, dass er ohne solche Stützpunkte den in seiner Vorlage vorgefundenen Text hin und wider nach eigenem Gutbefinden zu emendiren sich erlaubte: erhebliche Schlüsse wird man jedenfalls weder unter der einen noch unter der anderen Voraussetzung für die hier zu beantwortende Frage ziehen können. Weiter führt uns dagegen die Vergleichung des Fragmentes E. In einer dem Eherechte entnommenen Stelle zwar stimmt dieses hinsichtlich der Königsnamen mit A. vollkommen überein[6]); um so eigenthümlichere Abweichungen bietet dasselbe aber im Christenrechte. An einer Stelle desselben enthält E.

---

1) ebenda, §. 21, S. 12, Anm. 2, 3, 8 und 10; §. 24, S. 15, Anm. 8, 9, 13, 16 und 17; dann S. 16, Anm. 1, 2, 4 und 7.

2) ebenda, §. 28, S. 17, Anm. 9 und 11; doch fehlt das „Báðir“ der letzteren Stelle auch in E, während das „Magnús“ nicht mehr in das Bereich des Fragmentes fällt.

3) ebenda, §. 27, S. 17, Anm. 1.

4) S. 14, Anm. 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11 und 12, dann S. 15, Anm. 1—4.

5) §. 27, S. 17, Anm. 1.

6) GþL. §. 54—55; dass das letzte „Báðir“ in E. seine Stelle mitten im Satze, statt wie in A. an dessen Anfang gefunden hat, ist wohl gleichgültig.

einen sehr alterthümlichen, auf die Zauberei bezüglichen Zusatz, welcher weder in A. noch in B. zu finden ist, dagegen im sogenannten Christenrechte K. Sverrir's widerkehrt, einer Compilation, welche ich der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zuweisen zu müssen glaube[1]), während zugleich ein in A. stehendes, in B. aber fehlendes „Báðir" auch hier fehlt. Eine weitere Stelle enthält ferner einen eben solchen, auf heidnischen Götzendienst sich beziehenden Zusatz, welcher ebenfalls wider nur in Sverrir's Christenrecht sich findet[2]), diessmal jedoch mit dem Unterschiede, dass dem Übertreter des Gebotes in dieser Compilation der Verlust seines ganzen Vermögens in Aussicht gestellt ist, während ihn E. nur mit einer Busse von 3 Mark bedroht. Erinnert man sich dabei, dass K. Magnús nach einer anderen Stelle unseres Rechtsbuches eine Reihe von Fällen „at úbótamáli" gemacht haben soll, welche K. Ólafr nur „at 3 marka máli" gemacht hatte[3]), so ist klar, dass an jenem Orte E. eine ältere, dagegen die Sverrir's Namen tragende Compilation eine jüngere Redaction der gleichen Bestimmung vor Augen hatte. Wider an einer anderen Stelle endlich, welche das Verbrechen der Bestialität bespricht[4]), zeigt E. nicht nur vor dem Worte „gelda" ein „M.", welches in A. fehlt, aber durch den Zusammenhang gefordert wird, indem das hier wie dort gleichmässig nachfolgende „Báðir" ausserdem keinen Sinn giebt, sondern es setzt auch E., in welchem das nächstfolgende „M." und „Báðir" ganz ebenso wie in A. widerkehrt, vor „sèttareið" ein „M." und nach diesem Worte ein „Ól. lýrittareið" in den Text, worauf dann wider „Báðir" in beiden Hss. gleichmässig folgt, während doch diese Notiz auch hier wider nur in E. ihren richtigen Sinn hat; ausserdem aber hat E. auch hier wider einen längeren Zusatz, „Ól. En hann skal tvá menn — — kunni hyggja. Báðir", welcher aber diessmal nicht nur in A., sondern auch in dem Christenrechte Sverrirs fehlt. Wir haben hiernach in diesem Bruchstücke unverkennbar ebenfalls wider eine Com-

1) GÞL. §. 28; vgl. Sverris KrR. §. 98. Über das Alter der Compilation vgl. meine Erörterung bei Bartsch, Germanistische Studien, I, S. 57—76.

2) GÞL. §. 29; Sverris KrR. §. 79.

3) GÞL. §. 22.

4) GÞL. § 30; Sverris KrR. §. 80.

pilation zu erkennen, welche aus denselben beiden Redactionen unseres Rechtsbuches geschöpft ist, welche auch für die Herstellung des Codex Ranzovianus benützt wurden; aber diese in E. vorliegende Compilation ist eine durchaus selbstständige Arbeit, soferne sie aus den benützten Redactionen hin und wider Stücke aufnam, welche unser Haupttext bei Seite liess, oder auch Citate einstellte, welche dieser nicht berücksichtigte, und umgekehrt. Vergleicht man aber endlich auch noch die Fragmente C., so ergiebt sich, dass in ihnen nicht nur jede Bezugname auf den einen oder den anderen König, oder auf beide, völlig fehlt, sondern dass auch von einer anderwärts auf K. Magnús zurückgeführten Bestimmung, der einzigen welche in das Bereich dieser Fragmente fallen würde, in ihnen keine Spur zu finden ist[1]), und dass überdiess an einer weiteren Stelle, an welcher A. und B. ganz gleichmässig der Redaction des K. Magnús folgen, in C. vielmehr die Redaction des K. Ólafs sich festgehalten zeigt, wie sich mit voller Sicherheit daraus ergiebt, dass dort von „úbóta mál“, hier aber nur von „3 marka mál“ gesprochen wird[2]). Augenscheinlich ist uns hiernach in diesen Fragmenten ein unvermischter Überrest der einen von den beiden unserem Haupttexte sowohl als den Texten B und E. zu Grunde liegenden Redactionen aufbewahrt, und zwar ein Überrest derjenigen Redaction, welche K. Ólafs Namen trägt. Leider sind aber gerade diese Fragmente so geringen Umfanges, dass sich aus ihnen von dem Aussehen dieser Textesgestaltung ein auch nur einigermassen genügendes Bild nicht gewinnen lässt. Auf das sogenannte Christenrecht K. Sverrir's, von welchem man etwa noch Auskunft erwarten könnte, näher einzugehen unterlasse ich, da dasselbe zwar aus beiden Redactionen neben einander schöpft, aber jeder Angabe von Königsnamen sich enthält, und somit völlig sichere Schlüsse aus dessen Textesgestaltung für sich allein zu ziehen unmöglich ist.

Man sieht, die Untersuchung des Verhältnisses, in welchem die den Königen Olaf und Magnús in unseren Texten zugeschriebenen Bestimmungen zu einander standen, bestätigt zunächst in schlagendster Weise

1) GÞL. §. 21: „M. En ef vatni — — karlmanni ná. Báðir“.

2) ebenda, §. 22.

die bereits auf anderen Wegen gewonnene Überzeugung, dass unser Haupttext, und dasselbe muss auch von den Texten B. und E. gelten, lediglich eine Privatarbeit sei, und nur als eine Compilation aus verschiedenen älteren Materialien aufgefasst werden dürfe. Die höchst doctrinäre Art, wie jene Texte, von allen anderen Zuthaten abgesehen, aus zwei verschiedenen Redactionen eines und desselben Rechtsbuches zusammengesetzt sind, bei deren Verschmelzung zu einem nothdürftigen Ganzen die verschiedenen Bearbeiter noch überdiess ihre durchaus verschiedenen Wege giengen, kann über diese Entstehungsart unserer Texte nicht den mindesten Zweifel lassen, wie sich dieselbe denn auch bis in die geringfügigsten Kleinigkeiten herab in diesen ausspricht[1]); eben damit erwächst aber auch für uns sofort die doppelte Aufgabe, festzustellen, wann die einzelnen, uns ganz oder theilweise erhaltenen Compilationen als solche entstanden seien, und welches die Entstehungszeit nicht nur, sondern auch die Entstehungsweise der zu ihrer Herstellung verwendeten Materialien, und zumal der dabei gebrauchten beiden älteren Redactionen des Rechtsbuches gewesen sei.

Die erste dieser beiden Fragen ist leicht genug zu erledigen. Da der Codex Ranzovianus nicht nur in seinem Christenrechte das Thronfolgegesetz von 1164 benützt zeigt, sondern auch an seinem Schlusse die Wergeldstafel des Bjarni Marðarson enthält, welche nach Allem was wir über die Lebenszeit des Mannes wissen kaum vor dem Anfange des 13. Jahrhunderts entstanden sein kann, und da andererseits die Hs. selbst bereits vor der Mitte desselben Jahrhunderts geschrieben ist, darf die Entstehung dieser Compilation wenigstens mit voller Sicherheit der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zugewiesen werden, womit denn auch die Sprachformen derselben vollkommen in Einklang stehen, soweit nicht ganz vereinzelt Überreste älterer Formen aus den benützten Materialien in sie herübergekommen sind. Da die Fragmente B. und D. wesentlich mit A. übereinstimmen, und auch in ihren Schriftzügen kein höheres Alter verrathen, dürfte die Frage nach der Entstehungszeit ihres Textes damit ebenfalls bereits erledigt sein, wogegen jene selbstständige Com-

---

1) vgl. z. B. GÞL. §. 37, wo sich der Compilator von A. durch ein „usque" die Mühe des nochmaligen Abschreibens einer vorher bereits aufgenommenen Stelle ersparte.

pilation, von welcher in Fragment E. ein Überrest uns erhalten ist, mit Rücksicht auf das Alter der Hs. etwas früher angesetzt werden muss, ohne dass sich bei dem geringen Umfange des Erhaltenen feststellen liesse, um wieviel früher. Bezüglich der Fragmente C. aber kann die ganze Frage nicht auftauchen, soferne dieselben ja überhaupt nicht von einer Compilation, sondern von einer ungemischten Ólaf'schen Redaction herzurühren scheinen.

Um so schwerer ist dagegen die zweite Frage zu erledigen. Bezüglich ihrer muss es sich der Natur der Sache nach vor Allem darum handeln, festzustellen, welcher Ólaf und welcher Magnús es sei, auf welchen sich jene oft widerkehrenden Citate beziehen; gerade über diesen Punkt sind aber bisher die verschiedenartigsten Meinungen ausgesprochen worden. *Hans Paus* berichtet (1751)[1], dass man darüber streite, ob unter Ólaf der heilige Ólafr oder Ólafr kyrri gemeint sei, wogegen man unter Magnús den Magnús Erlíngsson verstehe. Er meint, für den heil. Ólaf spreche, dass seine gesetzgeberische Thätigkeit geschichtlich bezeugt sei, und wenn man für Ólaf kyrri geltend mache, dass die Geschichtswerke auf ihn die Stiftung der Gilden zurückführen, deren doch unser Rechtsbuch widerholt Erwähnung thue, so lasse sich darauf erwidern, dass man ja auch bereits vom heil. Ólaf ein Gildstatut habe; letzteres freilich ein Argument, welches auf einem wunderlichen Misverständnisse beruht, soferne die von Thomas Bartholin in seinen „Antiquitates Danicæ" angeführte und von Paus in Bezug genommene „Lex convivii Scti Olavi" nicht ein von dem heil. Ólaf erlassenes, sondern ein Statut einer zu Ehren des heil. Ólafs errichteten Gilde ist, wie deren mehrere erhalten, und z. Th. auch gedruckt sind[2]). *Holberg,* oder vielmehr Jón Eiríksson bei ihm, (1762)[3]), bezieht beide Namen auf den heil. Ólaf und den guten Magnús, indem er meint in unseren GþL. des letzteren Grágás erkennen zu können; letzteres freilich ein entschiedener Irrthum, da diese für Drontheim und nicht für das Gulaþíng bestimmt

---

1) Samling of gamle norske Love, I, S. 5, Anm. a. und b.
2) vgl. Bartholin, ang. O, I, cap. 8, S. 135; ferner Lange, De norske Klostres Historie, S. 262—3 (ed. 2).
3) Danmarks og Norges geistlige og verdslige Stat, S. 482, und 485—7, (ed. 3).

gewesen sein soll. *Jón Ólafsson* hält dafür (1770)[1], dass das Rechtsbuch von dem heil. Ólaf verfasst, aber von K. Ólafr kyrri sowohl als von K. Magnús Erlíngsson verbessert worden sei; da er alle diese Angaben aus dem Texte des Rechtsbuches selbst gefolgert wissen will, scheint er somit auf die beiden zuletzt genannten Könige die öfter angeführten Namen, auf den heil. Ólaf hingegen nur dessen ausdrückliche Erwähnung gelegentlich des ein paar Mal besprochenen Mostrarþinges beziehen zu wollen. *Kongslew* macht es sich mit der Sache noch leichter (1781), indem er sich auf die Bemerkung beschränkt[2], man halte die genannten Könige für den heil. Ólaf und Ólaf kyrri, dann für Magnús góði und Magnús Erlíngsson. *Dahlmann,* soviel ich sehe, fasst den Magnús als Magnús góði, den Ólaf aber als Ólafr helgi (1841)[3]. *Keyser* bezieht beide Namen auf Ólaf kyrri und Magnús Erlíngsson[4], und auch *Munch* war ursprünglich derselben Meinung gefolgt (1853), nam dieselbe aber später (1859) insoweit zurück, als er zwar an Magnús Erlíngsson festhielt, dagegen aber für Ólaf kyrri den heil. Ólaf substituirte[5]. Eine nähere Begründung und Ausführung der einen oder anderen Anname hat aber meines Wissens bisher noch Niemand unternommen, und es wird demnach nur eine selbstständige Prüfung der Quellen darüber Aufschluss zu geben vermögen, welche unter den verschiedenen bisher verfochtenen Ansichten etwa die richtige, oder ob es etwa gar gerathen sei, statt ihrer aller eine weitere und neue Meinung aufzustellen. — Ich will zunächst versuchen, die Person des *K. Magnús* festzustellen, auf welchen die jüngere Redaction unseres Rechtsbuches hinweist, weil ich glaube dass sich in Bezug auf sie zu ziemlich gesicherten Ergebnissen gelangen lässt, während diess bezüglich der Person K. Ólafs nicht in gleichem Masse der Fall sein dürfte. Wir finden, um gleich das augenfälligste und zugleich gewichtigste Argument ins Feld zu führen, dass

1) In den Prolegomena zu seinem Syntagma de Baptismo.
2) Den danske og norske Private Rets förste Grunde, I, S. 120.
3) Geschichte von Dännemark, II, S. 129, Anm. 3, S. 324 und öfter. Ebenso Wilda, Strafrecht der Germanen, S. 22.
4) Kirchengeschichte, I, S. 94, 143, und öfter; Rechtsgeschichte, S. 294, und öfter.
5) Norwegische Geschichte, I, 2, S. 630, Anm. 1, und dazu die Berichtigung in IV, 2; ferner II, S. 1000.

die dem Magnús zugeschriebenen gesetzlichen Bestimmungen durchgehends die Zehntlast als zu Recht bestehend voraussetzen, wogegen die Vorschriften, welche Ólafs Namen tragen, von derselben ebenso consequent Nichts wissen. Wo demnach jene dem Bischofe seine quarta decimarum zuerkennen, gewähren ihm diese nur den Anspruch auf eine Kopfsteuer im Betrage von je einem örtugr für je 40 „Nasen", also von einer Mark für je 960 Seelen[1]); wo ferner K. Ólafr den Priester auf seine „reiða", d. h. bestimmte für seinen Unterhalt zu leistende Naturalprästationen, sowie auf Stolgebühren für die Ertheilung der letzten Ölung, die feierliche Beerdigung und die Einraümung eines Grabes auf dem Kirchhofe (oleanarkaup, líksöngskaup, legkaup) anweist, spricht K. Magnús auch ihm wider seinen Antheil am Zehnte zu[2]). Nun wissen wir mit vollster Bestimmtheit, dass die Zehntlast am Schlusse des 11. Jhdts. in Norwegen noch vollkommen unbekannt war, und dass sie erst am Anfange des 12ten daselbst eingeführt wurde; Meister Adam von Bremen klagt nämlich ausdrücklich darüber, dass noch zu seiner Zeit, also um 1075, die Leute im Norden keinen Zehnt geben wollten, und dadurch ihren Episkopat und Klerus zum Erheben von Stolgebühren zwangen, die ihm unter den Begriff der Simonie zu fallen schienen[3]), und andererseits erzählen isländische Sagenwerke ausdrücklich, dass K. Sigurðr Jórsalafari in Jerusalem, um ein Stück vom Kreuze Christi verehrt zu bekommen, neben einigem Anderen auch die Einführung des Zehnts in Norwegen feierlich angeloben musste, und dass er diesen Theil seiner Gelübde auch wirklich hielt[4]), während zugleich ein norwegisches Bischofsverzeichniss einen Bischof Simon, der in dieselbe Zeit gehören muss, als denjenigen bezeichnet, welcher zuerst den Zehnt in Norwegen einführte[5]). Das schlagende Ineinandergreifen aller dieser verschiedenen, und von einander durchaus unabhängigen Quellenzeugnisse stellt, wie man sieht, jene Thatsache schlechthin fest; eben damit ist aber auch

---

1) GÞL. § 8 und 9.
2) ebenda. §. 23.
3) Adam. Bremens., III, cap. 70, S. 365, und IV, cap. 30, S. 382.
4) Heimskr. Sigurðar s. Jórsalafara, cap. 11, S. 667, und 24, S. 680; FMS., VII, cap. 10, S. 91, und cap. 22, S. 110; Ágrip, cap. 47, S. 416—17.
5) in Lange's Norsk Tidsskrift, V, S. 41.

von selbst gegeben, dass weder K. Magnús góði († 1047), noch K. Magnús Haraldsson († 1069) noch K. Magnús berfætti († 1103) die betreffenden Bestimmungen erlassen haben kann, sondern nur K. Magnús blindi († 1139) oder K. Magnús Erlíngsson (1161—84), und wird unter diesen beiden wider nur der letztere gemeint sein können, da der erstere nur einige wenige Jahre regierte, welche überdiess durch seine fortwährenden Kämpfe mit K. Haraldr gilli und dessen Söhnen viel zu unruhig waren, als dass während derselben an legislative Massregeln von irgend erheblichem Umfange hätte gedacht werden können. Auch der sonstige Inhalt der jüngeren Redaction unseres Rechtsbuches fügt sich zu dieser Zeitbestimmung vollkommen wohl, und kann sogar mehrfach zu deren Bestätigung verwerthet werden. Der Festkatalog z. B. der GþL., welcher in der uns vorliegenden Fassung auf beide Redactionen gleichmässig zurückgeführt werden zu wollen scheint, und somit jedenfalls wenigstens für deren spätere Beweis machen muss, erwähnt nicht nur der Hallvarðsmessa, welche doch erst nach dem Tode des Magnús góði von K. Haraldr harðráði eingeführt worden sein konnte[1]), sondern auch der Knútsmessa[2]); da diese zwischen die Svítunsmessa, d. h. die Depositio Svituni (2. Juli) oder Translatio Svituni (15. Juli) und die Ólafsmessa hin öfri, d. h. die Inventio Olavi (3. August) in die Mitte gestellt wird, kann darunter nur entweder das Festum Scti Canuti regis (10. Juli) oder aber die Translatio Scti Canuti ducis (25. Juli) verstanden werden, und kann dieselbe somit, da K. Knút erst in den Jahren 1100—1101[3]), Herzog Knút laward aber gar erst im Jahre 1170 heilig gesprochen wurde[4]), jedenfalls nicht vor dem Anfange des 12. Jhdts. in das Rechtsbuch eingestellt worden sein, recht wohl aber auch um ein Beträchtliches später. Widerum führt eine des Magnús Namen tragende Bestimmung einmal die Möglichkeit an, dass der Erzbischof den Bischof des Bezirkes zu sich berufe, um sich von ihm bei der Weihe eines anderen

1) vgl. die Erörterung bei Munch, II, S. 196—199, woselbst man auch die quellenmässigen Belege findet.
2) GþL. §. 18.
3) vgl. Helveg, Den danske Kirkes Historie til Reformationen, I, S. 216—220, wo man auch die Belegstellen findet.
4) ebenda, S. 416—19.

Bischofes unterstützen zu lassen[1]). Es ist kaum denkbar, dass diese Bestimmung einer Zeit angehören sollte, in welcher Norwegen noch zur Kirchenprovinz von Lund oder gar von Bremen zählte, indem der dänische sowohl wie der deutsche Metropolit in seiner nächsten Nähe Suffragane genug besass, um solche nicht zu Zwecken einer rein formellen Assistenz aus den entfernteren norwegischen Diöcesen berufen zu müssen. Auf die Zeit nach 1152 darf hiernach diese Stelle zurückgeführt werden, und wird man hiegegen daraus keinen Einwand entlehnen dürfen, dass in dem Rechtsbuche stets nur von einem Bischofe die Rede ist, während doch seit K. Sigurð Jórsalafari's Zeiten deren zwei im Gulaþíngsbezirke vorhanden waren; jene Ausdrucksweise konnte ja recht wohl aus einer älteren Redaction des Rechtsbuches in die neuere herübergewandert sein, und überdiess konnte ja auch insoferne recht wohl von dem Bischofe im Christenrechte gesprochen werden, als eben doch in jeder einzelnen Diöcese immer nur ein solcher vorhanden war. Ein anderer auf K. Magnús zurückgeführter Zusatz enthält ferner eine Vorschrift über die Nothtaufe, als deren Urheber das drontheimer Recht uns einen Erzbischof Jón nennt[2]); damit kann aber nur Jón Birgisson gemeint sein, welcher in den Jahren 1152—57 das Erzbisthum verwaltete, und auch diese Notiz führt uns somit in die zweite Hälfte des 12ten Jhdts. herunter. Dessgleichen wird uns gesagt[3]), dass K. Ólafr geboten habe, jedes Jahr am Gulaþínge, und dann wider jedes Jahr in jedem einzelnen Volklande des Gulaþíngsbezirkes von Gemeindewegen einen Unfreien freizulassen, wogegen K. Magnús diese Vorschrift wider beseitigt habe. Weder die Überzeugung von der Unvereinbarkeit der Sklaverei mit dem Christenthume, und ein dadurch bedingtes Streben nach deren Abschaffung[4]), noch auch die Nothwendigkeit, auf diesem Wege sich die für den Dienst der Kirche erforderliche Zahl von Klerikern zu verschaffen[5]) kann jenem Gebote Ólafs zu Grunde-gelegen haben, sondern nur der Wunsch, an die Stelle der im Heidenthume üblich gewesenen Lieferung von Unfreien

1) GþL. §. 8.
2) GþL. §. 21; vgl. FrþL. II, §. 3.
3) GþL. §. 4—5.
4) Wie Munch, II, S. 963, und Keyser, Rechtsgeschichte, S. 294 annemen.
5) Wie Gjessing, in den Annaler for nordisk Oldkyndighed, 1862, S. 200—201, als möglich andeutet.

zum Behufe der Verrichtung von Menschenopfern an den grossen Jahresfesten ein Werk der christlichen Barmherzigkeit zu setzen[1]), wie etwa in gleichem Sinne auf Island im Jahre 1000 die christliche Parthei dem Gelübde eines Menschenopfers, durch welches die Heidenleute den Sieg in dem bevorstehenden Entscheidungskampfe sich zu sichern hofften, eine Weihung von ebensovielen Männern zu einem reinen und gottgefälligen Leben als ihre „sigrgjöf" entgegengestellt hatte[2]). Die Aufhebung aber dieser Vorschrift kann doch wohl nur in einer Zeit erfolgt sein, in welcher sich die Zahl der Unfreien im Lande bereits hinreichend verringert hatte, um die alljährliche Lieferung einer gesetzlich vorgeschriebenen Zahl von solchen unzweckmässig erscheinen zu lassen, soferne dieselbe aus einem Werke der christlichen Nächstenliebe in eine Prämiirung der Sklavenzüchterei sich umzusetzen drohte, und jene Verminderung des Bestandes an unfreien Leuten macht sich wirklich in der zweiten Hälfte des 12ten Jhdts. bemerklich[3]); beachtenswerth ist dabei aber, dass die Vorschrift ursprünglich dem drontheimer Rechte bekannt gewesen war, in diesem aber nicht einfach abgeschafft, sondern durch die Verpflichtung zu einem bestimmten Masse von Wegearbeit ersetzt wurde, welche man wohl auch, und nicht mit Unrecht, als ein Werk der Barmherzigkeit ansah[4]). Das Christenrecht der FrþL. nun scheint, was hier freilich nicht des Näheren begründet werden kann, im Wesentlichen jenes unter dem Namen der „Goldfeder" bekannte Kirchenrecht zu enthalten, das Erzbischof Eysteinn, der Zeitgenosse des K. Magnús Erlíngsson, hatte verfassen lassen; auch von hier aus ergiebt sich demnach eine weitere Wahrscheinlichkeit, dass der König, welcher im Bezirke des Gulaþínges die gleiche Neuerung durchführte, kein anderer als K. Magnús Erlíngsson gewesen sein werde. Zu allem Bisherigen kommt nun aber noch ein directerer Beweis hinzu. Eine Bestimmung

---

1) So Gjessing, ang. O., S. 148 und 201.

2) Kristni s., cap. 11, S. 23; Olafs s. Tryggvasonar, cap. 228, S. 237—40, (FMS., II), und Flbk, I, S. 443—45.

3) vgl. Gjessing, ang. O., S. 304—313.

4) FrþL. III, §. 19. Auch Jóns KrR., §. 59, hält die Bestimmung fest; in Sverris KrR. §. 3—4 ist aber die ältere Vorschrift der GþL., und in §. 74 die neuere der FrþL. zugleich eingestellt!

über die Bestrafung von Friedbrechern, u. dgl. m., welche unser Rechtsbuch unter der Überschrift: „Magnús gerðe nýmæle þetta“ bringt[1]), wird in den FrþL. ausdrücklich als „tekin með umráðe Magnús konúngs ok Eysteins erkibiskups ok annarra biskupa, ok allra hinna vitrastu manna ór lögum öllum“ bezeichnet; in Bezug auf sie wenigstens ist somit jeder Zweifel darüber beseitigt, welcher K. Magnús an der betreffenden Stelle der GþL. gemeint sei, und nicht minder spricht der Umstand, dass gleich am Anfange dieser letzteren die Thronfolgeordnung von 1164 als eine von K. Magnús, Erzbischof Eysteinn und Erlíngr jarl mit den weisesten Männern des Reiches verfasste Novelle eingestellt ist, dafür, dass auch der anderwärts im Rechtsbuche genannte Magnús kein anderer als eben dieser gewesen sein werde. Es begreift sich recht wohl, dass man eine genauere Bezeichnung dieses Königs gelegentlich seiner nachfolgenden Anführungen für überflüssig halten mochte, wenn derselbe an der ersten Stelle, an welcher sein Name genannt worden war, durch die gleichzeitige Nennung Eysteins und Erlíngs bereits deutlich genug bezeichnet worden war; aber es wäre denn doch ein unbegreifliches Verfahren, wenn zunächst K. Magnús Erlíngsson als solcher genannt, dann aber von einem ganz anderen Magnús ohne alle und jede nähere Bezeichnung gesprochen, und dann schliesslich noch einmal, und zwar widerum ohne nähere Bezeichnung, auf jenen ersteren Magnús, den Sohn Erlíngs also, zurückgegriffen werden wollte! — Nach allem Dem wird kaum noch einem Zweifel unterliegen können, dass unter dem K. Magnús, welchen unser Rechtsbuch so häufig nennt, kein anderer als K. Magnús Erlíngsson verstanden werden darf, und in der That hat es auch gar Nichts Auffälliges, dass dieser König, oder vielmehr Namens desselben sein Vater Erlíngr, gelegentlich seines mit dem Erzbischofe eingegangenen Bündnisses eine der Kirche günstige Revision des älteren Provincialrechtes in die Hand nam; ja die Zurückführung einer derartigen Revision auf diesen König erklärt sogar in sehr zufriedenstellender Weise, wie die Compilatoren mehrerer von unseren Texten zu jener wunderlichen Gegenüberstellung älterer und neuerer Bestimmungen sich veranlasst sehen

1) GþL. §. 32; vgl. FrþL. V, §. 44.

konnten, welche diese zeigen. Wir wissen, dass K. Sverrir, der siegreiche Gegner und Nachfolger des Magnús Erlíngsson, dessen legislative Neuerungen geradezu als nicht zu Recht beständig behandelte[1]), und dass er demgemäss ganz folgerichtig auf das ältere Recht als das noch fortwährend geltende zurückgriff; wir wissen aber auch, dass der Klerus die Errungenschaften Erzbischof Eysteins ganz und gar nicht fallen liess, dass er sie vielmehr zäh vertheidigte, und schliesslich in der That siegreich zu behaupten wusste. Es begreift sich, dass unter solchen Umständen die Praxis zwischen den Vorschriften des älteren und des neueren Rechtes geraume Zeit hin und her schwanken mochte, und gerade aus diesem Schwanken heraus erklärt sich, dass es ein praktisches Interesse haben konnte, die beiderseitigen Bestimmungen wenigstens insoweit in eine Compilation zu vereinigen, als nicht etwa die einen oder anderen durch eine entschieden feste Praxis bereits als unanwendbar verworfen waren. Bei der Kürze der Zeitfrist, welche zwischen K. Magnús Erlíngsson's Tod und der Entstehungszeit unserer Compilationen in Mitte liegt, ist auch ein Irrthum dieser letzteren über die Persönlichkeit, auf welche sie die betreffenden Bestimmungen zurückführen, im Grossen und Ganzen nicht möglich, wenn auch im Einzelnen vielleicht hin und wider einmal eine Vorschrift der jüngeren Redaction zugewiesen worden sein mag, welche der älteren angehörte, oder umgekehrt. Aber wenn hiernach zwar als festgestellt betrachtet werden darf, dass die in unseren GþL. angeführte neuere Recension wirklich von K. Magnús Erlíngsson herrühre, so ist damit allerdings die andere Frage noch nicht erledigt, wieweit sich denn die Revisionsarbeit dieses Königs erstreckt haben möge. Nur im Christenrechte nämlich, sowie in den diesem einverleibten Bestimmungen über die Dingordnung findet sich einigermassen häufig auf K. Magnús einerseits und K. Ólaf andererseits Bezug genommen; im Übrigen kehrt dagegen eine solche Bezugname nur noch ganz vereinzelt bei einer in das Kaufrecht eingestellten processualischen Vorschrift, sowie bei ein paar in das Eherecht eingestellten Satzungen wider[2]). Man kann hiernach die Frage aufwerfen, ob K. Magnús wohl überhaupt

1) Sverris s., cap. 112, S. 270—71, und cap. 117, S. 277—80.
2) GþL. §. 37, dann §. 54—55.

das ganze Rechtsbuch einer Revision unterzogen haben möge, oder ob seine Revision sich nicht vielleicht durchgreifend nur mit dem Christenrechte befasst, im Übrigen dagegen auf einige wenige, ganz vereinzelte Neuerungen beschränkt habe. Indessen lässt sich doch die Möglichkeit nicht bestreiten, dass auch an solchen Stellen, an welchen kein Königsname genannt ist, von unseren Compilatoren dennoch eine ältere und eine neuere Textesredaction zugleich benützt worden sein könnte, und würde sich z. B. das Nebeneinanderstehen zweier ganz von einander abweichender Wergeldstafeln im Codex Ranzovianus[1]), vielleicht auch eine Reihe der oben bereits besprochenen Nachträge von Varianten, unter dieser Voraussetzung am Leichtesten erklären. Auch würde der Umstand, dass nur auf dem kirchenrechtlichen Gebiete die Gegensätze scharf gespannt waren, während im Übrigen die Neuerungen des K. Magnús wohl vorwiegend von harmloserer und mehr juristisch-technischer Bedeutung waren, ganz wohl begreiflich machen, wie ein Compilator dazu kommen konnte, die Bezeichnung der verschiedenen Redactionen rasch fallen zu lassen, wie er nur erst das Christenrecht hinter sich hatte, oder selbst in der Verzeichnung ihrer Abweichungen von einander einen anderen Weg einzuschlagen. Bei der Dürftigkeit des in dieser Richtung zu Gebot stehenden Quellenmateriales unterlasse ich übrigens, auf diesen Punkt näher einzugehen, und begnüge mich damit, denselben angedeutet zu haben.

Wenn wir nun aber unter dem neueren Gesetzgeber den K. Magnús Erlíngsson zu verstehen haben, wen sollen wir dann in dem älteren, jenem nicht minder haüfig genannten K. Ólaf erkennen? Unwillkürlich richtet sich der Blick auf denjenigen König dieses Namens, welcher so recht κατ' ἐξοχήν als der norwegische Ólaf zu bezeichnen ist, auf *Ólaf digri*, des Haraldr grenzki Sohn, den Nationalheiligen und Schutzpatron des gesammten Reiches, und wirklich wird an einer einzelnen Stelle unseres Fragmentes B. gerade er ausdrücklich als der Gemeinte bezeichnet[2]). Nicht verkennen lässt sich auch, dass unter denjenigen Bestimmungen,

1) ebenda, §. 218, und fgg., vgl. mit §. 243 und fgg.

2) GÞL. §. 3, S. 4, Anm. 3: Skipan hins helga Ólafs ok Magnús konúngs, wo A. liest: Báðer Ólafr ok Magnús toko þetta.

welche in unseren Texten auf K. Ólaf zurückgeführt werden, nicht wenige sich befinden, welche auf eine sehr alte, dem Heidenthume noch ziemlich nahestehende Zeit zurückweisen, wie solches etwa der Anfang des 11ten Jhdts. war. Oben bereits wurde der Vorschrift gedacht, dass zu bestimmten Zeiten im Jahre von den einzelnen Volkslanden, oder wider von dem gesammten Dingbezirke Unfreie freigegeben werden sollten, und es wurde ausgeführt, wie diese gesetzlich angeordneten Freilassungen aller Wahrscheinlichkeit nach an die Stelle früherer Menschenopfer getreten seien. In ganz derselben Weise finden wir nun aber auch Trinkgelage angeordnet[1]), welche zu bestimmt vorgeschriebenen Zeiten zu Ehren Christi und der Jungfrau Maria abgehalten werden mussten; „til árs ok til friðar" sollten dabei die Becher geleert werden, sodass selbst die Formel widerkehrt, welche bei den Opferfesten des grauesten Heidenthumes üblich gewesen war. Freilich werden diese Trinkgelage, anders als jene Freilassungen, als von beiden Königen gleichmässig geboten bezeichnet; aber doch ist klar, dass in denselben nur eine Fortsetzung altheidnischer Opfergebraüche erkannt werden kann, wie solche nachweisbar gerade in dieser Beziehung bereits K. Hákon Aðalsteinsfóstri und dann wider K. Ólafr Tryggvason angeordnet hatte[2]), und dass somit deren erste Einführung unzweifelhaft auf die Grenzscheide zwischen Heidenthum und Christenthum zurückweist, wenn auch der einmal begründete Brauch hinterher bis in weit spätere Zeiten herab in Geltung bleiben konnte. Ebenso dürfte die eifrige Fürsorge gegen jeden Rückfall ins Heidenthum, dann gegen den Betrieb von

---

1) GþL. §. 6—7.

2) Heimsk. Hákonar s. góða, cap. 15, S. 92: Hann setti þat í lögum, at hefja jólahald þann tíma, sem kristnir menn, ok skyldi þá hverr maðr eiga mælis öl, en gjalda fè ella, en halda heilagt meðan jólinn ynnist. En áðr var jólahald hafit hökunótt, þat var miðsvetrar nótt, ok haldin þriggja nátta jól; wesentlich ebenso Ólafs s. Tryggvasonar, cap. 21, S. 81—2 (FMS., I), und Flbk, I, S. 54—55. Von K. Ólaf aber sagt das Ágrip, cap. 16, S. 393: feldi blot oc blotdruckior, oc let i staþ koma i vild viþ luþinn hotiþa drucchior, iol oc paschar, Joans messo mungat oc haustol at Michials messo. Oddr, cap. 17, S. 24 (ed. Munch), und cap. 24, S. 278—9 (ed. Hafn.) erzählt, wie Martinus Turonensis den König im Traume aufgefordert habe, die Trinkgelage, die vordem zu Ehren Óðins, þórs oder der übrigen Æsir gehalten worden seien, fortan zu seinen Ehren halten zu lassen; ebenso FMS. I, cap. 141, S. 280—3, und Flbk, I, S. 283—5.

Wahrsagerei und Zauberei[1]) auf dieselbe frühe Zeit, und vielleicht sogar ganz speciell auf den heil. Ólaf deuten, welchem ja Meister Adam besondere Verfolgung alles Zauberwesens ganz besonders nachrühmt. Beachtenswerth ist dabei zumal, wie Fragment E. uns weit alterthümlichere Bestimmungen in beiden Beziehungen aufbewahrt hat, als welche der Codex Ranzovianus zeigt, wie denn z. B. nur hier noch der Möglichkeit gedacht wird, dass ein Weib ein „tröll" oder eine „mannæta" sein könne; ein deutlicher Beweis dafür dass die Ólaf'sche Redaction noch gar manches Alterthümliche enthalten haben wird, was doch der Bearbeiter jener anderen und späteren Compilation in diese nicht aufnam. Die ausdrücklich auf K. Ólaf zurückgeführte Bestimmung, dass jeder Priester, welcher eine bestimmte Kirche zu versehen hat, alle Gottesdienste, welche er in dieser hält, durch eine förmliche, von Haus zu Haus getragene Ladung seinen Gemeindeangehörigen anzusagen hat[2]), kann wohl auch nur in einer Zeit entstanden sein, wo wegen der geringen Zahl der verfügbaren Kleriker nur sehr unregelmässig an den einzelnen Kirchen Gottesdienst gehalten werden konnte. Freilich kehrt dieselbe Vorschrift nicht nur in den übrigen älteren Christenrechten wider, sondern auch in dem drontheimer Rechte, welches doch erst tief im 13. Jhdte. seine derzeitige Gestalt erhielt, ja sogar noch in dem Christenrechte Erzbischof Jóns vom Jahre 1274 ist dieselbe zu finden; aber doch wird auch hier wider gesagt werden müssen, dass zwar die einmal vorhandene Bestimmung, wahrscheinlich nur als eine längst bedeutungslos gewordene Reliquie aus der Vorzeit, sich recht wohl bis in späte Zeiten herab forterhalten konnte, dass aber ihr Ursprung immerhin auf eine andere und ziemlich frühe Zeit zurückdatirt werden müsse. Ein gleiches wird ferner auch von den Vorschriften über die Zusammensetzung des Gulaþinges gesagt werden müssen, welche die Ólaf'sche Redaction unseres Rechtsbuches enthielt[3]). Auch hier weist die Vorschrift, dass alle Priester zum Ding kommen sollen, welche in dessen Bezirk eine feste Bedienstung haben (er menn kaupa tíðir at), unzweifel-

---

1) GþL. §. 28 und 29; vgl. Fragm. E, S. 495—6, und Sverris KrR. §. 79 und 98.
2) GþL. §. 19; vgl. BþL, I, §. 13; EþL. I, §. 10—11; FrþL. II, §. 22; Jóns KrR. §. 20—21.
3) GþL. §. 3.

haft auf eine Zeit hin, da der Kirchen und Priester noch wenige waren im Lande, wie denn auch die Redaction des K. Magnús nicht mehr alle Priester, sondern nur noch je zwei aus jedem Volklande vom Bischofe ernannte erscheinen heisst; ausserdem aber scheint auch das Auseinandergehen beider Redactionen in Bezug auf die Zahl der weltlichen Deputirten zum Dinge bedeutsam. Aus den 5 südlichen Volklanden lässt K. Óláf 375 Männer abschicken, und aus Sunnmœri soviele kommen als da wollen, wogegen K. Magnús aus allen 6 Volklanden nur 248 beruft[1]); eine sehr beträchtliche Einbusse musste demnach in der Zwischenzeit das demokratische Element in der Verfassung gegenüber dem monarchischen und aristokratischen erlitten haben, und auch dieser Umstand nöthigt, die Entstehung der ersten Redaction des Rechtsbuches um geraume Zeit hinter die der zweiten zurückzuverlegen. Wenn wir ferner aus den Geschichtsquellen erfahren, dass der heil. Óláf den Bau von fylkiskirkjur angeordnet und die Verpflichtungen des Laienstandes gegen den Klerus und des Klerus gegen den Laienstand geregelt habe[2]), so finden sich wirklich derartige Bestimmungen ganz ebensogut in unserem Rechtsbuche vor, wie dieses die dem Könige zugeschriebenen strengen Bestimmungen gegen die Zauberei enthält. Endlich ist auch nicht zu übersehen, dass die Vergleichung des Christenrechtes der GþL. mit den Christenrechten Víkins und der Hochlande eine Reihe von Übereinstimmungen ergiebt, welche allzusehr ins Einzelne des Ausdruckes gehen um zufällig sein zu können, und welche sich am Natürlichsten daraus zu erklären scheinen, dass das Christenrecht, welches der heil. Óláf für sein ganzes Reich erliess, die gemeinsame Grundlage aller 3 Christenrechte bildete. Gerade dieser Punkt kann der Natur der Sache nach nicht ohne weitläufige Collationen festgestellt werden, zu welchen mir hier der Raum mangelt; aber doch mag beispielsweise auf das Verhalten hingewiesen werden, welches demjenigen zugemuthet wird, der am Fasttage beim Fleischessen betroffen wird[3]), oder auf die Bestimmung der Umstände, unter denen

1) Anscheinend nur 246, weil für das Firðafylki irrthümlich nur 50 angesetzt sind, während doch deren 13 aus jedem Viertel, also zusammen 52, kommen sollen.

2) siehe oben, S. 108, Anm. 2 und 3.

3) Vgl. GþL. §. 20: þá skal hann þeim út rækea, u. s. w., mit BþL. I, §. 6, und EþL. I, §. 27.

einem Verirrten gestattet ist verbotene Speise zu essen[1]), u. dgl. m. Und dennoch erscheint es mir unzulässig, die den Namen Ólafs tragende Redaction der GþL. so wie sie uns vorliegt auf den heil. Olaf zurückzuführen. Die sämmtlichen aus dem Inhalt dieser Redaction geschöpften Beweisgründe ergeben zunächst eben doch nur eine dringende Wahrscheinlichkeit dafür, dass dieser Inhalt, oder vielmehr dass ein Theil dieses Inhaltes aus des heil. Ólafs Gesetzen herstammen werde; aber die Identität unserer älteren Redaction des Rechtsbuches mit diesen Gesetzen ist damit eben doch in alle Weite noch nicht erwiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht. Wir hatten mehrfach zu bemerken, dass Satzungen ältesten Schlages dennoch aus der älteren in die neuere Redaction übergegangen sind, und dass solche hin und wider sogar noch in den FrþL., ja in den Gesetzbüchern aus der zweiten Hälfte des 13ten Jhdts. sich behauptet haben; warum sollten dieselben also nicht auch in unsere ältere Redaction aus einer noch älteren Quelle übergegangen sein können? Das ist nun freilich zunächst nur eine Möglichkeit; aber es fehlt nicht an Momenten, welche dieselbe zur Wahrscheinlichkeit, oder selbst zur Gewissheit zu steigern geeignet scheinen. Die Bestimmungen freilich über den Bau der fylkiskirkjur, welche Ólafr digri erlassen haben soll, lassen sich in unserem Rechtsbuche widererkennen; aber die Vorschriften über die Dotation dieser Kirchen mit liegendem Gute eines bestimmten Ertragswerthes, welche demselben Könige zugeschrieben werden, fehlen in dem Rechtsbuche völlig. Warum diess, wenn dieses wirklich nicht nur die Gesetze des heil. Ólafs benützt hat, sondern mit ihnen geradezu zusammenfällt? Die Christenrechte Víkins und der Hochlande ferner haben gar mancherlei alterthümliche Bestimmungen und Redewendungen festgehalten, welche das Christenrecht der GþL. fallen gelassen hat; sie zeigen ferner selbst an denjenigen Stellen, an welchen sie mit diesem letzteren Hand in Hand gehen, regelmässig eine ältere und ursprünglichere Ausdrucksweise. Auch diess lässt eher auf die gemeinsame Benützung einer älteren Quelle als darauf

1) vgl. GþL. §. 20: heldr skal hann hund èta, heldr en hundr ète hann, mit BþL. I, §. 5, und EþL. I, §. 29.

schliessen, dass in unserer älteren Redaction der GþL. die Legislation des heil. Ólafs selbst vorliege, obwohl allerdings zuzugestehen ist, dass bei der Freiheit, mit welcher die Abschreiber überhaupt mit ihren Vorlagen umsprangen, und bei dem weiteren Umstande, dass wir die ältere Redaction nicht als solche, sondern nur als einen von mehreren Bestandtheilen einer weit späteren Compilation besitzen, auf diesen Punkt kein sehr erhebliches Gewicht gelegt werden darf. Bedeutsamer ist dagegen, dass an mehreren Stellen unseres Rechtsbuches ausdrücklich auf einzelne Satzungen Bezug genommen wird, welche der heil. Ólaf mit seinem Bischofe Grímkell am Mostrarþinge erlassen habe, jedoch immer in einer Weise, welche diese Vorschriften als einer längst vergangenen Zeit angehörige erkennen lässt. Es wird dabei von Veränderungen gesprochen, welche seitdem im Rechte erfolgt seien[1]), und zwar geschieht diess in einer Stelle, welche durch ihre Überschrift: „Báðer mælto þetta um kirkjur“ ausdrücklich als beiden Redactionen gemeinsam bezeichnet, und welche überdiess sogar in jenem Fragmente C. ganz gleichlautend enthalten ist, in welchem wir einen Überrest der reinen Ólaf'schen Redaction zu erkennen hatten. Oder es wird an einer Stelle, die aus beiden Redactionen gemischt erscheint, von Aenderungen der Gesetzgebung gesprochen, welche augenscheinlich zwischen der Zeit des heil. Ólafs und der des Magnús Erlíngsson in der Mitte liegen, und somit aus der Redaction des letzteren nicht herrühren können[2]). Oder es findet sich in dem Theile des Festkataloges des Rechtsbuches, welcher doch ausdrücklich auf den heil. Ólaf zurückgeführt wird[3]), unter Andern auch die eine

1) GþL. §. 10: þat er nú því næst, at vèr skolom kirkjum þeim ollum upphalda ok kristnum dóme, er Ólafr hinn helge ok Grímkell biskop sette á Monstrarþíngi, ok þeim ollum, er síðan váro gorvar.

2) GþL. §. 15: Nú er þat því næst, at biskop várr skal kirkjum ráða, sem Ólafr hinn helgi játte Grímkeli biskope á Monstrarþíngi, ok svá sem vèr vurðum ásáttir síðan. En vèr skolom prestom fœðslo slíka fá, sem Ólafr hinn helgi ok Grímkell biskop lagðe til á Monstrarþíngi. — — firir því at vèr hafum þat af numit, at þeim skyli með hoggum ráða, þvíat vèr mægiumk við þá eða látum læra sunu vára; kennimenn várir skulu hafa mannhelgi slíka sem hverr várr við annan hèr á landi. Die Worte: „ok svá sem vèr vurðum ásáttir síðan“, können, gegen das Laienpatronat gerichtet, nur von K. Magnús stammen; die letzte Hälfte des §. muss dagegen älter sein.

3) Ebenda, § 17: Nú ero þeir dagar, er Ólafr hinn helgi ok Grímkell biskop settu á Monstrarþíngi, ok búðo fosto firi ok nónhelgi; — — fimta Ólafs messa hin fyrri.

der beiden Ólafsmessen eingestellt, sodass also die Benützung späteren Rechtes sich von selbst ergiebt, wenn sie auch in diesem Falle nicht ausdrücklich erwähnt wird. Endlich ist auch noch auf einen weiteren, sehr eigenthümlichen Punkt Werth zu legen. Es ist oben bereits gelegentlich eine Schlussformel mitgetheilt worden, welche sich dem Útgerðarbálke unserer GþL. angehängt findet[1]). Dieselbe nimmt auf das Recht Bezug, welches schon vordem gegolten habe, und welches Atli an der Dingstätte zu Gula den Leuten vorgetragen habe, und behält diesem Rechte auch für die Zukunft seine Geltung bevor, soweit nicht etwa in einzelnen Punkten durch das Zusammenwirken des Königs und Volkes eine Neuerung beliebt werde. Unwillkürlich erinnert man sich jenes Atli, welchen wir oben als den Wortführer der Bauern am Gulaþinge kennen gelernt haben, als es galt, dem K. Magnús góði gegenüber das alte Recht der Landschaft zu vertreten[2]). Ein namhafter, vielbesprochener Mann musste dieser gewesen sein, da sonst die Geschichtsquellen unmöglich mit einer so kargen Erwähnung seines Namens sich begnügen, und andererseits auch kaum sich veranlasst sehen konnten, seiner überhaupt zu erwähnen. Ein namhafter Mann musste andererseits auch der Atli unseres Rechtsbuches gewesen sein, da auch dieses sonst nicht seinen Namen so kurzweg nennen konnte; beide Männer gehören dem Gulaþinge an, und treten beide als Träger und Zeugen des althergebrachten Rechtes dieses Dingverbandes auf, während die Sagen keinen zweiten Mann dieses Namens kennen, der jemals eine irgendwie änliche Rolle gespielt hätte. Der Schluss wird kaum zu kühn sein, dass beide Male eine und dieselbe Person gemeint sein werde, und dass der von Atli am Gulaþinge über die Ausdehnung der Heerlast gehaltene Vortrag mit dem ebenda im Jahre 1040 unter seiner Mitwirkung zu Stande gekommenen Ausgleiche zwischen König und Volk in irgendwelchem Zusammenhange gestanden sein möge. Ist aber diese Anname richtig, so steht auch fest, dass Atli's Name unmöglich durch K. Magnús Erlíngsson in unseren Text hereingekommen sein konnte, dass er somit bereits dessen älterer Redaction angehört haben musste, und dass diese somit

1) siehe oben, S. 124, Anm. 3.
2) siehe oben, S. 127—8.

erst eine ziemliche Zeit nach dem Tode des heil. Ólafs nicht nur, sondern auch nach dem Tode seines Sohnes Magnús entstanden sein kann. — Benützt also mag die Gesetzgebung des heil. Ólafs für unsere ältere Redaction im weitesten Umfange worden sein; als identisch aber mit dieser darf dieselbe in keiner Weise betrachtet werden. Dennoch aber möchte ich auch den K. *Ólafr kyrri*, an welchen Andere gedacht haben, nicht für den ersten Verfasser unseres Rechtsbuches halten. Nirgends wird demselben in unseren Geschichtsquellen irgendwelche Thätigkeit für die Aufzeichnung oder Fortbildung der norwegischen Provincialrechte überhaupt, oder der Gulaþíngslög insbesondere zugeschrieben, und was an ihn zu denken veranlasst hat, ist demnach nur der einzige Umstand, dass in unseren Texten der Name Ólaf genannt wird, und dass sich, sowie man auf die Heranziehung des heil. Ólafs verzichtet, ein weiterer König dieses Namens nicht mehr auffinden lässt, auf welchen jene Verweisungen bezogen werden könnten, soferne von dem jung verstorbenen Bruder K. Sigurðs des Jerusalemfahrers († 1115) natürlich ebensowenig die Rede sein kann als von dem kurzlebigen Partheikönige Ólafr úgæfa († 1169). Dazu kommt, dass K. Ólafr kyrri, welcher doch im Übrigen seine drei Landesbisthümer sichtlich mit besonderer, übrigens auch ziemlich selbstverständlicher, Berücksichtigung der drei grossen Dingverbände im Reiche organisirte, doch wohl kaum Sunnmæri zur drontheimer Diöcese geschlagen haben würde, wenn er diese Landschaft, wie unsere ältere Redaction doch bereits thut, zugleich in eine, wenn auch noch nicht ganz ebenbürtige, Verbindung mit dem Gulaþínge gesetzt hätte. Endlich, und diess ist meines Erachtens geradezu entscheidend, hätte K. Ólafr kyrri unmöglich von unseren verschiedenen Compilatoren kurzweg als Ólafr bezeichnet werden können, ohne allen und jeden weiteren Beisatz. Seine Regierung war, wenn auch gedeihlich und segensreich für das Land wie wenige, doch allzu wenig ruhmreich und gefeiert, als dass man nach Ablauf eines Jahrhunderts oder noch längerer Zeit in dieser Weise von ihm sprechen konnte. Wie wenig wissen selbst unsere besten Geschichtswerke von dem stillen Wirken des friedsamen Königs zu berichten; unmöglich konnte seine unscheinbare Persönlichkeit von irgend Jemanden ohne weitere Erlaüterung mit einem Namen bezeichnet werden, bei welchem Jedermann an den ge-

feiertsten Regenten und zugleich den hochverehrten Schutzheiligen des Reiches zu denken veranlasst war, und überdiess zeigt eine oben bereits angeführte Stelle des Fragmentes B. unwiderleglich, dass dessen Schreiber wirklich unter dem Ólaf der GþL. niemand Anderen als den heil. Ólaf verstanden hat. Auf einem anderen als dem bisher beschrittenen Wege dürfte hiernach die Lösung der Frage zu erstreben sein, wann und von wem die Redaction unserer GþL. verfasst worden sei, und zu diesem meinem eigenen Lösungsversuche gehe ich nun schliesslich über.

Ich neme als Ausgangspunkt für meine Betrachtung das zweifache bisher gewonnene Ergebniss, dass unter dem Ólaf unserer Compilatoren unmöglich ein anderer als der heil. Ólaf von ihnen verstanden sein konnte, dass aber andererseits jene Textesredaction, welche seinen Namen trägt, unmöglich wirklich von ihm verfasst sein konnte, oder anders ausgedrückt, dass diese Textesredaction zwar den Namen des heil. Ólafs führt, aber mit Unrecht führt. Fasst man dieses Ergebniss vorurtheilsfrei ins Auge, so wird man sich sofort daran erinnern, dass anderwärts im Mittelalter mehrfach Rechtsaufzeichnungen unter dem Namen berühmter Könige der Vorzeit umliefen, welche doch nicht von diesen verfasst, ja überhaupt keine Producte der gesetzgebenden Gewalt waren. Wir wissen ja, dass man unseren Sachsenspiegel auf ein Privilegium Kaiser Karls des Grossen zurückführen wollte, — dass in England eine Rechtsaufzeichnung den Namen der Leges Edwardi Confessoris, und eine zweite den Namen der Leges Henrici primi trug, — dass in Dänemark zwei Bearbeitungen des seeländischen Rechtes als Kong Valdemars Sællandske Lov und Kong Eriks Sællandske Lov von Hand zu Hand giengen, während doch alle diese Rechtsbücher lediglich Privatarbeiten waren, ohne allen und jeden officiellen Charakter; warum sollte da nicht auch in Norwegen ein Rechtsbuch ganz anderen als legislativen Ursprunges den gefeierten Namen des heil. Ólafs tragen können? Eine aufmerksame Betrachtung der Darstellungsform in unseren GþL. dürfte in der That zu einer derartigen Vermuthung führen. Widerholt werden in diesen Redewendungen gebraucht, welche in einem Gesetzbuche kaum vorkommen würden. In höchst persönlicher Weise redend tritt deren Verfasser oft genug auf, Wendungen wie „sem nú hefi ek talt“, „er nú talda ek“, „til þess er nú er talt“, „nú hefi ek uppnámamenn alla

talda", u. dgl. m. kommen so haüfig vor, dass es unnöthig erscheint, Belegstellen für solche anzuführen. Andere Ausdrücke deuten darauf hin, dass der Sprechende mitten aus dem Volke heraus spricht, zu dem er sich rechnet, und mit welchem gemeinsam er sich dem Könige gegenüberstellt; Wendungen wie „engi várr", „at lögmáli váro", „þat köllum vèr", „innan laga várra", u. dgl. sind ganz gewöhnlich, aber auch an ungleich prägnanteren ist kein Mangel. So heisst es z. B. bei Besprechung der Dingordnung[1]): „vèr hafum fund várn mæltan ár hvert hèr í Gula, svá marger þíngamenn, sem nú erom vèr sátter á", „vèr skolom hèr koma svá marger þíngmenn sem nú ero til nemndir", „þat eigum vèr hálft lögunautar, en hálft á konongr várr", „en vèr skolom fá til þess mat ok fè or fylkjum 6"; oder weiterhin im Christenrechte: „vèr skolom gefa manne frelsi ár hvert hèr í Gula"[2]), u. s. w., „vèr hafum ölgerð heitit, þat kalla menn samburðar öl"[3]), „verðr hann at því kunnr ok sannr, eða þeim viðrlögum er vèr hofum logð til kristinsdóms várs, þa hefir hann firirgort hverjum peníngi feár sins, þat á hálft konongr várr, en hálft biskop", „þá skal hann fara or landeign konongs várs"[4]), „En vèr hafum svá mælt við biskup várn, at hann skal oss þjónosto veita, en vèr skolom þat at hanom kaupa ærtog firi 40 nefja innan laga várra"[5]), „vèr hafum þat afnumit, at þeim skyli með hoggum ráða, þvíat vèr mægiumk við þá, eða látom læra sunu vára; kennemenn várer skolo hafa mannhelgi slíka sem hverr várr við annan hèr á lande"[6]), u. dgl. m. In einem Gesetze, bei dessen Zustandekommen der König in sehr hervorragender Weise mitwirkte, und welches somit ganz und gar nicht einseitig von der Bauerschaft ausgieng, wäre denn doch eine derartige Ausdrucksweise kaum denkbar, wie sie denn auch wirklich in denjenigen Stücken unserer Compilation niemalen auftritt, welche als unzweifelhafte Novellen zu betrachten sind, wie etwa die beiden nýmæli des K. Magnús Erlíngsson über die Thronfolgeordnung und über die

1) GþL. §. 3.
2) ebenda, §. 4.
3) ebenda, § 6.
4) ebenda, §. 7.
5) ebenda, §. 9.
6) ebenda, §. 15.

schwereren Friedensbrüche[1]); dass aber jene Sprechweise in anderen Theilen der jüngeren Redaction trotz ihres officiellen Charakters und legislativen Ursprunges widerkehrt, ist allerdings richtig, indessen einfach aus einem mechanischen Herübernemen des Textes der älteren Redaction zu erklären. Die Vergleichung des Textes beider Redactionen, wo solche der Compilator des Codex Ranzovianus sich ausnamsweise vollständig gegenübergestellt hat[2]), oder wo unser Fragment C. die ungemischte Ólaf'sche Recension mit jener Compilation zusammenzuhalten gestattet[3]), lässt nämlich ganz deutlich erkennen, dass K. Magnús bei seiner Revision des älteren Rechtsbuches in der Art verfuhr, dass er dessen Worte beibehielt soweit diess nur immer angehen wollte, und lediglich durch einzelne Zusätze oder Abstriche, ja selbst durch bloses Vertauschen einzelner Worte mit anderen Dasjenige umzugestalten suchte, was ihm des Sinnes wegen schlechthin einer Aenderung zu bedürfen schien, und nur von hier aus erklärt sich denn auch, dass in so zahlreichen Fällen ausdrücklich oder stillschweigend ein ganz einheitlich gestalteter Text auf beide Redactionen zugleich zurückgeführt werden konnte; dass aber bei einem solchen Verfahren die Haltung der Darstellung gar haüfig aus der älteren in die neuere Redaction einfach übertragen werden musste, versteht sich von selbst. Aber auch abgesehen von derartigen Redewendungen in unserer Quelle ergeben sich noch einzelne weitere Anhaltspunkte, welche den gleichen Schluss unterstützen. Man betrachte sich einmal jene schon mehrmals angezogene Schlussformel des Útgerðarbálks nach dieser Seite hin. Der Sprechende erklärt selber, nicht zu wissen, ob seine Darstellung der betreffenden Rechtssätze richtig oder unrichtig sei, und behält für den letzteren Fall ausdrücklich dem älteren Rechte seine fortwährende Geltung bevor, wie Atli solches seiner Zeit zu Gula vorgetragen habe. Ist das die Sprache eines Gesetzbuches, und kann derjenige, der die Möglichkeit eines eigenen Irrthums bei der Widergabe des geltenden Rechtes zugesteht, und für solchen Fall auf alle Rechtsverbindlichkeit seiner Worte ausdrücklich verzichtet,

1) ebenda, §. 2 und 32.
2) vgl. z. B. GÞL. §. 8 und §. 9.
3) ebenda, §. 21 und 22.

der Gesetzgeber selbst sein? Oder man sehe sich die Worte an, die im Erfðabálke stehen[1]): „Nú er þetta erfða skipan kallat; en svá marga vega kann skyldleiki manna saman at bera, at því kann engi maðr til fulls skipa erfðum, nema þá geri sem líkast þykkir, er til þarf at taka". Wird wohl je ein Gesetzgeber sich ein derartiges Armutszeugniss ausdrücklich ausstellen? — Man sieht, wenn oben für den uns vorliegenden Haupttext die Bedeutung eines officiellen Erzeugnisses der staatlichen Gesetzgebung abzuweisen, und dafür der Charakter einer blosen Privatcompilation für denselben in Anspruch zu nemen war, so zeigt sich nunmehr, dass aller Wahrscheinlichkeit nach auch der älteren der beiden Redactionen, welche bei der Herstellung jenes Textes gebraucht worden waren, ein legislativer Ursprung nicht zugeschrieben werden darf. Wenn dieselbe dennoch mit dem Namen des heil. Ólafs geschmückt wurde, so erklärt sich diess einfach daraus, dass schon in früher Zeit die volksmässige Überzeugung sich dahin feststellte, dass dieser König als der eigentliche Stifter jener Rechtsordnung im Lande zu gelten habe, welche dann von seiner Zeit an bis in die jüngsten Tage herab in Norwegen sich forterhalten habe, und dass, wie eine lange Reihe der verschiedenartigsten Zeugnisse darthut, das ganze Mittelalter hindurch die „lög ens helga Ólafs konúngs" als der wahre Inbegriff alles norwegischen Landrechtes und als das eigentliche Palladium aller norwegischen Volksfreiheit galten. Es mag noch unter einen anderen Gesichtspunkt fallen, wenn der gute Magnús seinen Bauern geloben muss, die Gesetze zu halten, die sein Vater ihnen gegeben habe[2]), oder wenn wenig später die Hochländer sich dem K. Haraldr harðráði gegenüber auf die Privilegien berufen, welche jener sein Halbbruder ihnen ertheilt habe[3]); damals stand man der Lebenszeit K. Ólafs noch nahe genug, um seine Gesetzgebung in ihrer wirklichen Gestalt noch zu kennen, damals spielte aber auch, bezeichnend genug, nicht diese, sondern die ältere Legislation des Hákon Aðalsteinsfóstri jene sagenhafte Rolle eines allgefeierten Landrechtes[4]). Um ein

1) ebenda, §. 105.

2) Magnús s. góða, cap. 22, S. 44, (FMS. VI).

3) Haralds s. harðráða, cap. 91, S. 338—9 (ebenda).

4) vgl. oben, S. 105, Anm. 2.

Jahrhundert später sehen wir aber bereits den Jarl Erlíng bei seinem Streite mit dem Erzbischofe Eysteinn (1164) auf die Gesetze des heil. Ólafs sich berufen[1]), und um ein paar Jahrzehnte später kehrt dieselbe Berufung bei einem ganz änlichen Anlasse im Munde K. Sverrir's wider (1190)[2]). Auch im 13ten Jhdte. noch wird ständig auf jene Gesetze Bezug genommen, zumal wenn es gilt irgend welchen Neuerungen oder unbegründeten Ansprüchen gegenüber das althergebrachte Recht bezüglich der Thronfolgeordnung festzuhalten[3]); aber auch bei der Thronbesteigung eines Königs lässt man diesen die Aufrechthaltung der „lög hins heilaga Ólafs konúngs" feierlich angeloben[4]), ganz in demselben Sinne, in welchem man ihn andere Male schwören liess „at halda landslög"[5]). Ja sogar in die Gesetze aus dieser Zeit ist die gleiche Auffassung eingedrungen, wie denn z. B. die Einleitung K. Hákons zum drontheimer Landrechte, und die diesem Rechtsbuche angehängten Novellen[6]), dann wider die norwegischen und isländischen Gesetzbücher des K. Magnús lagabætir[7]), sich oft genug auf die Gesetze des heil. Ólafs als die Grundlage des geltenden Landrechtes berufen. Bis in das 16te und 17te Jhdt. herab hat sich die gleiche Überlieferung fest eingewurzelt erhalten; warum sollte da nicht eine beliebig wie entstandene Aufzeichnung des von Alters her überlieferten Rechtes gerade darum als K. Ólafs Gesetz bezeichnet worden sein können, weil man in derselben den unverfälschten Ausdruck des ächten, alten Rechts im Gegensatze zu so manchen späteren Veränderungen und Verunstaltungen desselben erken-

1) Magnús s. Erlíngssonar, cap. 13, S. 304—5 (FMS., VII); Fagrsk. §. 268, S. 180, u. dgl. m.
2) Sverris s., cap. 112, S. 270; cap. 117, S. 277; vgl. auch cap. 121, S. 294.
3) Hákonar s. gamla, cap. 4, S. 239—40; cap. 12, S. 252; cap. 88, S. 328; cap. 89, S. 329; cap. 91, S. 331.
4) ebenda, cap. 199, S. 463.
5) Sverris s., cap. 60, S. 155.
6) FrþL. Einleitung, §. 1: Líst oss þat líkast til at uppbafi, at lög ins helga Ólafs konúngs standi eftir því sem hann hafði skipat; §. 16: at eptir hins helga Ólafs konúngs lagasetníng ok lögmanna orskurði skyli hverr sitt mál til lykta leiða; XVI, §. 4: Lög þau öll er hinn helgi Ólafr konúngr gaf ok setti, ok rèttarbót þá alla er frændr þeirra hafa síðan gefit, þeir sem konúngar hafa at landi setit, þá skal haldaz.
7) vgl. z. B. Landslög, Kristindómsb., §. 3, 8, 11 und 12; BjarkR, §. 3, 7 und 10; Hirðskrá, §. 1, 5, 6, 9 und 10; ferner Járnsíða, KrB. §. 3, 5 und 7; Mannh. §. 2 und 7; Jónsbók, KrB., §. 3, 7 und 10, u. dgl. m.

nen zu dürfen glaubte? Vielleicht ist es der Beachtung werth, dass die Berufung auf die Gesetze des heil. Ólafs gerade in einer Zeit beginnt, in welcher durch die Stürme der Bürgerkriege und durch das mächtige Aufstreben der Hierarchie die alte Rechtsordnung in ihren Grundfesten erschüttert worden war; begann man doch auch in England von den Gesetzen Edwards des Bekenners und in Deutschland von dem Privilege Kaiser Karls für die Sachsen erst zu reden, als dort die normännische Eroberung, hier das Eindringen des römischen Rechts die alten Rechtszustände zu unterwühlen drohten. Ob aber darum unser Rechtsbuch, oder vielmehr dessen ältere Redaction, sofort auch seinerseits als eine reine Privatarbeit zu bezeichnen sei, ist immerhin noch eine andere Frage. Ich habe an einem anderen Orte seinerzeit auszuführen gesucht[1]), dass das Amt der Lögmänner in Norwegen nicht, wie die neueren norwegischen Historiker und Juristen durchgehends annemen[2]), erst durch K. Sverrir eingeführt worden sei, sondern schon von Anfang an daselbst in ganz änlicher Weise bestanden habe wie in Schweden und auf Island, wenn auch dessen politische Bedeutung durch die kräftigere Entwicklung des monarchischen Elementes in der norwegischen Verfassung hier an Gewicht sehr verloren haben möge. Theils das Schweigen der Sverrissaga sowohl als der übrigen gleichzeitigen Quellen von jeder derartigen Massregel K. Sverrir's, theils das Vorkommen von lögmenn, wenn auch in etwas unsicherer Stellung, in einzelnen älteren, oder doch über ältere Vorkommnisse berichtenden Quellen, wie die Eigla, der þíngaþáttr der Sigurðar s. Jórsalafara, dann ein paar Stellen der EþL. und FrþL., zumal aber die Existenz von lögsögumenn auf Island und in Grönland, auf den Færöern, den Hebriden und in Caithnes, ja selbst in Jämptaland, waren die Gründe, auf welche ich meine Anname stützte, und auch heute noch wüsste ich denselben nichts Wesentliches beizufügen noch abzustreichen, mit Ausname der einzigen Thatsache, dass es mir nunmehr gelungen ist, die Existenz eines norwegischen Lögmannes im

1) Kritische Vierteljahresschrift, X, S. 374—81; vgl. auch S. 365.

2) Munch, Norges Beskrivelse, S. 11—12, und Det norske Folks Historie, III, S. 180—94; Keyser, Norges Stats- og Retsforfatning, S. 247—49; Brandt, in Lange's Norsk Tidsskrift, V, S. 106—11; Hertzberg, den norske Aristokratis Historie, S. 150.

Jahre 1159, also einige Jahrzehnte vor K. Sverrir, strengstens nachzuweisen [1]). Ich habe aber ebendort auch bereits darauf aufmerksam machen zu sollen geglaubt, wie schon der Ausdruck lögsaga oder lögsögn, mit welchem in Norwegen wie in Schweden oder auf Island das Amt des Lögmannes bezeichnet wird, darauf hinweist, dass diesem Beamten hier ebensogut wie dort die regelmässige Haltung von Rechtsvorträgen in der Dingversammlung obgelegen habe, und wie auch sonst noch mancherlei Spuren auf den gleichen Brauch sowie auf den Einfluss hindeuten, welchen derselbe auf die Entstehung unserer Rechtsaufzeichnungen geübt habe. Hier will ich, ohne mich auf eine weiter reichende Beweisführung einzulassen, nur auf ein paar Punkte hinweisen, welche gerade bezüglich unserer GþL. einen solchen Zusammenhang mit der lögsaga nahe zu legen scheinen. — Es ist oben bereits darauf aufmerksam gemacht worden [2]), wie die Geschichtsquellen die erste Begründung der Gulaþíngslög auf K. Hákon góði zurückführen, zugleich aber auch angeben, dass diesem dabei þorleifr hinn spaki zur Seite gestanden sei. Derselbe wird uns aber auch als der Rathgeber bezeichnet, welcher dem Úlfljótr seine Unterstützung lieh, als dieser es unternam nach dem Muster der Gulaþíngslög ein isländisches Landrecht zu entwerfen; er spielt somit für das Recht des Gulaþínges genau dieselbe Rolle wie der Lagmann Lumbr für das westgötische oder der Lagmann Wigr spá für das oberschwedische Recht, und wenn dabei offenbar die Sagenbildung sich seiner Person bemächtigte, und derselben ein halbwegs mythisches Gepräge verlieh, so zeigt sich gerade darinn nur um so deutlicher der hohe Werth, welchen man seiner Einwirkung auf die Überlieferung und Fortbildung dieses Rechtes beilegte. Jener Atli ferner, welcher dem gewaltthätigen Könige gegenüber für seine Bauern das Wort führte, und welcher am Gulaþínge das bezüglich des Heerwesens geltende Recht in einer Weise vortrug, welche noch um mehr als ein halbes Jahrhundert später als massgebend betrachtet wurde, spielt sogar eine politische Rolle ganz derjenigen änlich, welche in Schweden der Lagmann þorgnýr von Tíundaland, oder wider der Lagmann Emundr von Westgötaland

---

1) Heimskr. Hákonar s herðibreiðs, cap. 4, S. 758; FMS., VII, cap. 4, S. 255—56.

2) siehe oben, S. 104—5, Anm. 4.

dem K. Ólafr Eiríksson gegenüber zu vertreten hatte, und die volksthümlich kurze und räthselhafte Rede, mit welcher er dem K. Magnús entgegnet, ist genau desselben Schlages mit den diesem Emunde nacherzählten Gesprächen[1]). Unbedenklich werden wir in beiden Männern Lögmänner des Gulaþíngsbezirkes erkennen dürfen, die in ihrer Art, wenn auch sicherlich noch in anderer Form, ganz ebensogut für das Recht ihres Bezirkes thätig gewesen waren, wie sich später der haleygische Lögmann Bjarni Marðarson durch die Entwerfung einer neuen Wergeldstafel um das Recht des gesammten Reiches bemühte. Aber auch die Darstellungsform unseres Rechtsbuches selbst scheint mehrfach auf den Rechtsvortrag der Lögmänner zurückzuführen. Oben bereits wurde auf Redewendungen aufmerksam gemacht, welche einerseits die höchst persönliche Ausdrucksweise eines einzelnen Mannes verrathen, und andererseits diesen als den Repräsentanten und das Organ der gesammten Bauerschaft erkennen lassen; ich füge dem jetzt noch bei, dass dieser Sprecher öfter von dem redet, was „í Gula"[2]), oder sogar was „hèr í Gula"[3]) geschieht oder geschehen soll, und dass er somit als gerade an der Dingstätte sprechend gedacht wird. Offenbar steht diese Redeweise ganz vortrefflich einem Manne an, der von Amtswegen der versammelten Landsgemeinde das gemeinsame Landrecht vorzutragen berufen ist, während für einen Privatmann sowohl als für einen Gesetzgeber die gleiche Ausdrucksweise nur sehr wenig passen würde, und selbst die demüthige Bescheidenheit, mit welcher der Sprechende am Schlusse des Útgerðarbálkes auf die Möglichkeit irgendwelcher Unrichtigkeiten in seiner Darstellung hinweist, findet in der Rede, welche der Lögmann Gunnarr grjónbakr im Jahre 1223 am Herrentage zu Bergen hielt[4]), ihre schlagende Parallele, wie denn überhaupt eine derartige Selbstherabsetzung ganz specifisch norwegisch ist. Endlich darf auch noch daran hier erinnert werden, wie die Zerfällung des ganzen Rechtsstoffes

---

1) vgl. Heimskr. Ólafs s. helga, cap. 79—81, S. 289—93; dann cap. 96, S. 313—20. U. dgl. m.

2) GÞL. §. 170: at því aura lage skal gjalda hann aptr sem mælt er í Gula 6 alna eyris; §. 180: En af þeim gjoldom er told ero í Gula, u. s. w.

3) ebenda, §. 3: vèr hafum fund várn mæltan ár hvert hèr í Gula; — vèr skolom hèr koma; §. 4: vèr skolom gefa manne frelsi ár hvert hèr í Gula.

4) Hákonar s. gamla, cap. 91, S. 330—31.

in eine Reihe selbstständiger Abschnitte, dann die Loslösung der Dingordnung von dem ganzen übrigen Landrechte, wie solche in unseren norwegischen Rechtsbüchern sich geltend macht, lediglich aus den eigenthümlichen Vorschriften des isländischen Rechtes über die Einrichtung der Rechtsvorträge des lögsögumanns sich erklärt, und wie das Bestehen änlicher Einrichtungen in Norwegen auch hiedurch bereits wahrscheinlich gemacht wird. Übrigens will aus allen diesen Behelfen, welche durch analoge Vorkommnisse im Bereiche anderer norwegischer Provincialrechte noch sehr erheblich unterstützt werden, keineswegs sofort der Schluss gezogen werden, dass unser Rechtsbuch, oder vielmehr dessen ältere Redaction, nicht mehr und nicht minder als ein nidergeschriebener Vortrag irgend eines bestimmten Lögmannes sei; die Meinung ist vielmehr nur die, dass die Darstellungsform desselben wesentlich durch die Gewöhnung, derartige Vorträge zu hören und zu halten bedingt sei. Mit andern Worten: ganz ebenso wie der Gebrauch des mündlichen Erzählens wahrer sowohl als erdichteter Geschichten für die altnordische Geschichtschreibung den Sagenstyl ausgeprägt hat, welcher dann auch für Werke festgehalten wurde, welche schon um ihrer Ausdehnung willen in keiner Weise mehr bestimmt sein konnten mündlich erzählt zu werden, ganz ebenso scheint auch die Gewöhnung an den alljährlich widerkehrenden Rechtsvortrag des Lögmannes eine typische Form für die Behandlung von Rechtsstoffen erzeugt zu haben, von welcher man auch dann nicht abgieng, als es galt das bisher nur auf mündlichem Wege überlieferte Landrecht zur schriftlichen Aufzeichnung zu bringen. Ob dem gegenüber die einzelne Aufzeichnung, und speciell die ältere Redaction unserer GþL wirklich von einem Lögmanne besorgt worden sei, allenfalls um von ihm am Dinge vorgelesen zu werden[1]), oder ob wir in derselben eine blose Privatarbeit zu erkennen haben, welche nur ihre aüssere Einrichtung und die Haltung ihrer Darstellung von jenen Rechtsvorträgen entlehnte, das ist vergleichsweise gleichgültig, und wird sich auch

---

1) Eine Verordnung des K. Hákon Magnússon verfügt bezüglich des Lögmannes wirklich: skall han lesse lagboken for almugenom j sinna om arit forfaldeloust St. Botolffs tiid om sommarit aa rettom tingstadom; Norges gamle Love, III, S. 143. Auch das Dienstmannenrecht wurde, seit K. Magnús lagabætir wenigstens, alljährlich zur Weihnachtszeit verlesen, Hirðskrá, §. 54.

schwerlich jemals mit Sicherheit entscheiden lassen; das „á skrá setja", wovon unser Rechtsbuch spricht[1]), kann auf Beides gleich gut bezogen werden, und die „lögskrár", deren Studium der Königsspiegel dem angehenden Kaufmanne empfiehlt[2]), und auf deren Ausspruch Erlíngr jarl sich dem Erzbischofe Eysteinn gegenüber beruft[3]), mögen ebensowohl den einen wie den anderen Charakter an sich getragen haben.

Zum Schlusse stelle ich die Ergebnisse meiner Untersuchung noch einmal in aller Kürze zusammen. Mit den Nachrichten, welche uns die geschichtlichen Quellen über die Entstehung der Gulaþíngslög bieten, vermögen wir die uns erhaltenen Texte derselben in keiner Weise in Verbindung zu bringen. Es ist nicht daran zu denken dass diese mit jenen GþL. in irgend einem näheren Zusammenhange stehen könnten, welche K. Hákon Aðalsteinsfóstri seinerzeit gegeben haben soll, wenn auch Hans Paus, und ihm folgend so manche Andere, unser Rechtsbuch schlechtweg auf dessen Namen anführen zu dürfen glauben. Ebensowenig dürfen wir dieses aber auch an die Gesetze anknüpfen, welche der heil. Ólaf erlassen hatte, wenn auch seine Gesetzgebung ihren Grundbestandtheilen nach selbstverständlich immerhin in demselben enthalten, und in bestimmten einzelnen Fällen auch wohl noch ausdrücklich auf sie Bezug genommen sein mag; nur in diesem uneigentlichen Sinne kann demnach von dem Fortbestande erst der Legislation des guten Hákons, und dann später der Legislation des heil. Ólafs noch in der späteren Zeit gesprochen werden. In Wirklichkeit haben wir es vielmehr, soviel die erste Redaction unserer GþL. betrifft, nur mit einer Rechtsaufzeichnung ohne allen und jeden legislativen Charakter zu thun, welche sei es nun von einem Lögmanne, oder doch in dem auf Grund der lögsaga ausgebildeten Style gegen das Ende des 11ten, oder wahrscheinlicher noch erst am Anfange des 12ten Jhdts. entstanden ist, und welche den Namen des heil. Ólafs nur darum trug, weil man unter dem Namen seiner Gesetze überhaupt das althergebrachte Recht des Landes zu verstehen pflegte. Von K. Magnús Erlíngsson wurde sodann, in den

1) GþL. §. 314.
2) Konúngssk. §. 3, S. 6.
3) Fagrsk. §. 268, S. 180.

Jahren 1164—74 etwa, diese ältere Redaction einer Revision unterzogen, als deren Product jene zweite Redaction zu betrachten ist, welche des genannten Königs Namen trägt. Erhalten ist uns aber, neben einem dürftigen Überreste der älteren Redaction (C), nur eine Reihe von Compilationen, zu denen die beiden Redactionen, mit mancherlei anderen Zuthaten versetzt, von verschiedenen Händen verbunden worden waren, und zwar, wie es scheint, theils noch am Schlusse des 12ten Jhdts. (E), theils aber in der ersten Hälfte des 13ten (A, und wohl auch B und D). Dass übrigens K. Magnús Erlíngsson recht wohl den aufgezeichneten Rechtsvortrag eines Lögmannes, oder selbst eine reine Privatarbeit ohne allen und jeden officiellen Charakter zum Gegenstande einer legislativen Revision machen konnte, und dass dabei einer solchen Arbeit auch ihre bisherige Darstellungsform nicht nothwendig verloren zu gehen brauchte, ist klar. Wurde doch, um von K. Erik Glippings Bestätigung des seeländischen Rechtsbuches (1284) ganz abzusehen, eine Revision des älteren, auf dem Rechtsvortrage der Lagmänner beruhenden oberschwedischen Rechtes durch K. Birgir veranlasst und publicirt (1296), und Södermannalagen von K. Magnús Eiríksson sanctionirt (1327), während doch beide Provincialrechte in Nichts von der typischen, durch die lagsaga bedingten Darstellungsform abweichen, wie solche für die älteren schwedischen Rechtsbücher überhaupt hergebracht war. Auch bei uns in Deutschland wurde ja bekanntlich ein nur wenig umgearbeiteter Sachsenspiegel als Landrecht des Fürstenthums Breslau publicirt (1356), und bei uns in Baiern sogar noch durch Verordnungen vom 21. October 1794 und 7. Mai 1798 der Codex Maximilianeus für die Herrschaften Parsberg und Breitenegg sammt den Anmerkungen des Freiherrn von Kreittmayr als Gesetz eingeführt, welche letzteren doch sicherlich alles Andere eher als die Darstellungsform eines Legaltextes haben!

Ein

katalanisches Thierepos

von

Ramon Lull.

Von

Konrad Hofmann.

Ein katalanisches Thierepos von Ramon Lull.

Von

Konrad Hofmann.

Einleitung.

Das katalanische Thierepos, welches wir hier unseres Wissens zum ersten Male in der Urschrift herausgeben, ist enthalten in einem der riesigen Werke, die Ramon Lull in seiner Muttersprache geschrieben hat und welches den Titel führt Libre de Maravelles. Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek besitzt von dem Werke zwei aus der Palatina stammende Handschriften, von denen die erste Cod. hisp. 51, von mir mit A bezeichnet, 218 Blätter im grössten Folio zählt, die zweite B, Cod. hisp. 69, auf 266 Blättern in klein Folio das Werk enthält. Beide Handschriften ergänzen sich so glücklich, dass es mit ihrer Hülfe möglich ist, einen fast vollkommen correcten und sicheren Text herzustellen. A ist im 14 Ih. auf Papier geschrieben und enthält im Allgemeinen das Werk in seiner ursprünglichen Form, aber mit einer Anzahl von Fehlern und besonders Lücken, die nur aus B gebessert und ergänzt werden konnten, da man in einer Prosaschrift vorhandene Fehler zwar ziemlich leicht erkennen, aber sehrs chwer emendieren kann, besonders wenn Wörter und Satztheile ausgefallen sind, da hier die metrische Hilfe mangelt. Im übrigen ist B, eine in den Sprachformen und vielen Ausdrücken modernisirte

Abschrift aus dem 17. Jahrhundert, selbst weit entfernt davon fehlerfrei zu sein. Ich habe die Fehler von B nicht oder nur selten angegeben, weil sie von keinem philologischen Interesse sein können.

Diess ist, so viel wir wissen, der erste grössere katalanische Text, welcher in Deutschland nach Handschriften erscheint (Ramon Muntaner ist nach einem alten Drucke) und darf also wohl das Interesse der Romanisten in einem etwas höheren Grade in Anspruch nehmen. Weit interessanter aber als die Sprache ist sicherlich der Inhalt und desshalb lasse ich dem Texte unmittelbar eine Analyse, zum Theile wörtliche Uebersetzung folgen, welche jedem auch der katalanischen Sprache unkundigen Leser die hohe Wichtigkeit des Werkes deutlich machen wird. Ein orginales Thierepos in Form einer Rahmenerzählung wie sie die ältere spanische Literatur liebt, (man denke an Petrus Alfonsus, den Conde Lucanor, den Arcipreste de Hita u. s. w.) ist sicher ein werthvoller Fund nicht bloss für romanische Philologie, sondern noch mehr für Literaturgeschichte und Thierepos.

Text nach Cod. hisp. mon. 51 vergl. mit C. hisp. mon. 69.

Comença lo VII. libre qui es de les besties.

Cap. I.

De la elecçio del rey.

1 En una bella plana, per hon pasava una bella aygua, estaven gran re de besties salvatges que volien elegir rey. Acort fo pres per la maior part que lo leo fos rey, mas lo bou contrastava molt fortment a aquella elleccio e dix estes paraules: Senyors, a noblea de rey se cove bellea de presona e que sia gran, humil e que no do dabnatge a ses gents. Lo leo no es gran bestia ni es bestia que viva d'erba, ans menja les besties. Lo leo a paraula e veu que fa estremir de paor tots nos altres com crida. Mas per mon conçell vos altres allegirets lo cavall a rey, cor lo cavall es gran bestia e homil, lo cavall es bestia leugera e no es [l. a mit B] semblant ergullos e no menga carn. Molt plach al servo e al cabirol e al molto e a totes les altres besties qui viven d'

erba ço que l bou deya, mas Na Renart se adenança de parlar davant tots e dix estes paraules: Senyors, dix Na Rrenart, com deus crea lo mon, no l crea per entencio que hom fos conegut ni amat, ans ho feu per ço, qu'ell fos amat e conegut per hom e segons aytal entencio deus volch que hom fos servit per les besties jatsia que home viva de carn e de erbes, e vos altres, senyors, no devets esguardar a la [(v°.) entencio del senglar qui desama lo leo per ço que menuga carn, mes devets seguir la regla e la hordonança que deus a donada e posada en les criatures. De l'altra part ablega lo bou ab sos companyons contra les paraules de Na Rrenart e dix, que per ço com ell deya, que l cavall fos rey, lo qual menuga erba, par, que ell e sos companyons agen vera entençio a la eleccio del rey, cor si falsa entencio hi avia, no dirien que l cavall qui menga l'erba que ells menuguen, fos rey, ni ells no deven creure Na Rrenart de la eleccio del rey, cor Na Rrenart mes vol que lo leho sia rey per ço com viu de les romanalles que sobren al leo, com ha menjat en la cassa que a presa, que no fa per la noblea del leo. Tantes de paraules ach de la una part e de l'altra que tota la cort fon destorbada e la eleccio fon empatxada, e l'ors e l leopart e la honsa que avien sperança que fosen elets a rey, digueren que la cort s'allongas tro a altre temps, que aguesen determenat, qual bestia es pus digna de esser rey. Na Rrenart connoch, que l'ors e l leopart e la honça allongaven la eleccio por ço cor cascu avia sperança de esser rey, e dix (b) en presencia de tots estes paraules: En una esgleya catedral 2
se feya eleccio, e era contrast en aquell capitol de la eleccio del bisbe, cor los uns canonges volien que fos bisbe el sagrista d'aquella esgleya, lo qual era hom molt savi de letres e de vertuts era hondos. L'artiacha que cuydava esser elet a bisbe e lo cabiscol altrestal e contrestaven a la eleccio del sagrista e consentien que fos bisbe un canonge simple qui era bell de persona e no sabia nenguna sciencia. Aquell canonge era flach de persona e era molt luxorios. Molt se maravella lo capitol de ço que l'artiaca e l capitol [l. cabiscol] [1]) deyen. En aquell capitol avia un canonge qui dix estes paraules: [2]) si lo leo es rey e l'ors e la honsa e lo leopart han contrastat en la elleccio sua, tots temps seran

---

1) B richtig cabiscol. 2) . . . . Lücke in A und B nicht bemerkt.

en malvolença del rey, e si l cavall es rey, e l leo fa dengun falliment contra lo rey, com ne pora pendre venjança lo cavall qui no es tant fort bestia com lo leo? Com l'ors e la honsa e l leopart agueren hoyt l'eximpli que Na Rrenart avia dit, temeren fortment lo leo e [(63 v°.) consentiren en la eleccio e volgueren que lo leho fos rey. Per la força del ors e de les altres besties que menuguen carn, mal grat de les besties qui menuguen erba, fon elet lo leho a esser rey, lo qual leo dona liçencia a totes les besties que menugaven carn, que menjasen e vivisen de les besties qui menuguen erba. Un dia esdevench, que 3
lo rey estava en parlament he tractava del ordonament de sa cort. Tot aquell dia tro pres de la nit estigueren en parlament lo rey e sos barons, que no agueren menjat ni begut. Com agren tengut parlament, lo leo e sos companyons agueren fam e demana al lop e a Na Rrenart, que porien menjar, e ells respongueren e digueren que tart era que poguessen percasar vianda; mas pres de aquell loch avia un vedell, fill d'aquell bou, e un polli, fill del cavall, de que porien menyar abundosament. Lo leo trames en aquell loch e feu venir lo vedell e lo polli e menjaren los. Molt fon irat lo bou de la mort de sont fill e si s fon lo cavall (b) e ensemps vengren s'en al hom per tal que l servisen e que ls venjas del falliment que lur senyor avia fet contra ells. Com lo bou e lo cavall se foren presentats al hom per servir, lo hom cavalca en son [l. lo mit B] cavall e feu anar lo bou a laurar.

4 Un jorn s'esdevench que l cavall e lo bou s'encontraren e cascu demana a l'altre de son estament. Lo cavall dix, que molt era treballat en servir son senyor, cor tots jorns lo cavalcava e l feya correr amunt e avall e de jorn e de nit estava pres. Molt desiia lo cavall, que fos exit de la servitut de son senyor e tornaria volenters a eser sotsmes del leo; mas per ço cor lo leo menugua carn e cor ach alguna veu a esser elet a rey, dupta que tornas en la terra, en la qual lo leo regnava, et amava mes esser en treball sots senyoria de hom, qui no menjava carn de cavall, que en paria del leo, qui menjava carn de cavall. Com lo cavall ach recomptat son estament al bou, lo bou dix al cavall, que ell era en gran treball tot jorn d'arar, e del blat, que la terra, que ell arava, levava, no li lexava son senyor menjar, ans comvenia, que [quant] era (v°.)] a exit hujat del aradre, que anas pasturar les erbes que avien pasturades

les ovelles e les cabres dementre que ell arava. Molt fortment se clamava lo bou de son senyor, e lo cavall lo conortava aytant com podia.

Dementre que axi lo bou e lo cavall parlaven, un carniser vench guardar lo bou, si era gras, car lo senyor del bou lo y avia tret venal. Lo bou dix al cavall, que son senyor lo volia vendre e lo volia fer ouciure e menjar als homens. Lo cavall dix, que mal guardo li retia del servey que fet avia. Longament ploraven lo cavall e lo bou, e lo cavall conçella al bou que fogis e s'en tornas en sa terra, cor mes valia estar en perill de mort, que en treball e ab senyor desconoxent.

Cap. II.

Del conçell del rey.

5 Com lo leo fo ellegit a rey, ell feu un bell sermo denant tot son poble e dix aquestes paraules: Senyors, volentat es de vos altres, que yo sia rey. Tuyt sapiats, que offici de rey es molt perillos e es de gran treball. Perillos es, cor per los pecats del rey s'esdeve moltes (b)] vegades que deus tramet en terra fam e malalties e morts e guerres, e aço matex fa per pecat del poble e per aço es a rey perillosa cosa regnar, e son regnar es perillosa cosa a tot son poble. E cor sia gran trebal a rey, governar si matex e son poble, per aço vos preych tuyt ensemps, que m donets consellers, qui m'ajuden e qui m consellen en tal manera, que sia salvament de mi e de mon poble. Aquells consellers, que m darets, vos prech que sien homens savis, leals e tals qui sien dignes de esser consellers e en paria de rey. A tots los baros e al poble de aquella cort plagueren les paraules que avia dites lo rey, e tuyt se tengueren per be avenguts en la eleccio del rey. Acort fo pres que l' hors e l leopart e la honsa e la serpent e l lop fosen consellers del rey. Tots aquests en presencia de la cort juraren, com al rey donasen leal consell en tot so que poguesen. Molt desplach a Na Rrenart, com no l'agren ell [dl.] elegit a eser conseller del rey, e en presencia de la cort dix estes paraules: Segons que s troba escrit en l'avangeli, [(f°. 64 v°. a) Ihu Xst, qui es rey del çel e de la terra, volch aver amistat e companya en est mon d'omens simples e homils e per aço elech los apostols, qui

eren simples e pobres a significança que en la vertut los exalças e que ells ne fosen pus homils, a esmena de tots nos altres. Senyors, dich, que a mi seria semblant, que l rey degues aver en son concell besties simples he homils, e per ço que non s'ergullasen per poder ni per linatge e que ab lo rey no s volguesen agualeiar e que a les besties simples e que viven d'erba, fos eximpli d'esperança e de humilitat. Al aurifany e al senglar e al boch e al molto e a les altres besties que viven d'erba, parech bo ço que deya Na Rrènart e tots aquests conçellaren al rey que Na Rrenart, qui era ben parlant e avia gran saviea, fos del concell del rey, e Na Rrenart conçella e tench per bo, que l'aurifany e l senglar e l molto e el boch fosen del concell del rey. En gran conçir foren lo leopart e la honsa, com hoyren, que (b) Na Rrenart fos del concell, car gran pahor agueren que Na Rrenart ab sa parleria e maestria no ls fes venir en hira del rey, e majorment com Na Rrenart agues mes consellada la elecçio del rey que nenguna altra bestia.

6 Senyor, dix el leopart al rey, en vostra cort es lo guall, qui es bell en presona e es savi, que sap esser senyor de moltes gallines. Aquell canta en l'alba molt clarament e bellament. Molt mils se cove, que ell sia de vostre conçell que Na Rrenart. L'aurifant dix, que bo era que l guall fos del consell del rey per ço que li donas eximpli, com degues reger e sotsmetre a si la regina, e per aço que l despertas en l'alba, per ço que pregas deu. E Na Rrenart era bona [1]) a esser conçeller del rey per ço cor es savia bestia e sap moltes coses. Lo leopart dix, que no s cove en conçell de rey esser dues persones qui per natura sien en malvolença, car per la malvolença, que s'an, s'en poria torbar lo conçell. D'altra part parla Na Rrenart e dix que al conçell del rey se tanyien [l. tanyie] [2]) que y fosen belles besties e grans axi com l'aurifant e el senglar e el boch e el molto e el servo, cor en la presencia [ergänzt] del rey se cove bellea de presona. [(v° a) En volentat fo del rey, que Na Rrenart e sos companyons fossen de sa cort e de son concell, e fora fet, mas que l leopart dix al rey secretament
7 estes paraules: Senyor, un compte avia guerra ab un rey e cor

1) So auch B. 2) B. tania.

lo compte no era tan poderos com lo rey, ajudava s ab maestria de la guerra del rey, ço es a saber, que aquell compte secretament dona grans dons al escriva del rey per tal que li fes a saber tots los ardits de ço que l rey feya en sa terra contra lo compte. E per aço aquell escriva empatxava lo poder del rey, que no podia venir a fi de la guerra del compte. Com lo leopart ach finides ses paraules e el leo ach entesa la semblança, ell dix, que l guall fos de sa cort, e no volch, que Na Rrenart fos de sa cort per ço, que no fes a saber al aurifany ni a les besties, que vivien d'erba, lo ardit del rey ni de sos companyons, qui mengaven carn.

Cap. III.

De la tracio, que Na Rrenart tracta del rey.

8 Molt desplach a Na Rrenart e a sos companyons, com no foren (b)] del concell del rey, e en aquell punt (pūt) Na Rrenart concebe en son coratge tracio e desira la mort del rey e dix al aurifany aquestes paraules: aqui avant gran desamistat es entre les besties qui mengen carn [y las erbas (lies bestias) que menjan erba, car lo rey y sos consellers menian carn B] e vosaltres no tenits en concell nenguna bestia que sia de vostra natura ni que vostre dret mantinga. L'aurifany respos e dix, que en la serp e en lo gall avia sperança, que rahonasen son dret en la cort del rey, cor eren besties, que no vivihen de carn. Respos Na Rrenart e dix, que en una terra s'esdevench, que un crestia avia un sarrahi, en qui molt se fiava e al qual feya molts de plaers, e l serrahi, per ço cor era a ell contrari per lig, no li podia portar bona volentat, ans conciderava tots jorns com l'aucies. E per aço, senyor aurifany, dix Na Rrenart, tant son de estrany linatge la serp e el gall a vos e a vostres (f°, 65. r°. a)] companyons que, jatsia aço que no menuguen carn, per tot aço no us hi fihets, ans creats per çert que consentran en tot ço que sia dapnatge de vos e de vostres companyons. En gran consir entra l'aurifany per les paraules que Na Rrenart li avia dites e considera longament en lo dapnatge que li podia esdevenir a ell e a sos companyons. Dementre que l'aurifany en axi considerava, Na Rrenart li dix que no agues paor

del rey ni de sos companyons, cor si ell volia esser rey, ell tractaria
per que poria esser rey. Mas l'aurifany dupta en Na Rrenart, que no
l trahis, cor per natura mes devria amar les besties que viven de carn,
que les besties que viven d'erba, e dix a Na Rrenart estes paraules:
9 En una terra s'esdevench, que un mila portava una rata, e un ermita
prega deus que la rata caygues en sa falda. Per les horacions del sant
hom deus feu caer aquella rata en la falda d'aquell ermita, lo qual
prega deus qu'en fahes una bella donzella. Deus exohi los prechs
del ermita e feu de la rata una donzella. Bella filla, dix l'ermita, [(b)
vos volets lo sol per marit? Senyer, no, cor al sol tolen les nuus sa
claredat. E l'ermita li demana, si volia la luna. Ella dix, que la luna
no avia la claror per si matexa, ans la avia per lo sol. Bella filla,
volets vos per marit la novol? Respos que no, cor lo vent menava les
nuus lla hon se volia. La donzella no volch lo vent per marit per ço
cor les muntanyes lo empatxaven a son moviment, ni volch les muntanyes,
per ço, cor les rates les foradaven, ni volch home per marit per ço,
cor auseya les rates. A la fi la donzella prega l'ermita, que pregas
deus, que tornas rata en axi com era dabans e que li donas per marit
10] un bell rat. Com Na Rrenart ach hoyt l'eximpli, conech que
l'aurifany ach sospita en ell e teme s, que no la [lo B] descobris, e
dixera volenter al senglar, que fos rey, en axi com ho avia dit al
aurifany; mas per tal que molts no sabesen son coratge, volch tractar
a totes passades, que l'aurifany fos rey e dix estes paraules: En [v°
una terra se esdevench, que un cavaller avia de una dona un bell fill.
Esdevench se que la muller d'aquell cavaller mori e lo cavaller pres
altra muller, la qual desama molt lo donzell, que son marit molt amava.
Com aquell donzell fo en edat de XX anys, la dona cogita la manera,
per la qual faes a son marit exelar de son alberch son fill e dix a son
marit, que lo donzell la avia demanada de follia. Tan fortment amava
lo cavaller la dona, que de continent la creech de tot ço, que li deya,
e gita son fill de son alberch e a aquell feu manament, que nengun temps
no fos en sa presencia. Lo donzell fon fort mogut a hira contra son
pare per ço cor sens raho l'avia gitat de son ostal e li avia tolta sa gracia.
Segons l'eximpli que Na Rrenart ach dit, fo en partida l'aurifany consolat e
ach sperança en ço que Na Rrenart li ach dit, com fos rey, e dix a

Na Rrenart, com poria tractar, que l rey moris e que ell fos elet a rey, com sia cosa, que l rey sia tan forts de persona e aia tan savi concell, e com Na Rrenart sia tan pocha bestia e ab tan frevol poder? Respos Na Rrenart e dix est eximpli: En una terra s'esdevench que totes [11 les besties s'acordaren, que donasen tots dies una bestia al leo, per ço que no ls treballas en son casar e l leo les apella quities. Tots dies aquelles besties gitaven sorts, e aquella bestia, sobre qui cahia la sort, anava al leo e menjava la. Un dia s'esdevench que caech la sort sobre una lebre e aquella lebre trigua [a B] anar al leo tro ora de mig dia, cor temia [de B] morir. Molt fo hirat lo leo, cor tant s'avia estat la lebra, cor gran fam avia, e dix a la lebra, per que avia tant estat? E la lebra s'escusa e dix, que pres d'aquell loch avia un leo, qui deya, que era rey d'aquella terra, e qui la avia cuydada pendre. Lo leo fo molt hirat e cuyda s, que fos veritat ço que la lebre li ach dit e dix que li mostras lo leo. La lebre se mes primera e lo leo la segui. La lebre vench a un gran pelech d'aygua, lo qual era en una basa[1]) que era environada fº. 66 vº. a] de totes parts de un gran mur. Com la lebre fo sobre l'aygua e la hombra d'ella e del leo appareguerer en l'aygua, dix la lebre al leo: senyor, ve us lo leo qui es en l'aygua, que vol menjar una lebra. Lo leo se cuyda de la sua hombra, que fos leo, e salta en l'aygua per ço que s combates ab aquell leo. Lo leo mori en l'aygua 12] e la lebra ab sa certeha auçis lo leho. Com l'aurifany ach hoyt l'eximpli, ell dix a Na Rrenart aquest eximpli: Un rey avia dos donzells, qui pensaven de sa presona. Un dia s'esdevench, que lo rey seya en sa cadira e denant si estaven gran re de altres barons e de cavallers. La una d'aquelles donzelles [l. la un d'aquells donzells][2]) estava denant ell e viu en una vestidura de samit blanch, que l rey vestia, estar una pusa.[3]) Aquell donzell dix al rey, que li plagues, que ell s'acostas a ell e que preses una pusa, que estava en son mantell. E lo rey dona licencia al donzell, que s'acostas a ell, e lo donzell pres la pusa e lo rey volch veher la pusa e mostra la a sos cavallers e dix, que molt era gran maravella, com tan pocha bestia se guosava acostar a rey. Lo rey feu donar al donzell C besants. L'altre donzell ach enveya [(b)

---

1) B. bassa. 2) B. un de aquells donsells. 3) a jedesmal von jüngerer Hand.

de son companyo e lendema posa un gran poll en lo mantell del rey he dix semblants paraules al rey que son companyo li avia dites. Lo donzell dona lo poll al rey e lo rey s'esquivia fortment e dix que ell era digne de mort per ço cor sos vestirs no guardava de polls, e feu donar a aquell donzell C asots. Na Rrenart conech que l'aurifany avia paor en esser rey e maravella s, com en tan gran presona, com la sua, podia caber tanta de pahor, e dix al aurifany estes paraules: Recompta s, que la serpent e Na Eva, que era una sola (fola B) fembra,[1]) feu venir en la hira de deu Adam e tots sos consequents. Doncs, si la serpent ab Eva tracta tant de mal, be s pot esdevenir, que yo ab mon seny e ab ma sertea pusqua tractar que lo rey venga en hira de son poble. En aquella hora, que l'eximpli de Eva li ach comptat Na Rrenart, concebe l'aurifany la tracio del rey e dix a Na Rrenart, que ell seria volenter rey tota hora, que Na Rrenart agues fet v° a] alciure lo rey. Na Rrenart dix al aurifany, que ella tractaria, que l rey moris, e l'aurifany promes a Na Rrenart grans dons e grans honraments, si ella tractava, com fos rey.

Cap. IV.

En qual manera Na Rrenart fo porter del rey.

13 En la cort del rey fo hordenat, que lo guat fos cambrer del rey e lo cha fos porter. Lo guat fo cambrer per ço que mengas les rates, que destrouien los draps e per ço cor era semblant al rey en figura. Lo cha fo porter per ço çor sentia de luny e ladrava e feya a saber al rey aquells, qui a ell venien. Estants lo gat e l cha en lur offiçi, Na Rrenart ana sercar lo bou e l cavall, qui eren partits de la cort del rey e atroba lo bou en la via que s'en tornava a la cort del rey. En una bella plana s'atrobaren Na Rrenart e lo bou, cascu saluda l'altre molt agradablement e lo bou conta a Na Rrenart de son estament, ço es a saber, com era vengut tot franch a hom ni com hom l'avia tengut longament en servitut, e a la fi, com lo volch vendre a un b] carnicer qui l volia alciure. Daltra part Na Rrenart recompta al bou

1) zuerst stund presona, fembra von sp. H, wie auch B hat.

l'estament de la cort del rey segons que damunt ja es dit. Senyor En bou, dix Na Rrenart, [qual es vostra voluntat? Lo bou dis a la Renart B] que ell venia estar en la cort del rey e fogia al [del B.] hom, qui l' avia volgut vendre e fer alciure. Na Rrenart dix al bou
14] estes paraules: En un regisme s'esdevench, que ach un rey mal acostumat e ach molt malvat concell, e per la malicia del rey e de son conçell estava tot aquell regne en treball e en hira de deu, cor en [zu tilgen mit B] inaesmable era lo mal que l rey e son conçell feyen a les gents que estaven en aquell regnat. Tan longuament dura lo mal que l rey e son concell feyen en aquella terra, que les gents no u pogren soferir e per la mala vida e mal eximpli del rey e de son concell les gents desijaren la mort del rey e de son conçell. Lo bou entes segons que Na Rrenart li ach dit, que lo rey e son conçell era malvat e dupta a anar estar sots malvat regiment e dix a Na Rrenart
15] estes paraules: En una ciutat avi I bisbe qui era [f°. 67, v° a molt contrari a son offici, e per la malicia e desonestat del bisbe e per lo mal eximpli que donava a son capitol e a les gents d'aquella ciutat, se seguia molt de mal e s perdia molt de be, qui fora en aquella ciutat, si l bisbe fos aquell qui esser devia segons la regla e la doctrina que Iesu Crist ne donava als apostols e a sos consequents. Esdevench se un dia que lo bisbe ach feta una gran injuria e puxes ana cantar la missa. En[1]) tan gran abominacio ach un clergue lo falliment, que l bisbe feya, que s'exi d'aquella ciutat e ana participar ab los pastors en los boscatges, e dix que millor cosa era estar ab los pastors, qui guardaven les besties dels lops, que ab pastor, que les sues ovelles aucia e donava als lops. Com lo bou ach dit l'eximpli, ell dix a Na Rrenart, que s'exilaria de tota aquella terra e que no s volia metre en
16] cosiment[2]) del rey ni de son consell [pus que era malvat B]. Senyor En bou, dix Na Rrenart, avets vos hoyda la demanda, que un ermita b] feu a un rey? E qual demanda fon aquexa? dix lo bou. Na Rrenart dix, que en una alta muntanya estava un sant ermita. Aquell ermita era hom de santa vida e hoya tots jorns molts clams del rey d'aquella terra, qui era hom pecador e de mal regiment, e les gents deyen ne

1) ab B. 2) B. cosa.

al sant hom molt de mal. Lo sant hom fo molt despaguat del malvat estament, qui era en lo rey, e ach devocio com lo rey pogues adur a bon estament. Lo bon hom devalla de son ermitatge e vench en una bella ciutat hon estava lo rey. Senyor rey, dix lo bon hom, qual cosa vos es semblant, que sia a deu pus agradable en est mon, ho vida ermitana, o vida de rey que sia ben acostumat en reger son poble? Longament cogita lo rey en la demanda ans que resposes. A la fi dix, que a [mit B zu tilgen] vida de rey en bones obres es occasio de maior be, que vida d'ermita. Senyor, dix l'ermita, molt me tench per paguat de vostra resposta, v° a] segons la qual es significat, que malvat rey dona mes de dapnatge, que no es lo be que nengun ermita pusca fer en son ermitatge, e per aço yo son vengut a vos e so devallat de mon ermitatge e prepos a estar ab vos tan longament entro que vos e vostre regne siats en bon estament, dient a vos paraules de deu, per les quals aiats a deu amor e aiats de deu conexença e temor. Aquell ermita estech longament en la cort del rey, dient bones paraules de deu, per lo qual lo rey esdevench en bon
17] estament e tot son regne ne fo en bon regiment. Com Na Rrenart ach dit l'eximpli, ell dix al bou estes paraules: Senyor En bou, vos sots bestia semblant al ermita, e si us volets, yo us dare conçell, per lo qual porets enduhir lo rey mon senyor e vostre a bon estament e seguir s'a molt de be de ço que vos farets. Lo bou promes a Na Rrenart, que ell faria tot lo be, que fer poria per tal que l rey e son poble ne fos en bon estament. Adonchs Na Rrenart conçella al bou, que estigues [b en una bella praderia, que era pres d'aquell loch, hon estava lo rey e sos barons, e que menjas e sejornas per tal, que fos bell a veer, e que fos forts a bravollar, e en continent, que vos, senyor, vos sintrets revengut e forts, vos brevollats com pus fortment pugats III vegades lo jorn e III vegades la nit, e enfre tan yo aure parlat ab lo rey de vostre estament. Lo bou estech en concell de Na Rrenart e Na Rrenart s'en torna a la cort del rey. Com lo bou ach molt sojornat e [18
fo forts, ell comença a brovellar fortment, e adonchs Na Rrenart, que hoy, que l bou brovollava, s'en ana denant lo rey e estech denant ell dementre que lo bou brovollava. En tanta de pahor estava lo rey dementre que lo bou brovollava, que no s podia tenir ni asegurar de

estremir e avia verguonya de sos barons, cor temia que no l tenguesen per volpell. Dementre que lo leo en axi estava pahoros e nengu de ses barons no sabien aperçeber la pahor que l rey avia, Na Rrenart se acosta al rey, e lo guall canta e lo cha ladra per ço com Na Rrenart se fo acostat al rey. Al rey plach, com Na Rrenart li fos de [f°. 68. pres e demana li, si sabia aquella veu, que hoya, de quina bestia era, cor molt li paria gran bestia e forts segons la veu que avia. Senyor, dix Na Rrenart, en una vall ach un jutglar posat son alduf[1]), qui penjava en un arbre e lo vent mengava[2]) aquell alduf e feya lo ferir per les branques del arbre. Per lo feriment, que l' alduf feya de si matex en l'arbre, exia del alduf una gran veu, la qual retenyia tota aquella vall. Un simi (aus saui korrigirt)[3]) avia en aquella vall, qui hoy lo so e vench a aquell alduf. Aquell simi se cuyda, que en axi com la veu era gran, que en axi l'alduf fos ple de mantegua ho[4]) de alguna cosa, que fos bona a menjar. Lo semi esquinça[5]) l'alduf e troba l tot buyt. En axi, senyor, dix Na Rrenart al rey (aus leho corrigirt), podets vos pensar, que aquesta veu, que hoyts, es de bestia, qui es buyda e no a la força que la veu significa, e estats forts e ardit de coratge, cor a rey no li esta be com es pahoros, ni com ha pahor de ço, que no sab, que se es. Dementre que Na Rrenart aquestes paraules (b)] dehia al rey, lo bou crida e brovolla molt fortment. En tal manera crida, que tot aquell loch, hon estava lo rey (aus leho), feu retendir e lo rey (aus leho) e ses companyes estremir. No s poch abstenir lo rey, que no donas senyal de pahor, e dix que, si la força d'aquella bestia era segons la veu, mal estar lo faria en aquell loguar. Lo bou brevella altra veguada e lo rey ab tots aquells de son concell agren temor e Na Rrenart no feu en si nengun semblant de pahor, ans estech alegrament denant lo rey e denant son concell. Molt se maravella lo rey de Na Rrenart, que no avia pahor e si s feren tots los altres. El rey dix a Na Rrenart estes paraules: Renart, dix lo rey, com pot esser que tu no has pahor d'esta veu tan gran e tan estranya, ja ve us que yo [qui] son pus pahoros [l. poderos mit B.], e l'ors el leupart e moltes d'altres

1) B. alduf. 2) B. menava besser. 3) B. una ximia. 4) B. mantega o. 5) B. esquinsa.

besties, qui son pus forts, que tu, avem pahor d'esta veu. Na Rrenart respos al rey e dix estes paraules:

19 Un corp feya son niu en una rocha e tots anys I gran serpent menjava li sos fills. Lo corp avia molt gran hira d'aquella serpent que sos fills li menjava e no s guosava[1]) combatre ab la serpent per ço cor no era tan poderos, que la pogues vençre per foça[2]) (lies força) d'armes. [f°. 68. v°. a Aquell corp cogita, que s'ajudas ab maestria de la serpent, pus que força li fallia. Esdevench se un jorn, que la filla de un rey jugava ab donzelles en un verger e avia posada sa guarlanda d'argent e d'aur e de pedres precioses en la branqua de un arbre. Lo corp pres aquella garlanda e vola per l'aer longament tro que molts homens seguiren lo corp per veser, hon posaria la garlanda, que la filla del rey molt amava e qui plorava molt fortment com lo corp s en portava la garlanda. Lo corp posa la garlanda en aquell loch, hon estava la serpent. Los homens, quant vengueren pendre la garlanda, veheren la serpent e auçieren aquella, e en axi lo corp ajuda s ab altres de la serpent per art e per maestria.

20 En axi, senyor, dix Na Rrenart al rey, (aus leho) yo he tanta d'art e de maestria, que si s'esdevenia, que no pogues vençre per força d'armes la bestia, qui [ha B] aquesta veu tant forts e tan terrible [(b) crida, aydar m' en hia per ma art e per maestria en tal manera, que la faria morir a mala mort. E com Na Rrenart ach dit aquest eximpli la serpent, que era un dels concellers, dix aquest eximpli:

21 En un estany avia un agro[3]) acostumat de pexcar longuament. Aquell agro envelli e per la vellea perdia sa cassa. Moltes de vegades l'agro cogita art e [l. cogita manera] manera com s'ajudas ab art e ab maestria, per la qual ell fo occasio de sa mort. Lo rey dix a la serpent, que recontas la manera por la qual l'agro fo ocasionat de sa mort. Senyor rey, dix la serpent, aquell agro estech un dia entro a la nit que no volch pexcar e estava riba d'aquell estany tot trist. Un cranch se maravella del agro, per que no pexcava en axi com pexcar solia, e demana al agro per que estava axi consiros. L'agro se planye e dix que molt avia gran pietat del pex d'aquell estany, ab qui avia viscut longament, he molt planyia lur mort e lur dapnatge, cor dos pexcados[4]) (lies pexcadors),

1) B. gosaba. 2) B. forssa. 3) B. aigro. 4) B. pescadors richtig.

pexcaven en un estany e preposaven venir en aquell (l'aquest) estany, com auran f° 69] pexcat en aquell estany. Aquells pexcados (l. pexcadors) son savis maestres de pexcar, cor null pex no ls pot escapar, e prendran tots los peys d'aquest estany. Tots los peys s'ajustaren e vengueren denant l'agro, lo qual pregaren que ls donas consell. No y a altre concell, dix l'agro, mas un, ço es a saber, que jo us port tots de un en un a un estany, qui es pres d'asi una legua. En aquell estany a moltes canyes e ha gran fargua[1]), porque los pexcadors no us hi poran donar dapnatque. Tots los peys ho tengueren per bo e tots dies l'agro prenia aytants peys, com volia e feya semblants que ls portas a l'estany, e en un pug ell se posava e menjava lo pex, que portava, e puxes tornava per altre. Aço ach tengut l'agro longament e en axi vivia sens treball de pexcar. Esdevench se un jorn que lo cranch prega l'agro que l portas en aquell estany. Lo (l. l') agro estes son coll e lo cranch se pres al coll del agro ab dues b] ses mans. Dementre que l'agro en axi volava ab lo cranch que portava a son coll, lo cranch se maravella, cor no veya l'estany al qual se cuydava que l'agro lo portas. Com l'agro fo pres d'aquell loch, hon solia mengar los peys, lo cranch viu les spines del pex, que l'agro avia mengades e conech l'enguan que l'agro feya. Lo cranch dix, dementre que as temps te cove que t'ajuts d'aquest traydor, que t preposa menjar. Adonchs lo cranch estrenye tan fortment lo coll a l'agro que l li trenqua, e l'agro caech mort en la terra e lo cranch s'en torna a sos companyons, als quals reconta la tracio que l'agro los feya, per la qual tracio l'agro fo occasio de sa mort.

22 Senyor, dix Na Rrenart, en aquell temps, quant deus gita Adam de parays, malahi deus la serpent qui avia consellat a Eva, que mengas del fruyt que deus avia vedat a Adam, e d'aquell temps ha en sa son totes les serpents orribles a veer, e son verhinoses e per serpent son venguts tots los mals en lo mon, e per aço un savi hom v⁰] feu gitar una serpent del concell del rey, la qual serp lo rey molt amava. Lo rey dix a Na Rrenart, que recontas aquell eximpli.

23 Senyor, dix Na Rrenart, un rey avia hoyt parlar de un sant hom, qui avia molt gran saviea e trames lo querer. Aquell sant hom

---

1) B. cannias. B. fanch.

vench al rey e l rey prega lo que estigues ab ell e que l consellas, com pogues guovernar son regne. E aquell lo repres d'alguns vicis sigens [l. segons] li n conexia. Lo sant hom estech ab lo rey per entencio, que li consellas a fer bones obres e esquivar mal. Un jorn s'esdevench, que lo rey tenia concell sobre un gran fet qui era esdevengut en son regne. Prop d'aquell rey estava una gran serpent ab la qual lo rey s'aconcellava pus fortment que ab tots los altres. Aquell sant home, quant viu la serpent, demana al rey, qual cosa significava rey en est mon, e l rey dix, que rey es en est mon establit a significança de deu, ço es a saber, que rey tenga en terra justicia e que guoverne lo poble que deus li b] ha comanat. Senyor, dix lo savi, qual bestia fo a deu pus contraria adonchs com ach creat lo mon? E l rey dix, que la serpent. Senyor rey, dix lo savi, segons la responcio que vos avets feta, se seguex, que vos ausiats la serpent, e gran pecat fets, com la tenits en vostra cort, cor si vos representats la himatge de deu en quant rey, vos devets hahirar tot ço que deus hayra, majorment ço que deus pus fortment ahira. Per les paraules que l sant hom ach dites al rey, aucis la serpent, sens que la serpent no ach art ni maestria, que s sabes ajudar de la mort.

24 Com Na Rrenart ach comptat l'eximpli, lo bou crida e brovella tant fortment, que tot aquell loch feu estremir, e l leo e tots los altres agueren gran pahor, si que Na Rrenart dix al rey, que si ell ho volia, que hiria a la bestia de qui la veu tan estranya hexia e veuria, si aquella bestia poria menar al rey, que fos de sa companyia. Al leho e a tots los altres plach, que Na Rrenart anas veer aquella bestia, que cridava. Na Rrenart prega lo rey, que si tant era, que s'esdeven- [f. 70 gues, que aquella bestia, a qui anava, pogues amenar en sa cort, que fos salva e segura en sa cort, que nengu no li donas dapnatque a sa presona ni li faes vilania. E lo leo denant tot son concell autreja a Na Rrenart tot ço que demanat li avia. Na Rrenart vench en aquella praderia, hon estava lo bou en sojorn, e l bou, cant lo viu, ach gran plaer de sa venguda. Amdos se saludaren bellament e Na Rrenart recompta al bou tot ço que li era esdevengut depuys que era d'ell partit. Bell amich, dix Na Rrenart, vos hirets denant lo rey e serets ab semblant humil e en vostres gets (lies gests)[1] darets semblant de

1) B. vostre gest.

gran saviea e yo dire que vos avets hauda gran contricio, com tan longament avets estat fora la senyoria del rey, e vos denant tots demanats perdo al rey, com vos anas estar ab home. En tal manera, bell amich, dix Na Rrenart, parlats e estats denant lo rey e sa cort, que l rey e tot son concell se asaut de vostres paraules e de vostres gests, e b] recomptats al rey del estament dels homens e concellat al rey, que aja amistat ab lo rey dels homens. Lo bou e Na Rrenart s'en vengueren a la cort del rey. Com lo rey e sos barons veheren venir lo bou e Na Rrenart, lo rey e tots los altres conegueren lo bou e tuyt se tengueren per pechs [1]) de la pahor, que avien ahuda del bou. E lo rey se maravella, com lo bou podia aver tan alta veu e tan terrible. Lo bou feu a son senyor aquella reverencia, qui s tany a rey, e l rey lo demana de son estament, e l bou li recompta tot ço que li era esdevengut dementre estava en la servitut d'om. Lo rey dix al bou, que ell se maravellava, com ell avia tan camjada sa veu, e l bou dix, que ell cridava ab temor e ab contricio per ço com se sentia per mal mirent [2]) al rey e a tota sa cort, en quant longament l'avia lexat per altri senyoratge, e cor themor (sic) e contricio fahia tremolar son coratge, per aço avia camjada sa veu, que significava temor terribilitat (e) espaordiment [3]) per ço cor exia de cors, hon estava coratge temeros e penident. Lo bou demana al [v° rey perdo e lo rey li perdona en presencia de toda sa cort. Lo rey demana al bou del estament del rey dels homens, e l bou li dix, que ver avia dit la serpent, que la pus mala bestia e la pus falça, que sia en est mon, es hom. Lo leo dix al bou, que li recontas la raho, per que la serpent havia dit, que hom es la pus falça bestia e la pus mala que sia en est mon.

25 Senyor, dix lo bou, una vegada s'esdevench, que un hors e un corp [4]) e un hom e una serpent caygueren en una sige [5]) (l. sitge). Per aquell loch, hon era la sitge, pasava un sant hom, qui era ermita e guarda en aquella sitga e viu los estar en aquella sitga tots IIII e no podien exir de la sitga. Tots ensemps pregaren aquell sant hom, que ls tragues d'aquella sitga e cascu li promes bon loguer. Aquell hom trasch de la sitga l'ors hi el corp e la serpent, e no [l. e quan

---

1) B. perduts. 2) B. mirat. 3) B. y espauordiment. 4) B. ors. 5) B. cieja.

ne] volch [1]) traer l'ome, la serpent li dix, que no ho faes, cor, si ho feya, mal guardo ne cobraria. L'ermita no volch creure la serpent ni (b)] l conçell que li donava, e trasch aquell om de la sitga. L'ors aporta al sant hom un buch de abelles, qui era ple de bresques, e com l'ermita ach menjat de les bresques a tota sa volentat, ell s'en ana a una ciutat hon volia preycar. Al entrant de la ciutat lo corp li aporta una molt preciosa garlanda, que era de la filla del rey, a la qual avia levada la guarlanda del cap. L'ermita pres la garlanda e ach molt gran guoig, cor molt valia. Per aquella ciutat anava un hom cridant e deya, que tot hom qui agues aquella garlanda, que la retes [2]) a la filla del rey, que li donaria gran guasardo, e si la garlanda tenia amagada [3]) e hom ho podia saber, que n portaria pena molt gran. Lo bon hom ermita vench per una carrera, hon estava aquell home, que ell avia gitat de la setga, lo qual home era argenter. Lo sant hom qui menava [4]) (lies comanava) la garlanda al argenter secretament e l'argenter la porta a la cort e acusa lo sant home. Aquell sant home fo pres, batut e encarcerat. La serpent, que l sant hom avia gitada de la çitga, [f°. 71 vench a la filla del rey, que dormia, e morde la en la ma. La filla del rey plora e crida e ach sa ma inflada. Molt fo lo rey hirat de la malaltia de sa filla, que la ma avia inflada e entuxegada, e feu cridar per tota la ciutat, que a tot hom daria grans dons, que li poguesen (l. pogues) [5]) guarir sa filla. La serpent vench en durment al rey e a la orella dix li, que en la carcra de sa cort estava pres un hom, qui avia una erba, ab que guariria la filla del rey. Aquella erba avia donada la serpent al bon hom e avia l'adoctrinat, com la posas en la ma de la filla del rey e com demanas al rey que fes justicia (B. iustiesa) del argenter que tant mal guardo li avia retut. En axi fo fet, com la serpent ho ach hordenat. Lo sant hom fon delliure de la carcre e lo rey feu justicia de l'argenter. Molt plach al leo e a tot son concell l'eximpli, que l bou ach dit contra hom, e dix (al bou, si li era semblant, que ell agues de aver temor del rey dels homens. Lo

---

1) B. y quant ne volge. 2) B. tornas. 3) amagar verheimlichen, im Castilianischen drohen, d. h. die drohende Bewegung machen, welche Verheimlichung dem Bedrohten auferlegt. 4) B. encomana. 5) B. pogues.

bou dis)[1]) al leho, que molt es perillosa cosa esser en amistat[2]) del rey dels homens, cor d'ome mal poderos e maestre nulla bestia no s pot defendre. Molt estech conciros lo leo de so que l bou li ach dit, e Na Rrenart conech, que lo leho ach pahor dels reys dels homens, e dix al rey estes paraules: Senyor, la pus ergulosa bestia e cella, hon mes ha d'avaricia, que en altra bestia, es home, e per aço parria be a vos e a vostre concell, que vos trametesets misatgers e joyes als reys[3]) dels homens, qui de part vos li recontasen[4]) la bona volentat, que vos li avets, e que li donasen vostres joyes, e l rey concebra amor en son coratge a amar vos e vostre poble. Lo rey e son concell tench per bo ço que Na Rrenart deya, mas lo guall hi contrasta e dix estes paraules:

26 En una terra s'esdevench, que forsa e maestria se contrastaven davant un rey. Força deya, que ella avia senyoria per natura sobre (magestria, e magestria deia lo contrari. Lo rey volgue saber,)[5]) qual d'amdos devia aver senyoria la una sobre l'altre, e feu los ab dos (lies amdos mit B.) combatre, e la maestria vence e sobra forsa. E per aço, senyor rey, dix lo guall, si vos avets amistança ab lo rey dels homens e li trametets (misatgers B.) e ell vos trametra sos missatgers, aquells [v° misatgers, que ell vos trametra, conexeran en vostra presona e en vostres barons, que segons giny ni art vos no us podrets defendre al rey dels homens qui s combat ab art e ab giny, ab que apodera tots aquells, qui per força se combaten sens art e maestria. D'altra part ablegua[6]) Na Rrenart e dix, que deus fa ço que fa, ab poder sens art e maestria, e per aço cove, que segons natura sien pus poderosos en la batalla tots aquells que s combaten ab semblants armes d'aquelles de deu, que cells, qui s combaten ab desemblants armes d'aquelles de deu. Molt plach al leho l'eximpli de Na Rrenart e volch a totes pasades[7]) trametre joyes e misatgers al rey dels homens. Lo rey demana, quals misatgers concellaven que anassen al rey dels homens ni quals joyes li trametrien, e Na Rrenart dix al rey, que lo bou li devia conçellar per aço, cor ell sabia la costuma dels homens ni quals coses eren aquelles de que ells

1) Die eingeklammerte Stelle aus B fehlt in A. 2) B. inamistat richtig. 3) B. al rey richtig. 4) B. recomanasen. 5) Das Eingeklammerte aus B. 6) alegras B. 7) en totas maneras B.

(b)] se altaven [1]) [lies se asaltaven] pus fortment. Lo rey dix al bou, que ell volia estar en son consell dels misatgers e de les joyes, que al rey volia trametre e adonchs lo bou li dix estes paraules: Senyor rey, dix lo bou, natura es dels homens que, com trameten los missatgers, que ls trameten de lur concell e dels pus nobles que sien en son concell. Los pus nobles conçellers que vos avets m'es semblant que sien la honsa e lo laupart. D'altra part lo guat es en semblança vostra e lo rey tendra so a gran graçia, si vos li trametets per joyes lo guat e lo cha, lo guat per ço cor es a vos semblant, lo cha per ço que n case [2]), cor los homens se asauten molt de casa. En axi com lo bou ho ach dit, ho feu lo leo e trames la honsa e lo leupart al rey per misatgers e lo guat e lo cha per joyes. Com los misatgers foren partits de cort, lo rey feu lo bou cambrer de sa cambra e Na Rrenart tench l' ofici qu'ell solia tenir.

Cap. V.

Dels misatgers que lo leo trames al rey dels homens.

27 Lo leo adoctrina lo leupart e la honsa, com deguesen fer [f° 72 misatgeria e dix estes paraules: saviea de senyor es significada en misatgers savis e ben parlants, be concellants, be concordans, e noblea de senyor es significada en misatgers que fasen honrada mesio e que sien bien vestits e agen compaya (lies companya) [3]) ben nodrida e be arreada e que los misatgers ne lur companya no agen avaricia ni nengun altre vici. Totes aquestes coses e moltes d'altres son necesaries a misatgers de nobles princeps per tal que la misatgeria sia agradable al princep e a sa cort, a qui son trameses [4]) los misatgers. Com lo leo ach adoctrinats sos misatgers com deguesen parlar ab lo rey ne com se deguesen captenir, e ls misatgers foren partits de sa cort, los misatgers anaren longament per moltes terres he diverses. Tant anaren los misatgers tro que vingueren a una ciutat, hon lo rey tenia gran parlament. Al entrant d'aquella ciutat s'esdevench que estaven folles fembres del bordell e (b)] [fehlt in A] [5]) en presencia dels misatgers pecaven ab los homens.

---

1) espantavan B. 2) que cassia B. 3) B. conpannia. 4) tramessos B. 5) e en B.

Molt s'en maravellaren los misatgers com ho veeren, e lo leupart dix a son companyo aquestes paraules:

28 Un burgues avia una dona per muller que molt amava. Aquell burgues logava un hostal, que estava prop son alberch, a una folla fembra. La muller del burgues veya sovint intrar los folls homens d' [l. a mit B.] aquella folla fembra e pres li volentat com husas de luxuria. Aquella dona fo longament en pecat de luxuria. Un dia s'esdevench, que son marit la troba ab un hom que pecava ab ella. Molt fo hirat lo burgues del falliment de sa muller, e la muller dix al marit estes paraules:

29 Una vegada s'esdevench, que en una praderia se combatien dos bochs salvatges, e per los grans colps, que s donaven, exie ls sanch del front. Aquella sanch cahia en la bella erba que era en aquella plaça hon se combatien. Una volp lepava [1]) aquella sanch. Esdevench se que los dos bochs s'ahurtaren e atrobaren en lo mig la volp e feriren v°] aquella per los costats. Tan gran fo lo colp que li donaren, que la volp ne mori. Dementre que moria, dix que ella era occasio de sa mort. Leupart senyer [2]), dix lo cha, gran maravella es, com los homens, que crehen en deu, no han conciencia, com lexen pecar aquelles folles fembres en presencia de les gents, que entren e hixen en esta ciutat. Semblant es que l senyor d'esta ciutat e los abitadors de la ciutat sien luxuriosos e que en axi com los cans desvergonyidament husen de luxuria. Dient lo cha estes paraules, entraren se en la ciutat e vengueren a hostal e puys anaren al rey lo leupart e la honsa ab les joyes que portaven. Molts dies estigueren los misatgers en aquella ciutat abans que poguesen parlar ab lo rey, cor aquell rey avia en costuma, que no s lexava veher mas a tart e per significança de noblea tenie s car. Un dia s'esdevench, que ls misatgers agren estat tot aquell dia a la porta del rey que no pogren parlar ab lo rey. Aquells dos misatgers foren molt despagats del rey e foren enugats de estar en sa cort. Un hom [(b) enjuriat, qui avia estat longament en aquella cort, que no avia pogut parlar ab lo rey, dix en presencia dels misatgers aquestes paraules: Humil es [3]) deus, qui es rey del cel e de la terra e de tot quant es, cor todes veguades, que hom lo vol veser ni parlar ab ell, lo pot hom

---

1) B. llepava. 2) Sr. llaupart B. richtig. 3) es aus B ergänzt.

veser e li pot hom dir ses necesitats. Aquest rey no a portes, [lies porters mit B] a qui hom aia a donar diners, ni ha concellers, qui per diners fasen malvestats ni enguan. No creu null hom de lausengeries, no fa veguers, justicies, ni bat les [lies bailes][1], ni percuradors, [procuradors B] qui sien ergullosos, vanagloriosos, avars, luxuriosos [y injuriosos B]. Beneyt sia aytal rey, e tots aquells, qui l'amen e conexen e l'ahoren e l servexen, sien beneyts. En les paraules, que aquell hom deya, conegueren, que l rey era hom injurios e dix la honsa al leupart estes paraules:

30 Un rey volch donar per muller sa filla a un altre rey e secretament trames a un cavaller en la terra d'aquell rey per demanar les condicions f° 73] de aquell rey. Aquell cavaller demana als pagesos e al poble del estament del rey, e tuyt li n dixeren mal. Un dia s'esdevench que aquell cavaller encontra dos jutglars, que venien de la cort del rey, lo qual ach donat diverses vestidures a aquells jutglars. Lo cavaller demana a aquells jutglars de les costumes del rey, e ells li digueren, que l rey era larch e casador e enamorat de dones e de moltes altres coses lo (zu tilgen) loaren lo rey, en les quals laors e per lo blasme, que l rey avia de son poble, conech lo cavaller, que l rey era hom mal e de vils costumes. Lo cavaller recompta a son senyor ço que avia hoyt del rey e lo rey no volch a aquell rey donar sa filla, cor conciencia ach en donar sa filla a hom mal acostumat.

31 Entraren los misatgers denant lo rey e donaren li les joyes, que l leo li trametia e una letra li donaren de part de lur senyor, en la qual se contenien estes paraules: En una provincia avia un rey, qui avia molts honrats barons, qui eren homens de gran poder. Lo rey per tal que sos barons lo temesen e per tal que pogues tenir pau b] e justicia en sa terra, percura[2] com fos en gran amistat del emperador. Aquell emperador amava molt aquell rey per los plaers, que l rey li fahia e per les bones costumes que avia, e los barons del rey per temor del emperador no guosaven[3] desobehir a lur senyor de nulla cosa, que l rey los manas, e en axi estaven plans e avia lo rey pau en sa terra. E com lo rey ach hoydes les letres, que l leo li trametia e ach preses

---

1) B. bellas. 2) B. procura. 3) B. gosavan.

les joyes, ell dona lo guat a un draper, qui denant li estava, e dona lo cha a un cavaller, qui volenter casava. Molt desplach als misatgers, com lo rey ach donat lo guat al draper, qui no era honrat hom, lo qual guat li trames lo leo a significança de sa semblança. Com los misatgers foren tornats al hostal, e ab lo rey agren parlat largament de la misatgeria per que eren venguts, lo cha vench al hostal e dix los, que ell era molt despagat, com lo rey l'avia donat a aquell cavaller, cor ell ne preposava casar contra lo poble menut del leo e per aço avia çonsiencia, com faes cosa contra lo senyor de qui era estat. [v°
Lo rey convida un dia los missatgers e tench aquell dia gran cort. En una bella sala menga lo rey e la regina ab gran re de cavallers e de dones e denant lo rey mengaren los misatgers. Dementre que lo rey e la regina mengaven, jutglars anaven cantant e sonant estruments per la sala amunt e avall e deyen cantars desonests e contraris a bons nodriments. Aquells jutglars loaven so que feya a blasmar, e blasmaven ço que feya a lloar, e lo rey e la regina e tots los altres reyen e avien plaer de ço que aquells jutglars feyen. Dementre que l rey e tots los altres tenien solas de ço que ls jutglars feyen e deyen, un hom pobrament vestit ab gran barba vench a aquella sala e dix en presencia del rey e de la regina e de tots los altres aquestes paraules: No s'oblit lo rey ni la regina ni sos barons ni tots los altres grans e petits, qui mengen en esta sala, com deus ha creades tantes creatures que son en la taula [del rey B] e de tots los altres, les quals ha creades diverses e delitables ha mengar e ha fetes aquelles venir de longues terres per tal que sien [(b) a servici d'om e que hom servesca deu. No s'cuyde lo rey ni la regina que deus oblit la desonestat ni l desordonament qui es en esta sala, en la qual es deus desonrat, cor no es qui reprena ço qui fa a rependre, ni lou ço qui fa a lloar, ni es qui a deu faça gracies de la honor, que deus a feta en est mon al rey e a la regina e (a B.) tots los altres. Com lo bon hom ach dites aquestes paraules, un savi escuder se agenolla davant lo rey e prega lo, que li donas offici en sa cort, com lloas ço que feya a lloar. No volch consentir lo rey a la volentat del escuder, com avia pahor que l'escuder no l blasmas dels falliments que avia acostumats de fer, en los quals se adelitava e estar preposava tro a la fi de sos dies, en la qual fi preposava pendre penitencia de sos pecats.

Dementre que l'escuder pregava lo rey que li donas l'ofici e lo rey li deya de [1]) (aus que corrigirt) no, lo veguer [2]) d'aquella ciutat entra denant lo rey, a qui presenta un hom qui avia mort un cavaller a [f° 74 gran tort. Aquell rey mana penjar l'ome, qui avia mort lo cavaller, e l'ome dix al rey aquestes paraules: Senyor rey, costuma es de deu que perdo pus que hom li clama merce, e vos qui sots en terra tinent loch de deu, a vos deman perdo e devets perdonar pusque deus perdona. E lo rey respos estes paraules: Deus es just e es misericordios. Justicia fa, si perdona a aquell qui no fa falliment ha sçient, e com ha errat per algun accident ho per alguna ventura, adonchs se penet [3]) e demana perdo e la misericordia de deu li perdona, mas la justicia de deu no auria concordança ab misericordia, si perdonava misericordia a hom qui preposa fer pecat e puxes a esperança en demanar perdo. E cor tu preposist ouciure lo cavaller e puxes aguist sperança, que t perdonas, per aço no est digne, que t perdo. En les paraules que ach dites lo rey, conegueren los misatgers, que l rey deya contra les paraules que l escuder li avia dites, en ço que no li ach volgut donar l'ofici que li queria. Com lo rey e tots los altres agueren menjat e foren exits de la sala, los misatgers se n venguerpn a lur ostal e la I deya al altre que gran era la noblea de la cort e gran poder avia de gents e de tresor ab [b que fos hom savi e tement de deu. Abdos los misatgers vengueren a lur ostal, hon atrobaren l'oste qui plorava molt fortment e menava gran dol. Senyor hoste, vos per que plorats, ni que avets? Senyors misatgers, dix l'oste, en esta ciutat a tengut gran parlament lo rey, hon a fet ajustar moltes gents que son vengudes de longues terres. Les mesions, [4]) que l rey a fetes, son grans e per aço ha manada una festa fer en esta ciutat, que sera molt gran e costara a mi mil sous, los quals aure a manlevar de Jueus. Senyer hoste, digueren los misatgers, e lo rey no ha tresor? L'oste respos e dix, que lo rey no avia tresor, mas que manllevava de ses gents e feya festes com feya corts, les quals corts feya tots anys II vegades, e en axi destrouia ses gents, qui a les corts feyen grans mesions, e tota sa terra empobria per la gran mecio que feya. Bell amich, dix la honsa, qual hutilitat se seguex de les corts, que l rey fa tots anys? L'oste respos e dix, que no nengun, [5]) ans [v°

1) B. de. 2) B. vaguer. 3) B. pent. 4) B. las missions. 5) B. nengun lies nenguna.

se n seguia gran dapnatge, com les gents se n empobrien e per la pobretat que avien, feyen molts d'engans e de falliments e lo rey n era en hira de tot son poble, cor tant donava e guastava a les corts, que no y podia abastar sa rrenda, e tolia als uns e donava als altres, e com hom se cuydava que l rey digues algunes novelles [y B] agues algun feyt gran a tractar, ell no deya res e partien se del rey tuit despagats. Com los misatgers agueren hoydes aytals paraules del rey, adonchs menysprearen lo rey e tots los homens de sa terra, e lo leupart dix aquestes paraules al hoste: Gran dapnatge es d'aquesta terra, com no ha senyor be acostumat que tinga justicia e pau en sa terra. Senyor, dix l'oste, no poria hom aesmar lo dapnatge, que s seguex per malvat princep. · La I es per lo mal que fa, l'altre es per lo be que fer poria, lo qual no fa, e en axi per mal princep se seguex dapnatge en dues maneres segons que avets hoyt. Aquest rey, a qui vos altres sots tramesos, es hom, qui s confia massa en son conçell, e ha avol conçell e malvat e de vils homens, e cascu de son concell cuyda mils esser rey que l rey matex, e ensemps guasten son regne e lo rey [(b) no n a cura ni ançia mas de cassar e de deportar e de luxuriegar e de fer vanitats. Com lo rey ach dormit, los missatgers foren venguts al palau del rey e no pogueren entrar [a B] parlar ab lo rey tro agren lograts los portes.[1]) Com los misatgers foren denant lo rey, el rey honra mes lo leupart que la honsa en ço que li feu pus plaent esguart e l feu asseer pus prop de si que la honsa, e d'aço ach la honsa enveya e fo hirada contra lo rey, cor la honsa creya que l rey la degues aytant ho pus honrar que lo leupart. Dementre que lo rey estava ab los misatgers, IIII ciutats trameteren VIII promens[2]) [al rey B], al qual feyen clams dels oficials que tenia en aquelles ciutats, los quals eren homens mals e pecadors e destrouien tota sa terra. Los promens pregaren lo rey per tota la univercitat de les ciutats, que ls donas bons officials e lo rey trames los a son concell e dix, que son conçell provihiria a lurs demandes. Com los VIII promens foren davant lo concell del rey e agren mostrada lur raho, lo concell del rey los repres fortment, [f° 75 cor en aquell concell avien amichs los oficials de les IIII ciutats, qui

1) B. portiers. 2) B. perssonas.

ab lur concell feyen lo mal que feyen, e qui dels diners que malament guanyaven, los feyen part. Aquells VIII promens s'en tornaren sens que ab lo rey res no acabaren. Senyer rey, dix lo leupart, que volets vos dir a mon senyor lo rey. Lo rey dix al leupart, que li saludas lo rey e que li digues de sa part, que li trametes un bell hors e un lop, cor ell avia un senglar molt fort, lo qual volia que s combates ab un hors tot lo pus fort qu'ell pogues trobar, e havia un ala, ab lo qual volia que s combates un lop tot lo pus mal que fos en la cort del leo. Abdosos los misatgers prengueren comjat del rey e no partiren pagats de la sua cort per ço cor longament los hi ach tenguts e no ls ach donat alguna cosa ni no trames al rey lur senyor nengunes joyes, ans feu semblant als misatgers, que l rey volgues subjugar asi lo leo lur senyor. En la via per la qual los misatgers s'en tornaven en lur terra, s'encontraven ab los promens, que s'en tornaven molt hirats e despagats del rey e de tot son concell. Aytant los misatgers anants ab los promens foren en [l. feren] les paraules del rey e de son concell, [(b) e lo leupart feu als promens aquesta demanda: Senyors, dix lo leupart, es vos semblant, si lo rey a colpa del dapnatge, qui s seguex per son mal regiment? La I dels VIII promens respos e dix estes paraules:

32 En una ciutat avia un noble burgues molt rich, e com se mori, lexa tot quant avia a son fill. Aquell fill del burgues fon request per moltes presones. Los uns li volien donar muller, los altres lo pregaven que entras en horde. Aquell macip fo en volentat que venes tot quant havia, e qu'en fes un espital e un pont. L'espital preposa fer per ço que y albergasen los pelegrins, qui per aquella ciutat pasaven, com venien d'oltra mar. Lo pont preposa fer per ço que los pelegrins ne passasen e que en l'aygua no negasen, cor aquella aygua era al entrant d'aquella ciutat e avia y negat molt pelegri, qui venia e anava en Gesusalem. [1]) Com lo fill del burgues ach fet l'espital e lo pont, una nit com fon adormit, ell somjava que de tot quant be se faria per lo spital e el [v° pont, auria merit davant deu. En les paraules, que lo philosof ach dites [2]), conech lo leopart que l rey auria pena en infern aytan gran com era lo dapnatge, que s seguiria tots temps en les males costumes

1) B. a Jerusalem. 2) B. laupart ague hoidas.

que son malvat concell metia en la terra, e dix, que la pena que estava aparellada al rey e a son concell, era inestimable, e dix enfre si matex, que ell amava mes esser besties (l. bestia mit B) irracional, jatsia que no sia res apres sa mort, que si era rey dels homens en qui fos tanta de colpa, contra (lies com era mit B) lo mal qui s seguia per malvat rey. Los misatgers e ls promens se partiren agradablement e prengueren comjat. Lo leupart dix als promens, que s confiasen en deu, que en breu de temps los donas bon senyor, qui agues bon concell e bons officials, e no s desesperasen de deu, cor deus no sofer que malvat princep pusqua viure longament per ço que no faça tant de mal com se faria, si longament vivia.

33 En lo comensament que lo leo ach trameses sos misatgers e ses joyes al rey dels homens, Na Rrenart, qui era porter del rey, dix al rey que lo leupart avia la pus bella bestia a muller, que fos en [(b) tot lo mon. Tant loha Na Rrenart al rey la leuparda, que l rey s'enamora de la leuparda, que [l. e] pres aquella per muller mal grat de la regina e de tot son concell, lo qual consell ach gran paor de Na Rrenart, com veren que ach empetrat ab lo rey tant grant cosa com fo lo falliment que l rey avia feyt contra sa bona muller e contra lo leupart qui era son leal servidor. Bell amich, dix lo bou a Na Rrenart, gran temor he que lo leupart no us ausie, com sabra que vos avets impetrat, com lo rey li aia forçada sa muller, e Na Rrenart dix al bou estes paraules: Una vegada s'esdevench, que una donzella feu una falcia contra la regina ab qui estava, e aquella donzella avia gran cuydança ab lo rey, per la qual cuydança la regina temia la donzella e per paor del rey no s guosava venjar de la donzella.

34 Com los misatgers foren venguts e agren comptada la misatgeria, lo leupart ana a son hostal, hon cuydava trobar sa muller, que molt amava. La mustela e tots los altres qui eren del hostal del [v° 76 leopart, foren en gran tristicia, com veren lur senyor, e recomptaren al leopart la desonor, que l rey li ach feta, com li ach forçada sa muller. A gran maravella fo hirat lo leupart contra lo rey e demana a la mustela, si sa muller fon hirada del rey, com la pres a son serviy. Senyor, dix la mustela, la leoparda fo molt hirada del acostament del rey e plora longament e planyia, com se partia de vos [l. nos] cor sobre totes

coses vos amava. Al leopart cresque sa hira per ço cor sa muller forsadament ana al servici del rey, cor, si n fos paguada, no n agra tant desplaer. Estant lo leopart en esta hira cogita, com se pogues venjar del leo, que tan gran tracio li avia feta.

Cap. VI.

De la batalla del leopart e de la honsa.

35 En la cort del rey vench lo leopart, e Na Rrenart, qui l veu venir, dix al rey secretament estes paraules: Senyor, per lo estament[1]) vostre e de la leoparda son cayguda en hira del leopart. Si vos denant lo leopart no m honrats e no m fets honor, que us estiga pus prop que nengun altre, lo leopart creu que m'ausiura.[2]) En aquella hora [(b) feu lo rey Na Rrenart de son consell, e feu la estar prop de si per ço que lo leopart no la guosas ferir ni auciure, e per consell de Na Rrenart feu porter lo paho, qui sent fortment. A tot lo concell del rey e a tots los barons, qui estaven en aquella plaça, desplach la honor, que l rey feya a Na Rrenart, e sobre tot desplach al leopart, al qual agren dit, que Na Rrenart era estat ocasio del dapnatge[3]) de sa muller e del rey. *Denant lo rey fo lo leopart e ach molts d'altres honrats barons, en presencia dels quals lo leopart repta lo rey de tracio e dix, que l rey falçament avia presa sa muller, e si en sa cort avia nengun baro, qui lo rey volgues escusar de tracio, que ell li o combatria e que li faria dir, que l rey era traydor. E adonchs lo leupart firma la batalla e dona son guatge al rey.

36 Com lo leopart ach reptat lo rey de tracio denant son poble, molt fo lo rey hirat contra lo leopart e ach gran verguonya de ses [v° gents, com se hoy apellar traydor. Lo rey dix a sos barons: qual de vos altres vol pendre la batalla contra lo leopart, qui m repta de tracio? Tots los barons callaren tro que Na Rrenart dix aquestes paraules: Tracio es cosa que es a deu molt desagradable e gran desonor es a tot lo poble, que l rey lur senyor sia appelat de tracio. En axi com lo

1) B. acostament. 2) B. matara. 3) B maritage besser.

leopart fa gran desonor a son senyor e per desonor se vol metre en perill de mort, en axi fara honor tot lo baro, qui escondira lo rey de tracio e qui, per salvar sa honor, se metra en la batalla. Cobrar n a del rey gran guardo. Per la gran desonor, que l rey prenia, com lo leopart lo reptava de tracio, e com la honsa ahira lo leopart, com lo rey dels homens l'avia honrat mes que a ella, per ço la honsa pres la batalla contra lo leopart e escondi lo rey de tracio. Empero conciencia avia, cor sabia, que lo rey avia feta malvestat e engan contra lo leopart, qui lealment l'avia servit tots los temps de sa vida. En lo camp foren lo leopart e la honsa e tot lo poble dix: Ara parra qui vencra, [(b) ho veritat ho falcedat. Adonchs lo gall demana a la serpent, qual li paria, que degues vencre la batalla, e la serpent dix aquestes paraules: Batalla fo atrobada per ço que veritat confones e destrouis falçedat, e deus es veritat, per que tota presona qui mantendra falçedat, se combat ab deu e ab veritat. Aquestes paraules, que la serpent deya secretament al guall, entengueren lo leopart e la honsa, per les quals paraules fo lo leopart consolat e la honsa ne fo en consiencia hi en tristicia e ach paor, que los pecats del rey no fosen ocasio de sa desonor e de sa mort. Tot aquell dia tro a hora de completa dura la batalla del leopart e de la honsa e la honsa se deffenia fortment contra lo leopart, lo qual agra vencut o mort, mas consiencia la destrenyia, e lo leopart veritat e la hira contra lo rey l'esforsaven e l revenien [1]) com cuydava de fallir. Tot [l. tant mit B.] era fort lo leopart per la sperança que avia en son bon dret, que no li era semblant que per res pogues esser vensut, e a la fi vençe la honsa [2]) e feu li dir denant tota la cort, que lo rey son senyor era fals e traydor. Molt fon lo rey confus e envergonyit d'aquella batalla, e lo leopart aucis la honsa e tot lo poble ach [f° 77 vergonya de la desonor de lur senyor. En tan gran vergonya e confusio estech lo rey denant son poble e tant fo hirat contra lo leopart, qui a tant gran desonor l'ach feyt venir, que no s poch tenir e denant tots va [l. ana] lo leupart ausiure, lo qual leopart no s poch defender al leo per ço cor era huiat. Tots quants foren en la plaça (del rey A) foren despagats del falliment, que lo rey avia fet, e cascu desira esser en senyoria

---

1) B. revenian vielleicht revevian zu bessern. 2) In A ist la honsa irrig in leopart corrigirt, B. onsa.

d'altre rey, cor molt es perillosa cosa subjugacio de poble, que sia sotsmes a rey injurios, hiros [y B] traydor.

37 Tota aquella nit estech lo rey molt hirat e despagat. Lendema mati ell ajusta son çonsell e demana concell sobre so que lo rey dels homens li avia trames a dir, ço es a saber, que li trametes un lop e hun hors. Senyor, dix la serpent, qui era lo pus savi conceller que l rey agues: molts hors e molts lops ha en vostra terra. D'aquells podets triar a vostre plaer e tal hors e tal lop que sien a vos a trametre. D'altra part parla Na Rrenart e dix, que lo rey dels homens es lo pus [(b) noble e lo pus poderos rey que sia en tot lo mon, e per aço es cosa necesaria, que vos, senyor, trametats lo pus savi e lo pus fort hors e lop que aiats, cor, si no ho feyets, porie us esser blasme e perill. Lo rey dix a Na Rrenart, quals era lo pus fort e el pus savi hors e lop qui fos en son regne, e Na Rrenart respos e dix que, pus que l'ors e l lop eren de son concell, que semblant era, que fos cascu pus savi e pus forts que nengun hors ni nengun lop qui fos en son regne. Lo rey tench per bo que trametes l'ors e l lop qui son [l. foren] de son consell, e l'ors ni l lop no s'en volgueren escusar per ço com amaven honrament e temien que, si s'escusaven, que no ls fos jutgat a volpillatge. Na Rrenart dix al rey, que en axi com trametia al rey dels homens les pus nobles presones de tota sa terra, que en axi era rao que li trametes lo pus savi misatger de sa cort, que menas l'ors e l lop per presentalles. Lo rey ho tench per bo e dix a la serpent, que ella faes la misatgeria. Ans que la serpent hixis de la cort ni faes sa misatgeria, dix aquestes [v° paraules:

38 Una veguada s'esdevench, que una volp atroba en una bella praderia una fraxura [1]) en la qual estava un am, que un casador hi avia mes per ço que preses la volp, si mengava aquella frexura. La volp, que veu aquella frexura, no volch tochar aquella frexura e dix aquestes paraules: No es aquesta frexura posada en esta praderia sens ocasio de tot treball e perill. Lo leo, depus que fo en pecat e ach mort lo leopart, no ach tanta de sobtilia ni de enginy com d'abans avia, e no entes [ço que B] les paraules, que la serpent ach dites, significaven, e

1) B. frexura.

dix a la serpent, que li sposes[1]) les paraules, cor ell no les entenia. La serpent dix que depuys que lo bou e Na Rrenart foren de sa cort, no fo la cort sens treball e tribulacio, e per aço no era sens occasio de treball e de tribulacio del rey e de sa cort l'onrament, que l rey avia fet al bou e a Na Rrenart. Com lo bou hoy que la serpent l'ach acusat al rey, ell s'escusa al rey en presencia de sa cort e dix que no li era de nulla cosa malmirent ni no era semblant, qu'el degues [(b) fer nulla re malestant contra ell rey ni sa cort, cor lo rey lo tenia honrat e cor era bestia bona a mengar, per aço devia guardar e salvar al rey tota sa honor. E adonchs lo bou s'escusa al rey en totes maneres e dix, com Na Rrenart li consellava que cridas III vegades la nit e III lo jorn e que vengues en la cort per tractar ab lo rey molt de be. En tal manera s'escusa lo bou al rey, que Na Rrenart n'ach desplaer e en son cor conçebe mala volentat contra lo bou Un dia s'esdevench que ach molt nevat e fet gran fret e lo leo ni aquells de sa cort no agren que mengar e agren gran fam. Lo leo demana a Na Rrenart, que porrien mengar. Na Rrenart dix, que no s sabia, mas que hiria al paho e que li demanaria, si sentia nenguna bestia pres d'aquell loch que pogues lo rey mengar ab sos companyons. Lo paho, que viu venir Na Rrenart, ach gran paor, cor molt temia Na Rrenart. Na Rrenart dix al paho, que, si lo rey li demanava, si sentia alguna bestia, que pogues mengar, que digues al leo, que ell no sentia nulla bestia, [f° 78 que l rey degues menjar, mas que sentia que al bou podia l'ale e que sentia que lo bou en breu de temps devia morir per malaltia. Lo paho per ço cor temia Na Rrenart e per ço cor lo bou mengava lo blat, que lo paho devia mengar, consentia a la mort del bou e dix al leo ço que Na Rrenart li ach dit. Com lo leo ach demanat al paho, que poria mengar, e lo pao ach dit al leo, que ell no s savia, mas que sentia, que lo bou devia morir en breu de temps segon que so mal ale corromput significava, lo leo ach en volentat de mengar lo bou, mas ach consiencia, que l'aucies per ço cor li avia promesa lealtat e cor lo bou lo avia servit longament e en ell se fiava. Com Na Rrenart viu que lo rey duptava a mengar lo bou, dix a aquell, per que duptava a menguar lo

1) esposes B.

bou, pus que l bou devia en breu de temps morir per malaltia segons que l paho ho conexia, e majorment com sia volentat de deu, que rey aia ses necesitats en sos sotsmesos tota vegada que mester hi sia. Lo leo respos a Na Rrenart e dix que per re no trencaria sa fe al bou, [(b) pus que la li avia promesa. Senyor, dix Na Rrenart, mengarets vos lo bou, si jo us fas dir a ell, que l mengets, ni si ell vos appella quiti de la fe, que li avets promesa? E lo leo li promes, que hoch. Adonchs Na Rrenart s'en ana a un corp, que avia gran fam, al qual dix aquestes paraules: Lo leo a fam e yo tractare, com aucia lo bou, qui es molt gras e bastara a tuyt [lies tots mit B], cor gran bestia es. E si lo leo diu davant tu, que ell ha fam, tu te offir [offeriras B] al rey e diguas que t menuch; mas ell no t mengara, cor yo t'escusare a ell, e ell no exira de mon concell, cor tot ço fa, que yo li concell. E si yo m'ofir al rey, que ell m'e menuch, tu diguas, que yo no so bona a mengar, que la mia carn es malsana. Com Na Rrenart ach axi adoctrinat lo corp, ella ana al bou e dix li, que l rey lo volia menjar, cor lo pao li avia dit, que ell sentia en son ale, que en breu de temps morria per malaltia. Molt ach gran paor lo bou e dix, que vera era la paraula, que lo pages dix al cavaller. E com fo axo? dix Na Rrenart [v° e lo bou dix aquestes paraules:

39 Un rich pages desira honrament e dona sa filla per muller a un cavaller, qui ama la riquea del pages, e l'honrament converti a si la riquesa e la richesa no poch aver tant gran poder en lo pages, que pogues aver honrament, mas l'onrament del cavaller tira a si la riquea del pages, en tal manera, que l pages fon pobre e no fo honrat. E adonchs lo pages dix al cavaller, que en cuytança de cavaller e de pages esta pobrea e treball del pages e honrament de cavaller. En axi, dix lo bou, en cuytança de bou e de leo esta mort de bou e sadollament de leo. Na Rrenart dix al bou, que lo leo li avia promesa lealtat e que no li faria tracio, e concella al bou, que ell se offeris al leo, que l mengas, si li era necesitat e adonchs, que lo leo li n'auria molt de grat e que per lo grat, que li auria de la proferta, e per lo deute, que es ab ell, no li faria nengun mal, e encara que jo us ajudare en tal manera, que lo leo no us fara vilania ni tort. Com Na Rrenart [(b) ach totes aquestes coses ordonades, ell vench denant lo leo ab lo bou

e ab lo corp, e lo corp se representa al leo e dix li, que ell conexia, que lo leo avia fam e dix li, que l mengas. Na Rrenart respos e escusa lo corp e dix, que no avia carn, que s convengues a mengar de rey. Apres estes paraules Na Rrenart dix al rey, que la menjas, que no avia al re que li donas a mengar, mas si matex. E lo corp dix al leo, que la carn de Na Rrenart era malsana a mengar. Adonchs lo bou per semblants paraules se proferi al leo e dix, que l menjas, cor era gran e gras e avia bona carn a menjar. Adonchs lo leo aucis lo bou e mengaren del bou lo rey e Na Rrenart e lo corp a tota lur volentat.

40 Com lo bou fon mort, lo rey demana al gall e a Na Rrenart, qui seria son cambrer, e l gall volch parlar primerament, mas Na Rrenart li feu esguart hiros, per lo qual dupta a parlar tro que Na Rrenart agues parlat. Na Rrenart parla al rey e dix li, que lo conill avia asalta semblança e era bestia homil e qui estaria be en l'ofici, en lo qual solia estar lo gat e lo bou. Lo leo demana al gall, si tenia per [f° 79 bo ço que Na Rrenart deya, e lo gall no gosa dir contra ço que Na Rrenart avia conçellat, cor molt la temia, e concella al rey ço que Na Rrenart li avia concellat. Lo leo feu cambrer lo conill e Na Rrenart ach gran poder en la cort, com lo guall e el paho e el conill lo temien e lo leo crehia de tot quant Na Rrenart deya.

41 Un dia s'esdevench, que lo rey ach a entendre en un gran fet, qui s fo esdevengut en son regne, e aconsella s ab lo gall e ab Na Rrenart. Lo gall dix al rey, que no era soficient a conçellar lo rey en tan grans aferes sens altres companyons, e aconçella al rey, que s tregues [1]) [lies cregues] de concell, del qual concell s'era minuat despuys que n fo menys [meys B. menos] la serpent e l leupart e la honsa e el lop. Per bo tench lo rey, que fes concellers e agra ls fets si no que Na Rrenart dix aquestes paraules:

42 En una terra s'esdevench, que y avia un hom, a qui deus avia donada tanta de sciencia, que entenia tot ço que deyen les besties e los auzells. Aquella sciencia avia deus donada a aquell hom sobre tal condicio, que de res que hoys ni enteses [B entengues] de

1) B. tragues.

ço que dirien les besties ni los auzells, no digues a denguna presona [b e aquel dia que ho diria que moris. Aquell home avia un hort, en que un bou trahia aygua de una cenja e un ase aportava lo fem hon hom femava aquell hort. Esdevench se un vespre que lo bou fo huiat[1]) e lo ase li concella que lo vespre no mengas la sivada per ço que lendema no l meses hom a tirar la senja e que posas. Lo bou estech a concell del ase e no menga lo vespre la sivada. L'ortola cuyda s, que l bou fos malalt e mes l'ase en son loch a tirar la senja. Tot aquell dia tira la senja l'ase ab molt gran treball. Com vench a la nit, ell vench al estable, hon atroba lo bou, qui jahia e sojornava. L'ase plora davant lo bou e dix aquestes paraules: Lo senyor, dix l'ase, ha en voluntat que t'vena a un carnicer, cor cuyda s, que sies malalt e per ço, ans que no t'aucia, es bo que torns a ton ofici e no t dones semblant que sies malalt. Aquestes paraules dix l'ase al bou per ço que no l tornasen a tirar la senja que li era de maior treball, que los fems que portava. Lo bou ach pahor de morir e menga aquella nit la civada e feu [v° semblant, que fos guarit. Aquell hom qui era senyor del bou e del ase, entes ço que avien dit lo bou e l'ase, lo qual hom s'en ris denant sa muller de ço que l'ase e lo bou deyen. La muller d'aquell hom volch saber (de fehlt in A und B) son marit, de que s reya e ell no lo y volch dir, cor temia s de la mort, la qual lo pendria si deya ço que entenia de les besties e dels aucells. La muller prega so marit longament que li dixes so per que s'era ris, e ell no lo y[2]) volch dir. Sa muller dix, que no mengaria ni beuria e que s lexaria morir, si son marit no lo y deya. Tot aquell dia e aquella nit endura la mala muller, que no volch menjar ni beure. Lo marit, que molt la amava, dix que li ho diria e feu son testament e apres lo testament volch dir a sa muller ço de que s'era ris. Mas hoy ço que l cha dix al gall e ço que l gall respos al cha. E com fo axo? dix lo leo a Na Rrenart. Na Rrenart recompta al leo e dix que dementre que l'ome feya son testament, lo gall canta e lo cha respos[3]) [lies repres] lo gall, per que cantava, [(b) pus que son senyor devia morir. Molt se maravella lo gall, com lo cha lo avia repres de son cantar, e lo cha li recompta com son senyor

---

1) B. enuiat. 2) Wegen lo y oder loy s. Diez Gr. II, 92. 3) auch B hat irrig respos.

devia morir e volia morir per ço que sa muller visques. Respos lo gall e dix, que be estava que moris, car avol hom era, cor no sabia esser senyor de una fembra. Donchs lo gall crida a X gallines que avia e totes les feu ajustar en un loch e feya d'elles ço que s volia. Aço feu lo gall en significança que lo cha s'aconsolas de la mort de son senyor. Abdosos se consolaren de la mort de lur senyor e lo gall canta e lo cha s'alegra. Companyo amich, so dix lo cha al gall, si tu agueses tan fort[1]) muller, com ha mon senyor, que li faeres, si fos ta ventura que en aquest cors[2]) (oder curs) ta (l. te) portas de mort, en que ha portat mon senyor? Adonchs lo gall dix, que si ell fos en lo loch de son senyor, que ell tallara V vergues de un magraner, que avia en l'ort, e batria tant sa muller tro que totes les agues trencades o fes mengar e beure sa muller ho que la lexas morir de fam e de set. L'ome qui ach enteses les paraules que lo cha e lo gall avien [f° 80 dites, se leva del lit e feu ço que l gall avia concellat, e sa muller com fon batuda, menja e bech e feu tot ço que son marit volch.

43 Com Na Rrenart ach comptat l'exempli damunt dit, ella dix, que lo gall era tant savi que sabria conçellar en totes coses, e per aço no calia que lo rey se cresques de son conçell, e majorment, cor en multitut de concell es atrobat gran desvariament de diverses intencions e oppinions e volentats, per la qual multitut per moltes vegades es torbat concell de princep. Com Na Rrenart ach parlat, e lo gall dix estes paraules:

44 Un papagay estava en un arbre ab un corp e dejus l'alber avia un simi, [aus saui] que avia posada lenya sobre una luerna, cor cuydava s que fos foch, e bufava en aquella lenya per entencio que faes foch en que s'escalfas. Lo papagay cridava al simi e deya li que no era foch, ans era luerna. Lo corp dix al papagay, que no volgues adoctrinar ni castigar aquell qui no reb concell ni correccio. Moltes vegades dix lo papagay al simi, que luerna era e que no era foch ço que s cuydava que fos foch, e lo corp totes vegades reprenia lo papagay com volia endresar[3]) ço que naturalment es tort. Lo papagay devalla del arbre

---

1) B. fola. 2) B. cas. 3) so aus enfredar korrigirt; zuerst hatte der Correktor enfrenar gemacht, B hat auch endresar.

e acosta s al simi per ço que li pogues mils dar a entendre ço de que l reprenia. Tant prob s'acosta lo papagay del simi que lo simi lo pres e l'ausiş.

45 Com lo guall ach dit est eximpli, lo rey ach opinio, que per ell o digues e feu un semblant cruel contra lo gall en semblant de mala volentat. E adonchs Na Rrenart pres lo gall e aucis lo denant lo rey. Com Na Rrenart fon tan solament conceller del rey e lo conill fon cambrer del rey e lo pao fon porter, adonchs Na Rrenart fon en gran benenança e feya del rey tot ço que s volia. Dementre que Na Rrenart estava en aquesta benenança, ella s membra en la tracio, la qual avia conçebuda contra lo rey, adonchs com dix al orifant, que ell tractaria que lo leo moris e que l'orifant fos rey. Volenter estegra Na Rrenart en lo estament que estava, mas ach temor, que l'orifant no la descobris e per aço fon en volentat que tractas la mort del rey per ço que ateses al orifant ço que li avia promes.

Cap. VII.

De la mort de Na Rrenart.

46 No s'oblida Na Rrenart de tractar la mort del rey e hoblida l'onrament que l rey li avia fet sobre tots los barons de sa cort. Un dia Na Rrenart dix al orifant, que hora era que lo rey moris e maiorment com tan be era aparellat, que en sa cort no avia altre conçeller mas Na Rrenart. Longament considera l'orifant en ço que Na Rrenart deya e ach conciencia en consentir en la mort del rey. D'altra part temia, que si ell era desobedient a Na Rrenart, que Na Rrenart no l descobris e que tractas sa mort. Finalment s'acorda l'orifant, que no consentis a Na Rrenart, cor gran conçiencia avia, que l rey moris. D'altra part temia s, que si ell era rey, que Na Rrenart no l trahis axi com trahia lo rey, e l'orifant ama mes estar en perill de mort que fer tracio a son senyor natural. Dementre que l'orifant axi conciderava, ell [(b) dix enfre si matex, que en axi com Na Rrenart ab maestria volia fer ouciure lo rey, que en axi ell ab maestria fes ouciure al rey Na Rrenart, cor, si en lo cors de Na Rrenart cap tracio cira (l. certea, certesa B) ni

maestria, quant mes, dix l'orifant, en mon cors, qui es tan gran, deu cabre lealtat, saviesa e maestria. Senyor N orifant, dix Na Rrenart, en que conciderats ni per que vos no us cuytats com siats rey ans que torn la serpent de la misatgeria, la qual es trop savia e maestra. L'orifant adonchs conçebe e preposa que speras la serpent ans que tractas alcuna cosa contra Na Rrenart, e que ab la serpent que (mit B zu tilgen) tractas, com lo rey aucies Na Rrenart.

47 Com Na Rrenart viu, que l'orifant era negligent de son negoçi, ach temor, que la serpent no vingues e que l'orifant no la descobris, e adonchs dix al orifant, que s cuytas, cor si no ho feya, ella tractaria lo fet en tal manera que no s pensava. Gran paor ach l'orifant de la maestria de Na Rrenart e demana a Na Rrenart en quina condicio [f° 81 volia eser ab ell, si era rey. Na Rrenart dix que ella volia esser en tal condicio ab ell, com era ab lo rey, ço es a saber, que fos conçeller tan solament e que l conill fos son cambrer e lo paho son porter. Apres que Na Rrenart ach dita la condicio al orifant, l'orifant demana a Na Rrenart la manera qual seria per que l rey moris, e Na Rrenart recompta al orifant la manera la qual s'avia pensada en la mort del rey e dix aquestes paraulea:

48 Enfre lo senglar e l rey a malvolença, com lo senglar cuyda esser par en presona e en força al rey, e yo dire al senglar, que s guart del rey, qui l vol auciure, e dire al rey, que s guart del senglar, qui a desig de eser rey, e tractare, que lo rey aucie lo senglar. E com lo senglar sera mort, lo rey sera huiat en la batalla que aura hauda ab lo senglar. Adonchs vos, senyor, dix Na Rrenart, porets auciure leugerament lo rey, e porets esser rey. En la manera, que ach pensada Na Rrenart, proposa s l'orifant que enganas Na Rrenart e dix a Na Rrenart aquestes paraules: Vana es tota prometensa sens testimonis, e per aço tinch per bo, dix l'orifant, que vos, Na Rrenart, agats testimonis de la promesa que vos volets que yo us faça, ço es a saber, que vos siats mon conceller tan solament e que l conill sia mon cambrer e lo paho sia mon porter, cor sens testimonis, si jo us negava vostra promesa, vos no u poriets provar e yo per ventura com seria rey, no [m richtig in B.] tendria tan obligat a vos honrar com faç ara que no son rey. Na Rrenart conçidera longament en ço que l'orifant deya e ach paor que

los testimonis no la descobrisen de la tracio. Com l'orifant veu estar Na Rrenart concirosa, ell dix a Na Rrenart, que ls millo[r]s [1]) testimonis que ell podia aver, eren lo conill e lo paho, qui temien Na Rrenart e qui aurien plaer que fosen sos oficials, e no li calia aver temor que aquells la descobrisen de nenguna cosa secreta. Na Rrenart tench per bo lo concell que l'orifant li donava, e en presencia del conill e del paho feu sa promesa a Na Rrenart, e lo conill e lo paho prometeren al orifant e a Na Rrenart que u tendrien secret. Apres aquestes paraules [v° l'aurifant concella a Na Rrenart que primerament digues al porch, que lo rey lo volia auciure e puxes que u digues al rey. Na Rrenart ana ab lo porch per dir primerament, e l'orifant dementre que Na Rrenart parlava ab lo porch, parla ab lo rey, al qual dix tot ço que avia empres ab Na Rrenart e demana perdo al rey com avia concebuda tracio envers ell e dix li, com se penedia e com amava mes esser leal sotmes que traydor rey. Com, dix lo rey, poria esser sert, que ço que vos, N aurifant, diets, sia veritat? e l'aurifant dix, que ell ho poria conexer en ço que Na Rrenart avia tant fet, qu'en son concell no avia altra bestia mas Na Rrenart e que lo conill qui l temia per natura e aço matex del paho, qui avia fets de son hostal. Encara, senyor leo, vos en dire altra sertenitat, cor Na Rrenart es anat al senglar e diu que vos lo volets auciure, e dira a vos atretal, que l senglar vos vol auciure e que [zu tilgen] vos concellara, que fasats al senglar semblant ergulos per ço que l senglar tenga per ver ço que Na Rrenart li ha dit. Apres aquestes paraules [(b) l'aurifant dix al rey, que l conill e el paho avien consentit en sa mort. Molt fo maravellat lo rey de Na Rrenart, a qui avia fet tant d'onrament, com poch concebre envers ell engan e falliment e dix aquestes paraules:

49 A mon pare e hoyt recomptar, que mon avi, qui era rey d'una gran terra, volch abaxar los barons, a qui s tanyia honor e volch exalçar les vils besties, a les quals no s cove honrament, enfre les quals besties fo lo simi, al qual feu molt d'onrament. Aquell simi, com era semblant a hom, ach desig, que fos rey e conçebe en loch d'onrament tracio contra mon avi.

50 Senyor, dix l'aurifant, en poch anap no poch molt vi caber,

---

1) B. millors.

ni en presona que sia de vil loch, no cap gran honrament ni gran lealtat, e per ço es bo que vos auciats Na Rrenart e que aiats bon conçell e siats franch en vostre senyoratge e no us sotsmetats a malvada presona la noblea que deus vos ha donada per linatge e per offici. Apres estes paraules l'aurifant ana al senglar ab qui Na Rrenart avia parlat e dix, que ell sabia ço que Na Rrenart li avia dit e en axi ho dix l'aurifant al senglar com Na Rrenart ho avia dit. Lo senglar [f° 82 se maravella, com l'aurifant ho sabia, e l'aurifant li recompta tot lo fet. Estant que lo aurifant ab lo senglar parlava, lo leo conech, que Na Rrenart lo volia trahir. Lo rey ajusta denant si molts barons e fo y l'aurifany e el senglar e Na Rrenart e el conill e l paho. Denant tots demana lo leo al conill e al pao, que li diguesen veritat del testimoni que avien promes a fer a Na Rrenart apres sa mort. La pahor del conill e del paho fo molt gran, mas molt major fo cella de Na Rrenart, la qual dix al rey estes paraules: Senyor rey, per tal que yo temptas vostres barons, si us son bons ni leals, dixi al aurifany so que dixi, e aso matex dixi al senglar. Del conill e del paho vos dich, que anch no ls parle de ço que l'aurifant diu contra mi. E adonchs Na Rrenart se confia que l conill ni l paho, qui tant lo temien, no l guosaren acusar al rey ni descobrir de nulla [mit B. In A ist mala in nvala geändert] cosa. Com Na Rrenart ach parlat, lo rey feu un esguart molt orrible al conill e al paho e gita molt gran bram per ço que la natura de son alt senyoratge agues major virtut en la conciencia del conill e [(b) del paho, que la natura, per que l conill e l paho han pahor de Na Rrenart. Com lo leo ach gitat lo gran bram fellonament, el dix al conill e al paho, que li diguesen veritat. E lo conill e lo paho no s pogueren tenir e digueren veritat al rey. E adonchs lo rey ell son cors aucis Na Rrenart e puys que Na Rrenart fo morta, fon sa cort en bon estament. Lo rey feu de son concell l'aurifany e el senglar e d'altres honrats barons e gitaren ne lo conill e lo paho.

Finit es lo libre de les besties, lo qual Felix aporta a un rey per tal qu'el vees la manera, segons la qual en ço, que fan les besties, es significat com rey dega regnar e s deja guardar de malvat concell e de falsos homens.

·theil des Canonikers über den vorliegenden Wahlstreit
·end es im Gegentheile nur die Schlussfolgerung oder
· kann, die Renart aus seiner als Exempel vorge-
:eht). Wenn der Löwe König wird, und Bär, Unze
· Wahl widersetzt haben, so werden sie später
·nade stehen. Wenn das Pferd gewählt wird
·ehen gegen es zu Schulden kommen lässt,
·afe ziehen, da es nicht so stark ist, als
en Bär, Leopard und Unze Furcht vor
·n Wahl, setzten sie auch mit Gewalt
ür ihnen der neue König das Privi-
..u an jedem Orte auffressen zu dürfen.
...ten der Löwe und seine Barone den ganzen
·nkenden Nacht Rathsversammlung in Staatsangelegenheiten
i waren zuletzt sehr hungrig und durstig geworden. Der
den Fuchs, was sie zu so später Stunde etwa noch zu
·mmen könnten und erfuhr von ihm, dass ganz in der Nähe
l ein Füllen, die Kinder des Stiers und des Pferdes seien.
geholt und an der Hoftafel verzehrt zum grossen Schmerz
n ihrer Eltern. Beide verliessen deshalb das Thierreich
:en ins Menschenreich aus, wo sie in Dienst genommen
Pferd zum Reiten, der Stier zur Feldarbeit.
·s Tages begegneten sich beide und erkundigten sich gegen-
.hrem Befinden, und beide klagten über unmässige Arbeit
.e Kost. Doch wollten sie immer noch lieber beim Menschen
zum mörderischen Löwen zurückkehren. Während dessen
Fleischer heran und beschaut sich den Stier, ob er fett genug
in Herr hatte ihn feil geboten. Auf den Rath des Rosses
ier wieder in seine Heimath, „denn es ist besser in Lebens-
als sich abquälen unter einem undankbaren Herrn.“

II. Capitel.

Vom Rathe des Königs.

der Löwe zum König gewählt war, hielt er vor dem ganzen
n Volke eine schöne Rede, folgender Massen: Gefährlich und

Analyse.

I. Capitel.

Von der Königswahl.

1 Auf einer schönen flussdurchströmten Ebene waren viele wilde Thiere versammelt, um einen König zu wählen. Die meisten Stimmen fielen auf den Löwen. Dieser Wahl widersetzte sich heftig der Stier und hielt eine politische Rede, worin er auseinandersetzte, dass ein König nicht nur schön von Person und gross, sondern auch bescheiden und herablassend sein müsse und vor allen Dingen seinem Volke keinen Schaden bringen dürfe. Der Löwe aber sei ein Thierfresser und habe eine schreckhafte Stimme. Man solle darum das Pferd zum König machen, das bescheiden sei und von Pflanzen lebe. Dieser Rath fand bei allen Pflanzenfressern grossen Beifall; aber Renart der Fuchs sprach dagegen: Als Gott die Welt schuf, da bestimmte er die Thiere zum Dienste des Menschen, der Fleisch und Kräuter isst, weil Gott vom Menschen erkannt und geliebt sein wollte. Darum dürfe das Kräuter- oder Fleischfressen bei der Königswahl nicht massgebend sein, sondern die von Gott gesetzte Weltordnung. Darauf erwiderte die Kräuter fressende Gegenpartei, Renart spreche nicht aus politischem Princip so, sondern nur aus persönlichem Interesse, nicht die Adlichkeit des Löwen, sondern die Abfälle die er von seinen Raubgastereien ihm zukommen liesse, bestimmten sein Votum. Darüber grosser Tumult und nothwendige Vertagung des ganzen Wahlaktes, von Unze, Bär und Leopard, die selbst gewählt zu werden hofften, speciell befürwortet. Als Renart diesen Plan durchschaut hatte, erzählte er vor allen folgende Geschichte:

2 In einer Kathedralkirche war ein Bischof zu wählen. Die Parteien trennten sich, indem die einen den Sacristan wählen wollten, der ein gelehrter und exemplarischer Mann war, worüber der Erzdiakon und der Novizenmeister (cabiscol Magister schclarum) eifersüchtig wurden und die Wahl eines einfachen Canonikers durchsetzten, der weiter nichts war, als ein hübscher Mann, der sich mehr mit Weibern als mit Gottesgelahrtheit zu thun machte. Das Kapitel verwunderte sich daher sehr über diese Wahl und ein Canoniker sagte: (Hier scheint in beiden Handschriften eine identische Lücke zu sein, denn das nun Folgende, welches sich in den Handschriften unmittelbar anschliesst, hat den Anschein, als

wäre es das Urtheil des Canonikers über den vorliegenden Wahlstreit der Thiere, während es im Gegentheile nur die Schlussfolgerung oder Nutzanwendung sein kann, die Renart aus seiner als Exempel vorgetragenen Erzählung zieht). Wenn der Löwe König wird, und Bär, Unze und Leopard sich seiner Wahl widersetzt haben, so werden sie später bei ihm jederzeit in Ungnade stehen. Wenn das Pferd gewählt wird und der Löwe sich ein Vergehen gegen es zu Schulden kommen lässt, wie soll ihn das Pferd zur Strafe ziehen, da es nicht so stark ist, als er? Auf diesen Vorhalt bekamen Bär, Leopard und Unze Furcht vor dem Löwen und willigten in dessen Wahl, setzten sie auch mit Gewalt gegen die Pflanzenfresser durch, wofür ihnen der neue König das Privilegium ertheilte, diese jeder Zeit und an jedem Orte auffressen zu dürfen.

3 Eines Tages hatten der Löwe und seine Barone den ganzen Tag bis zur sinkenden Nacht Rathsversammlung in Staatsangelegenheiten gehalten und waren zuletzt sehr hungrig und durstig geworden. Der Löwe fragte den Fuchs, was sie zu so später Stunde etwa noch zu speisen bekommen könnten und erfuhr von ihm, dass ganz in der Nähe ein Kalb und ein Füllen, die Kinder des Stiers und des Pferdes seien. Sie wurden geholt und an der Hoftafel verzehrt zum grossen Schmerz und Ingrimm ihrer Eltern. Beide verliessen deshalb das Thierreich und wanderten ins Menschenreich aus, wo sie in Dienst genommen wurden, das Pferd zum Reiten, der Stier zur Feldarbeit.

4 Eines Tages begegneten sich beide und erkundigten sich gegenseitig nach ihrem Befinden, und beide klagten über unmässige Arbeit und schlechte Kost. Doch wollten sie immer noch lieber beim Menschen bleiben als zum mörderischen Löwen zurückkehren. Während dessen kömmt ein Fleischer heran und beschaut sich den Stier, ob er fett genug ist, denn sein Herr hatte ihn feil geboten. Auf den Rath des Rosses flieht der Stier wieder in seine Heimath, „denn es ist besser in Lebensgefahr sein, als sich abquälen unter einem undankbaren Herrn.“

II. Capitel.

Vom Rathe des Königs.

5 Als der Löwe zum König gewählt war, hielt er vor dem ganzen versammelten Volke eine schöne Rede, folgender Massen: Gefährlich und

beschwerlich, ihr Herrn, ist das Amt, welches ihr mir durch eure Wahl übertragen habt, jenes, weil Gott wegen der Sünden der Könige oft Hunger, Krankheit, Sterben und Krieg auf Erden schickt. Dasselbe thut er auch wegen der Sünden des Volkes und darum ist das Regieren für den König ein gefährliches Geschäft. Darum bitte ich euch, mir gute Rathgeber an die Seite zu stellen zu meinem und des Volkes Frommen. Diese Rede fand grossen Beifall. Als Räthe wurden bestellt der Bär, der Leopard, die Unze, die Schlange und der Wolf und diese schwuren sofort den Treueid in die Hände des Königs. Der Fuchs war über seine Zurücksetzung äusserst indignirt und gab seinen gekränkten Gefühlen auch Ausdruck: Christus ging nach dem Evangelium am liebsten mit einfältigen und demüthigen Leuten um und wählte aus solchen auch seine Apostel. Auch unser König sollte, meine ich, solche Leute in seinem Rathe haben, die nicht auf ihre Macht und ihren hohen Adel pochen und in ihrem Uebermuthe sich dem König selbst gleich achten, sondern die dem gemeinen Volke das gute Beispiel der Herablassung und Anspruchslosigkeit geben. Diese Rede fand grossen Anklang bei den Pflanzenfressern, Elephant, Eber, Bock, Hammel und den übrigen, und sie schlugen demgemäss den Fuchs als königlichen Rath vor. Dazu stellte dann Renart den Antrag, dass die vier Genannten Rathsmitglieder werden sollten. Als Leopard und Unze hörten, dass der Fuchs in den Rath kommen solle, waren sie darüber besorgt, er möge durch seine Redekünste und seine Geriebenheit sie beim Könige in Ungnade bringen, besonders da er mehr zu dessen Wahl beigetragen hatte, als jedes andere Thier.

6 Herr, sprach der Leopart zum König, an eurem Hofe ist der Hahn, schön von Person, klug, in Weiberbeherrschung erprobt und ein guter Sänger. Er passt wohl besser in den Rath, als Renart. Der Elephant billigte die Wahl des Hahns, besonders weil er dem Könige ein Beispiel im Frühaufstehen geben könne und ferner, dass er sich die Königin nicht über den Kopf wachsen liesse, dagegen solle auch Renart in den Rath kommen, weil er ein kluges und vielbewandertes Thier sei. Es gehe nicht an, meinte der Leopard, dass zwei sich so antipathische Persönlichkeiten wie Hahn und Fuchs auf derselben Bank sässen. Gleichwohl wäre Renarts Wahl zum Rathe durchgegangen, denn der König

war schon geneigt, sie zu genehmigen, als ihm der Leopard heimlich sagte:

7 Ein Graf hatte Krieg mit einem König und weil er nicht so mächtig war, wie jener, half er sich durch List, das heisst, er bestach den Staatssecretär (escriva) und gelangte dadurch in den Besitz aller politischen Geheimnisse, so dass der König in seinem Kriege gegen den Grafen gar nichts mehr ausrichten konnte, weil dieser seine Anschläge immer im voraus erfuhr und vereitelte. Darauf hin bestimmte der König, dass der Hahn in den Rath treten solle, Renart dagegen nicht, damit er dem Elephanten und Consorten nicht die Pläne des Löwen und der Fleischfresser verrathen könne.

III. Capitel.

Von dem Verrathe, den Renart gegen den König spann.

8 Diese Entscheidung rief bei Renart und seinen Parteigenossen die bitterste Unzufriedenheit hervor und in dieser Stimmung entwarf Renart den Plan zum Hochverrathe und zur Ermordung des Königs. Er begann zum Elephanten: Von nun an wird zwischen den Fleisch- und den Pflanzenfressern unversöhnliche Feindschaft sein, da jene ganz allein im Rathe des Königs sitzen und eure Partei darin nicht durch ein einziges Mitglied vertreten ist. Der Elephant meinte, der Hahn und die Schlange, die doch nicht ausschliesslich Fleischfresser seien, könnten wohl ihre Rechte vertreten, worauf ihm Renart mit folgender Geschichte antwortete: Es geschah in einem Lande, dass ein Christ einen Sarrazenen hatte, auf den er das grösste Vertrauen setzte und dem er alle möglichen Gefälligkeiten erwies. Der Sarrazene aber, weil von anderem Glauben, war nicht im Stande gegen seinen Herrn aufrichtig guten Willen zu tragen, sondern sann alle Zeit nur darauf, wie er ihn umbringen könnte. So mit dem Hahn und der Schlange. Wenn sie auch kein Fleisch essen, so sind sie euch doch von so fremdem Stamme, dass sie jederzeit nur auf euren Nachtheil sinnen werden. Diese Rede gab dem Elephanten viel zu denken, indem er die Nachtheile erwog, die durch die Königswahl ihm und seiner Partei erwachsen seien und noch bevorstünden. Während er so überlegte, sagte Renart zu ihm, er solle sich

doch nur nicht vor dem König und seinem Anhang fürchten; wenn er wolle, so werde er der Fuchs es dahin bringen, dass der Elephant König würde. Dieser der nicht glauben konnte, dass Renart, selbst Fleischfresser, je ein ehrliches Bündniss mit den Pflanzenfressern gegen seinesgleichen eingehen würde, sprach folgende Worte:

9 In einem Lande geschah es, dass eine Weihe eine Ratte davontrug und ein Eremit zu Gott betete, er möge die Ratte in seinen Schoss fallen lassen, was Gott auf die Bitte des heiligen Mannes hin auch geschehen liess. Nun bat der Eremit den Herrn, er möge ein schönes Fräulein aus ihr machen. Auch diese Bitte erhörte unser Herr. Liebe Tochter, sprach der Eremit, willst du die Sonne zum Manne? Nein, denn die Sonne verdunkelt die Wolke. Den Mond? Nein, denn er hat kein eigenes Licht, sondern muss es von der Sonne leihen. Die Wolke? Nein, denn der Wind führt sie hin, wo er will. Den Wind? Nein, denn der Berg hemmt ihn in seiner Bewegung. Den Berg? Nein, denn die Ratten durchlöchern den Berg. Den Menschen? Nein, denn er tödtet die Ratten. Zuletzt bat das Fräulein den Eremiten, er möge zu Gott beten, dass er sie wieder zu einer Ratte mache und ihr einen schönen Ratzen zum Manne gebe.

10 Als Renart diess gehört, merkte er wohl, dass der Elephant Verdacht gegen ihn hege und Verrath von ihm fürchte. Da hätte er sich gerne an den Eber gewandt, dass der König würde, wie er es zuvor dem Elephanten vorgeschlagen hatte. Damit aber sein Anschlag nicht weiter bekannt würde, wollte er unter allen Umständen den Plan mit dem Elephanten durchsetzen und erzählte daher Folgendes: In einem Lande geschah es, dass ein Ritter von einer Dame einen schönen Sohn hatte. Seine Frau starb und er nahm eine andere, die den Junker gar nicht leiden mochte, den ihr Gemahl so sehr liebte. So wurde er zwanzig Jahre alt und da sann die Stiefmutter darauf, wie sie ihren Mann dahin brächte, ihn aus seinem Hause zu verbannen, und sagte zu ihrem Manne, der junge Herr habe Unzucht mit ihr zu treiben begehrt. Der Ritter war so in seine Dame vernarrt, dass er ihr gleich aufs Wort glaubte, seinen Sohn aus dem Hause trieb und ihm verbot, jemals wieder vor seinen Augen zu erscheinen. In tiefster Verbitterung über so schmähliches Unrecht schied der Jüngling. Durch diese Erzählung

Renarts wurde der Elephant zum Theil getröstet und fasste wieder Hoffnung, mit seiner Hülfe König zu werden, fragte auch, wie es anzufangen, dass der Löwe ums Leben käme und er an seiner Statt zum König gewählt würde, da der König so stark von Person sei und einen so weisen Rath habe, während er der Fuchs ein so kleines Thier sei und von so schwachem Vermögen, worauf Renart mit folgendem Beispiel erwiderte:

11 In einem Lande geschahs, dass alle Thiere überein kamen, dem Löwen täglich ein Thier zu geben, damit er sie übrigens in Frieden liesse. So loosten sie denn täglich und das Thier, auf welches das Loos fiel, gieng zum König und liess sich fressen. Eines Tages fiel das Loos nun auf den Hasen und der zögerte bis Mittag hinaus, ehe er zum König gieng, weil er sich sehr vor dem Sterben fürchtete. Der Löwe war höchst ergrimmt, weil sein Essen so lange ausgeblieben und fragte, wo er denn geblieben, denn er habe grossen Hunger. Der Hase entschuldigte sich, es sei ganz in der Nähe ein Löwe, der behaupte, Herr dieses Landes zu sein und der habe ihn fangen wollen. Der Löwe ergrimmte darüber und sagte zum Hasen, er solle ihm gleich den Löwen zeigen. Der Hase lief voraus, der Löwe folgte und so kamen sie an einen grossen Wassertümpfel in einem Teiche, der von allen Seiten mit einer grossen Mauer umgeben war. Als das Bild des Hasen und des Löwen aus dem Wasser schien, sagte der Hase: da drunten ist der Löwe, der gerade einen Hasen fressen will. Der Löwe stürzte sich hinein, um seinen vermeintlichen Nebenbuhler zu bekämpfen und kam nicht mehr heraus. Als der Elephant diess Beispiel gehört, erzählte er dem Fuchs ein anderes.

12 Ein König hatte zwei Pagen, die seine Person bedienten. Eines Tages geschah es, dass der König auf seinem Thronsitz sass und um ihn herum eine Menge Barone und Ritter. Da erblickte einer der Pagen auf dem weissen Sammtmantel des Königs einen Floh und bat den König, er möge ihm zu erlauben geruhen, dass er näher trete und einen Floh von dem königlichen Mantel entferne. Der König gab die Erlaubniss und wollte den Floh sehen, zeigte ihn seinen Rittern und sagte, es sei doch sehr merkwürdig, wie ein so kleines Thierchen es wagen könne sich dem König zu nahen. Dem Knappen liess er 100 Goldstücke geben.

Der andere Page war darüber neidisch und setzte am andern Tag eine grosse Laus in den Mantel des Königs und sagte dieselben Worte wie sein Kamerad den Tag vorher. Er gab dem König die Laus, der sich arg davor ekelte und ihm sagte, er habe den Tod verdient, weil er seine Kleider nicht von Läusen rein halte und ihm 100 Hiebe geben liess.

Renart merkte, dass der Elephant sich fürchte König zu werden und konnte nicht begreifen, wie in einem so gewaltigen Körper so viel Furcht vorhanden sein könne. Darauf sagte er folgendes Beispiel:

12ᵃ Man erzählt, dass die Schlange und Frau Eva, die doch nur ein einziges Weib war, über Adam und seine ganze Nachkommenschaft Gottes Zorn gebracht haben. Wenn also die Schlange und Eva allein so viel Uebel anstiften konnten, so kann es ja auch geschehen, dass ich mit meiner List es dahin bringe, dass der König bei seinem Volke verhasst wird. Zur Stunde, wo Renart dem Elephanten das Beispiel von der Frau Eva gesagt hatte, fasste dieser den Plan, den König zu verrathen und sagte zu Renart, er wolle gern König werden, sobald er Renart es dahin brächte, dass der Löwe getödtet würde, was er ihm versprach und dafür vom Elephanten grosse Geschenke und Ehren in Aussicht erhielt.

IV. Capitel.

In welcher Weise Renart Thürhüter des Königs wurde.

13 Am Hofe des Königs war die Anordnung getroffen, dass der Kater Kammerherr des Königs war und der Hund Thürhüter. Der Kater war Kammerherr um die Ratten zu fressen, welche die Tücher des Königs zerstörten und weil er dem König von Gestalt ähnlich war. Der Hund war Thürhüter, weil er eine feine Witterung hatte und bellte und dem Könige die Nahenden meldete.

Während nun Kater und Hund in ihrem Amte waren, suchte Renart den Stier und das Ross auf, die den Hof des Königs verlassen hatten und begegnete dem Stier bei seiner Rückkehr in das Thierreich mitten auf einer schönen Ebene. Der Stier erzählte, wie es ihm bei den Menschen gegangen, Renart dagegen, wie die Sachen bei Hof stunden. Auf die

Frage des Fuchses, was er nun nach seiner Flucht vom Menschen weiter zu thun gedenke, antwortete der Stier, er wolle wieder an den Hof des Löwen gehen. Der Fuchs erzählte:

14 In einem Reiche war ein schlimmer König mit bösen Rathgebern und die thaten dem Volke so viel Uebels an, dass es zuletzt nicht mehr zu ertragen war, und die Leute dem König und seinen Rathgebern den Tod wünschten. Der Stier ersah daraus, dass unter dem Löwen ein schlimmes Regiment geführt werde und fürchtete sich zu Hofe zu gehen. Dem Fuchs erzählte er folgende Geschichte:

15 In einer Stadt war ein Bischof, der sehr schlecht für sein Amt passte und wegen seiner Unwürdigkeit und ob des schlimmen Beispiels, welches er dem Capitel und der Gemeinde gab, grosses Unheil verursachte und viel Gutes verhinderte. Eines Tages geschah es, dass der Bischof wieder ein grosses Unrecht verübt hatte und gleich darauf hingieng und die Messe sang. Einen solchen Abscheu fasste nun da ein Kleriker vor der Sünde des Bischofs, dass er die Stadt verliess, um unter den Hirten in den Wäldern zu leben, denn besser sei, sagte er, unter den Hirten zu sein, die ihre Schafe gegen die Wölfe hüten, als unter einem Hirten, der seine Herde morde und den Wölfen überliefere. Darauf sagte der Stier, er wolle sich ganz aus diesem Lande verbannen und mit dem König und seinem Rathe in keine Berührung kommen.

16 Herr Stier, sagte Renart, habt ihr die Frage gehört, die ein Eremit an einen König stellte? Was für eine Frage war das? sagte jener. Renart sprach: Auf einem hohen Gebirge lebte ein heiliger Einsiedler, dem täglich üble Gerichte über den König des Landes zu Ohren kamen. Da stieg er von seinem Berge herunter, kam in die Residenz, trat vor den König, und fragte ihn: Welches Leben, meint ihr, Herr, ist Gott wohlgefälliger, das eines Einsiedlers oder eines Königs, der sein Volk gut regiert? Lange besann sich der König und sagte endlich, ein König habe mehr Gelegenheit zu guten Werken, als ein Einsiedler. Herr, antwortete der Eremit, ich bin sehr erfreut über eure Antwort; denn aus ihr ersehe ich, dass ein schlimmer König mehr Böses thut, als ein Eremit in seiner Einsamkeit Gutes thun kann und darum bin ich auch von meiner Einsiedelei heruntergekommen und habe mir vorgesetzt, so lange bei euch zu bleiben, bis ihr und euer Reich wieder im rechten Stande seid.

17 Als der Fuchs diess Beispiel erzählt hatte, sagte er zum Ochsen: Ihr gleicht sehr dem Eremiten, darum will ich euch einen Rath geben, der für den König und für euch sehr gute Folgen haben wird. Geht auf eine hübsche Wiese in der Nähe des Ortes, wo der König mit seinen Baronen sich aufhält und fresst euch da dick und stark. Wenn ihr völlig zu Kräften gekommen seid, so brüllt dreimal des Tags und dreimal des Nachts so laut ihr nur immer könnt. Inzwischen spreche ich wegen eurer Angelegenheit mit dem König. Der Ochs gieng zur Wiese, der Fuchs zu Hof.

Alles geschah, wie der Fuchs gerathen hatte. Als nun der Fuchs den Stier so gewaltig brüllen hörte, eilte er zum König, der über das Brüllen so in Angst gerieth, dass er zu zittern anfieng und sich vor seinen Baronen schämte, sie möchten ihn für einen Feigling (wörtlich Füchslein volpell) halten. Während der König nun so in Angst war und keiner seiner Barone seine Furcht wahrnehmen konnte, trat Renart an ihn heran, worüber der Hahn krähte und der Hund bellte. Der König war froh, ihn nah bei sich zu haben und fragte ihn, ob er nicht wisse, von welchem grossen und gewaltigen Thiere diese schreckliche Stimme komme.

18 Herr, sagte der Fuchs, in einem Thale hatte ein Spielmann sein Tamburin an einen Baum gehängt. Der Wind bewegte das Tamburin hin und her und schlug es an die Zweige des Baumes, so dass es im ganzen Thale wiederhallte. Den Ton hörte ein Affe, lief herbei und sah das Tamburin, und meinte, es müsse inwendig voll Butter oder sonst was Gutem sein, weil es einen so grossen Lärm mache, sprengte es also auf und fand es ganz leer.

So könnt ihr auch denken, Herr, dass diese gewaltige Stimme von einem Thiere herrührt, welches leer ist und nicht die Kraft besitzt, welche die Stimme andeutet. Fürchtet euch also nicht vor der unbekannten Stimme. Während Renart so sprach, brüllte der Stier so fürchterlich, dass Alles ringsum erzitterte und der König nicht umhin konnte, sich seinen Schrecken merken zu lassen. Neues Brüllen, neuer Schreck. Nur Renart zeigte gar keine Angst, was den König höchlich Wunder nahm. Wie ist es möglich, fragte er ihn, dass du dich nicht vor dieser Stimme fürchtest? Renart sagte:

19 Ein Rabe baute sein Nest auf einen Felsen und jedes Jahr frass ihm eine grosse Schlange seine Jungen. Der Rabe hatte darüber grossen Zorn, wagte aber nicht, die Schlange anzugreifen, weil er nicht stark genug war, um sie mit Waffengewalt zu besiegen. Da sann er darauf, sie durch List zu bemeistern, da ihm die Kraft gebrach. Eines Tages spielte eine Königstochter mit ihren Fräulein in einem nahen Baumgarten und hatte ihr Schapel (Kranz) von Gold, Silber und Edelsteinen an einen Baumzweig gehängt. Das nahm der Rabe und flog lange damit hin und her, so dass recht viele Menschen ihm nachliefen und wohl sehen konnten, wo er es zuletzt fallen liess, nämlich über dem Nest der grossen Schlange. Als die Leute herbeikamen um das Schapel zu nehmen, sahen sie auch die Schlange und tödteten sie und so wurde ihrer der Rabe durch List Meister.

20 So habe auch ich', fuhr Renart, so viel List und Meistersinn, dass ich diesem fremden Thiere mit der furchtbaren Stimme, auch wenn ich es nicht in offenem Kampfe bestehen könnte, dennoch Herr zu werden und ihm ein schlimmes Ende zu bereiten mich getraue. Die Schlange, die einer von den Räthen war, sprach darauf folgendes Beispiel:

21 In einem Teiche hatte ein Reiher lange Zeit gefischt, bis er alt wurde und oft nichts mehr erjagte. Da besann er sich auf eine List, die schliesslich zu seinem Verderben ausschlug. Eines Tages stellte er sich ganz traurig ohne zu fischen ans Ufer bis zur Nachtzeit. Ein Krebs bemerkte diess und fragte, warum er denn nicht fische, wie alle Tage sonst. Der Reiher versetzte, weil ihm die Fische im Teiche gar so sehr leid thäten, bei denen er so lange gelebt habe, denn nun hätten sich zwei Fischer aus der Nachbarschaft vorgenommen, nächstens hieher zu kommen und den ganzen Teich auszufischen und sie seien solche Fischmeister, dass ihnen nichts entkommen würde. Der Krebs erschrack und theilte die schlimme Kunde den Fischen mit, die sodann in Masse zum Reiher kamen und ihn um Rath in dieser äussersten Gefahr baten. Es bleibt nichts anders übrig, sagte der, als dass ich euch einen um den andern in einen Teich, eine Meile von hier, trage. In diesem Teiche ist viel Röhricht und Schlamm, weshalb euch da die Fischer wenig schaden können. Den Fischen leuchtete das ein und jeden Tag trug der Reiher so viele von ihnen fort als er wollte, die er dann auf einem

nahen Hügel in aller Ruhe verzehrte. So war das schon lange fortgegangen, als ihn eines Tages auch der Krebs bat, er möge ihn in jenen sicheren Teich tragen. Der Reiher streckte seinen Hals aus, an den sich der Krebs mit beiden Händen anklammerte. Während des Fliegens wunderte sich der Krebs, dass er noch immer den Teich nicht erblickte, in den er nach seinem Glauben gebracht werden sollte. Als sie dem Orte nahe kamen, wo der Reiher die Fische zu verzehren pflegte, erblickte der Krebs den Grätenhaufen und merkte die Verrätherei des Reihers, dem er nun den Hals so zusammenkneipte, dass er todt zur Erde sank, worauf der Krebs zurück kroch und seinen Gefährten im Teiche Alles erzählte.

22 Herr, sprach darauf Renart, zur Zeit, wo Gott Adam aus dem Paradiese jagte, verfluchte er die Schlange, weil sie Eva gerathen hatte, von der verbotenen Frucht zu essen und seitdem sind die Schlangen gräulich anzusehen und giftig und alle Uebel in der Welt sind durch die Schlange gekommen, und darum liess ein weiser Mann eine Schlange aus dem Rathe des Königs treiben, welche dieser sehr liebte. Der Löwe sagte dem Fuchs, er möge das Beispiel erzählen.

23 Herr, sprach der Fuchs, ein König hatte von einem heiligen Manne gehört, der sehr weise sei und schickte nach ihm. Der heilige Mann kam zum König, der ihn bat, bei ihm zu bleiben und ihm mit seinem Rathe in der Regierung zu helfen. Der Heilige that diess und blieb. Eines Tages war grosse Rathsversammlung über eine wichtige Staatsaffaire. Da war neben dem Könige eine grosse Schlange, mit der er mehr Rath pflog, als mit allen anderen. Als der heilige Mann die Schlange erblickte, fragte er den König, was König in dieser Welt be deute. Dieser antwortete: Der König ist in dieser Welt ein Sinnbild Gottes, d. h. er soll Gerechtigkeit halten und das Volk, das Gott ihm anvertraut hat, gut regieren. Welches Thier war nun Gott am feindlichsten, seitdem er die Welt erschaffen hat? Die Schlange, sprach der König. Aus eurer eignen Rede, fuhr der Heilige fort, geht ja nun hervor, dass ihr die Schlange tödten sollt und grosse Sünde thut, sie an eurem Hofe zu halten, denn wenn ihr ein Ebenbild Gottes seid, so müsst ihr alles hassen, was Gott hasst, besonders aber, was Gott am meisten hasst. Wegen dieser Worte des heiligen Mannes tödtete der

König die Schlange, ohne dass sie sich durch ihre List und Meisterschaft zu helfen wusste.

24 Als Renart dies Beispiel erzählt hatte, schrie und brüllte der Stier so stark, dass der König und seine Barone abermals zitterten und der Fuchs sagte, er wolle gehen, wenn es der König wünsche, und nachsehen, von welchem Thiere die schreckliche Stimme komme und das Thier wo möglich herbeibringen, damit es dem Löwen Gesellschaft leiste. Der Vorschlag fand allgemeinen Beifall und der Fuchs stellte dem König nur die Bedingung freien Geleits und Aufenthaltes am Hoflager für das Thier, falls er es brächte, was der König auch bewilligte. Renart kam auf die Wiese, wo sich der Stier aufhielt, der grosse Freude über seine Ankunft hatte.

Nachdem Renart was inzwischen geschehen, berichtet, rieth er ihm: Geht mit mir zum König und gebärdet euch bescheiden und anständig, und ich werde sagen, ihr habet tiefe Zerknirschung darob empfunden, dass ihr so lange der Herrschaft des Königs euch entzogen und dann bittet ihr öffentlich und vor Allen um Verzeihung, dass ihr so lange beim Menschen geblieben. Sprecht und benehmt euch so, dass der König und sein Hof Respect vor euch bekommen und dann gebt ihm den Rath, mit dem Menschenkönige Freundschaft zu machen. So kamen also der Stier und Renart zu Hofe und als Alle den Stier erblickten, schämten sie sich, dass sie vor ihm solche Furcht empfunden hatten und der König wunderte sich, woher er denn eine so laute und fürchterliche Stimme habe. Der Stier machte gebührende Reverenz und erzählte auf Befragen Alles was ihm in der Sklaverei des Menschen geschehen. Seine Stimme aber, sagte er, habe sich so verändert, weil er in Furcht und Zerknirschung aus Besorgniss vor der königlichen Ungnade wegen seiner langen Entfernung gebrüllt habe. Mit zitterndem Herzen habe er also gebrüllt und darum haben seine Stimme so schrecklich geklungen. Der Stier bat den König nun vor dem ganzen Hofe um Verzeihung und erhielt sie. Auf die fernere Frage des Königs nach dem Menschen sagte er, mit Recht erkläre die Schlange den Menschen für das allerschlimmste und falscheste Thier auf dieser Welt. Warum fragte der König, hat die Schlange das gesagt? Der Stier sprach:

25 Ein Mal geschah es, dass ein Bär und ein Rabe und ein Mensch

und eine Schlange in einen Silo (unterirdischen Kornbehälter) geriethen. Da gieng ein heiliger Mann vorüber, der ein Einsiedler war, schaute in den Silo hinein und erblickte sie alle vier, die nicht herauskonnten und ihn um Rettung baten unter Versprechung guter Belohnung. Der Heilige zog zuerst die drei Thiere heraus und als er auch den Menschen herausziehen wollte, warnte ihn die Schlange, denn er würde schlechten Dank dafür haben. Der Einsiedler wollte das nicht glauben und zog den Menschen doch heraus. Der Bär brachte ihm darauf zum Danke einen Bienenstock voll Honigwaben, und nachdem er sich daran nach Herzenslust satt gegessen, gieng er in die nächste Stadt um zu predigen. Bei seinem Eintritte brachte ihm der Rabe einen kostbaren Kranz, den er der Königstochter vom Haupte geraubt hatte. Der Einsiedler hatte grosse Freude an dem herrlichen Geschmeide. Inzwischen ging in der Stadt ein Ausrufer umher, der im Namen des Königs dem Ueberbringer des Kranzes reiche Belohnung verhiess, dem Hehler schwere Strafe androhte. Davon wusste aber der heilige Mann nichts. Als er nun durch eine Strasse gieng, wo er jenen von ihm aus der Grube gezogenen Menschen, der seines Zeichens ein Silberarbeiter war, erblickte, bat er diesen, er möge ihm den Kranz aufheben. Der aber trug ihn zu Hofe und verklagte den heiligen Mann, der nun gefangen, geschlagen und eingekerkert wurde. Da gieng die von ihm gerettete Schlange zur Königstochter und biss sie im Schlafe in die Hand. Diese weinte und schrie, denn die Hand war von dem giftigen Bisse geschwollen, und der König liess nun durch die ganze Stadt eine grosse Belohnung für den ausrufen, der die Prinzessin heilen könnte. Da kam die Schlange zum König, während er schlief und sagte ihm ins Ohr, in seinem Kerker liege ein Mann, der ein Kraut besitze, mit dem er seine Tochter heilen könne. Dieses Kraut hatte die Schlange dem heiligen Manne gebracht und ihn angewiesen, wie er es auf die Hand der Prinzessin zu legen habe und wie er den König bitten solle Gerechtigkeit an dem Menschen zu üben, der ihm seine Rettung so schlimm gedankt hatte. So geschah es auch. Die Prinzessin wurde heil, der Heilige frei und der Silberschmidt gerichtet. Das Beispiel gefiel dem König und Hofe sehr wohl und der König fragte den Stier, ob er glaube, dass er der Löwe sich vor dem Menschen zu fürchten habe. Jawohl, sprach der Stier, es ist

sehr gefährlich, in der Feindschaft des Menschenkönigs zu sein, denn vor seiner Uebermacht und Meisterschaft kann kein Thier bestehen. Der König wurde darüber sehr nachdenklich und Renart, der wohl merkte, dass er sich vor dem Menschenkönige fürchte, sprach diese Worte: Herr, das hochmüthigste und habsüchtigste Thier ist der Mensch und darum möchte ich euch wohl rathen, dem Menschenkönig Gesandte und Kostbarkeiten zu schicken, um ihn euch und eurem Volke günstig zu stimmen. Der Vorschlag gefiel dem König, aber der Hahn widersprach und erzählte folgende Geschichte.

26 In einem Lande geschah es, dass Kraft und Meisterschaft vor einem Könige in Streit geriethen. Kraft sagte, ihr gebühre die Herrschaft von Natur über die Meisterschaft, und das gleiche behauptete diese von sich. Der König wünschte, dass der Streit durch einen Kampf entschieden werde, und da ward Kraft von Meisterschaft überwunden. Darum, sagte der Hahn, wenn ihr Freundschaft mit dem Menschenkönig habt und ihr euch gegenseitig Gesandte schickt, so werden die seinigen herausbringen, dass ihr und eure Barone der Kunst und List des Menschen nicht zu widerstehen vermögt. Dagegen machte Renart den Einwurf, Gott mache, was er mache, durch seine Macht, ohne Kunst und List und darum müssten folgerichtig diejenigen im Kampfe stärker sein die mit Waffen ähnlich denen Gottes kämpften, als die andern die mit unähnlichen kämpften. Dem Löwen gefiel Renarts Beispiel und er wollte unter allen Umständen dem Menschenkönige Gesandte und Kostbarkeiten schicken, und fragte nun, was für welche er schicken sollte. Das, meinte Renart, müsste der Stier am besten verstehen, da er die Sitten und Liebhabereien der Menschen durch seinen langen Aufenthalt unter ihnen erforscht habe. Der Stier sagte: Wenn die Menschen Gesandte schicken, so nehmen sie dazu die edelsten und angesehensten im Rathe. Also müsst auch ihr thun. Eure edelsten Rathgeber sind, wie mir scheint, die Unze und der Leopard, auf der andern Seite ist euer Ebenbild der Kater, und wenn ihr diese drei und dazu noch den Hund dem Menschenkönige schickt, denn die Menschen halten sehr viel auf die Jagd, so werdet ihr die vornehmsten Boten und angenehmsten Geschenke gesandt haben. Dem Rathe wurde entsprochen, der Stier wurde zur Belohnung königlicher Kämmerling, Renart aber behielt seine vorige Stelle.

V. Capitel.

Von den Gesandten, welche der Löwe an den Menschenkönig schickte.

27 Der König gab der Unze und dem Leoparden politische Instructionen und sprach: Die Weisheit des Herrschers zeigt sich durch kluge, wohlberedte, wohlberathende und einmüthige Botschafter und seine Adlichkeit im vornehmen und feinen Auftreten seiner Abgesandten und ihrer gesammten Umgebung. Das Alles und noch manches andere ist erforderlich, damit die Gesandtschaft dem fremden Herrn willkommen sei. Nachdem also der Löwe seine Gesandten instruirt hatte, wie sie sich beim Menschenkönig zu benehmen und wie zu sprechen hätten, zogen sie fort durch viele und manche Länder und kamen endlich dahin, wo der Menschenkönig grosses Parlament (parlament) hielt. Bei ihrem Eintritte in die Stadt gewahrten sie, dass öffentliche Freudenmädchen (folles fembres del bordell) vor ihren Augen ihr Unwesen mit den Männern trieben, darüber waren sie sehr erstaunt und der Leopard gab bei dieser Gelegenheit folgende Erzählung zum Besten:

28 Ein Bürger hatte eine Frau, welche er sehr liebte. Er miethete eine Wohnung in der Nähe eines öffentlichen Hauses. Die Dame sah die Liebhaber der Buhlerin oft ein- und ausgehen und bekam dadurch böse Gelüste, denen sie sich lange Zeit hingab, bis sie ihr Mann eines Tages mit einem Fremden auf der That überraschte. Er war darob höchlich empört, seine Frau erzählte ihm aber folgendes Beispiel:

29 Zwei wilde Böcke kämpften einmal auf einer Wiese miteinander so grimmig, dass ihnen das Blut von den Stirnen auf das grüne Gras rann. Ein Fuchs leckte es auf, aber die Stösse der ergrimmten Böcke trafen ihn von beiden Seiten so dass er davon starb und sterbend sagte, er sei selbst Schuld an seinem Tode.

Herr Leopard, sagte der Hund, sehr wunderlich ist es, dass die Menschen, welche an Gott glauben, sich kein Gewissen daraus machen, diese tollen Weiber vor den Augen Aller, die in die Stadt hinein und herausgehen, sündigen zu lassen. Es scheint darum, dass der Herr und die Bewohner dieser Stadt schamloser Sinnlichkeit fröhnen. Viele Tage waren sie nun in der Stadt, ohne den König sprechen zu können; denn

das war so seine Gewohnheit. Als sie nun einmal wieder umsonst antichambrirt hatten, vernahmen sie von einem Manne, dem ein Unrecht geschehen war, und der in langer Zeit es nicht hatte dahinbringen können, beim König Rechte zu erhalten, folgende Rede: Herablassend ist Gott, der Herr Himmels und der Erde und alles Geschaffenen, denn so oft der Mensch ihn sehen und mit ihm sprechen will, so kann er es thun und ihm sein Anliegen vortragen. Dieser König hat keine Thürsteher, denen man Geld geben muss und keine Räthe, die um Bestechung Bosheit und Trug üben, er glaubt Niemands falschen Worten und ernennt nicht eitle, hochfahrende, habsüchtige und unzüchtige Richter und Pfleger und Amtleute. Gesegnet sei ein solcher Herr und alle, die ihm dienen. An dieser Rede des gekränkten Mannes merkten sie, was der König für ein Herr sei und die Unze sprach zum Leoparden:

30 Ein König wollte seine Tochter einem andern König zur Frau geben und schickte heimlich einen Ritter in dessen Land, um Erkundigungen über ihn einzuziehen. Der Ritter fragte die Bauern und das gemeine Volk und alle sprachen übel vom König. Eines Tages begegnete er zwei Spielleuten (jutglars) die vom Hofe des Königs kamen und von diesem mit verschiedenen Gewändern beschenkt waren. Auch diese fragte er nach den Sitten des Königs und sie sagten, er sei freigebig und ein Liebhaber der Jagd und schöner Damen und sonst noch viele Lobsprüche mehr. Tadel und Lob hinterbrachte der Ritter seinem König, der daraus entnahm, dass der Schwiegersohn üble Art habe und es nicht über sein Gewissen bringen konnte, ihm die Tochter zu geben.

31 Endlich kamen die Gesandten vor den König und übergaben die Geschenke des Löwen und einen Brief von ihm, in welchem Folgendes stund: Ein König war in einer Provinz, der viele vornehme und mächtige Barone hatte. Um sie in Respect und Friede und Ordnung im Lande zu erhalten, sorgte er dafür, dass er beim Kaiser in grosser Freundschaft stund. Der Kaiser liebte ihn, die Barone fürchteten ihn deshalb, und so war Friede im Lande. Als der König den Brief des Löwen gelesen und seine Gaben empfangen hatte, gab er den Kater einem Tuchhändler, der eben da war, den Hund einem Ritter, der gerne jagte. Dass der König den Kater, den ihm der Löwe als Conterfei seiner eignen Person geschickt hatte, dem Tuchhändler zum Präsent machte, der nicht

einmal von Adel war, missfiel den Gesandten aufs höchste. Als sie nach langer Unterredung mit dem Könige in ihr Hotel zurückgekehrt waren, kam dahin auch der Hund und äusserte sich sehr missvergnügt darüber, dass ihn der König jenem Ritter geschenkt habe, der den Vorsatz hege, ihn zur Jagd auf die kleinen Leute und Unterthanen des Löwen zu gebrauchen, was von seiner Seite Majestätsverbrechen wäre. Eines Tages wurden die Gesandten zu einer grossen Hoftafel eingeladen. Während des Essens giengen Spielleute auf und ab und sangen zu ihren Instrumenten unanständige und wohlerzogenen Ohren widerwärtige Lieder. Sie tadelten was zu loben und lobten, was zu tadeln war, worüber König, Königin und Hofleute sich köstlich amüsirten. Da trat ein ärmlich gekleideter Mann mit einem grossen Barte mitten in das Banket und sprach: Nicht vergessen möget ihr Alle, dass Gott alle Creaturen geschaffen und so manche aus fernen Landen zum Dienst und zur Freude des Menschen hieher hat kommen lassen. Nicht mögen König und Königin die Unsitte vergessen und die Unordnung, die in diesem Saale herrscht, wodurch Gott beschimpft wird, sintemal Niemand hier ist, der lobt, was zu loben und tadelt, was zu tadeln, noch der Gott dankt für die Ehre, die er dem König und der Königin und allen Baronen in dieser Welt geschenkt hat. Auf diese Rede trat ein weiser Schildknappe vor, fiel vor dem König auf die Kniee und bat um das Amt eines Lobers dessen, was am Hofe zu loben sei, erhielt es aber nicht, weil der König nicht die Absicht hatte, bei sich und seinem Hofe irgend eine Unform abzuthun. Dazwischen kam ein Landrichter (veguer) und brachte einen Mann, der so eben mit grossem Unrechte einen Ritter getödtet hatte. Der Mann sprach zum König: Herr König, es ist die Weise Gottes, demjenigen, der ihn um Gnade bittet, zu vergeben. Von euch, der ihr auf Erden Stellvertreter Gottes seid, erbitte ich Verzeihung. Der König versetzte: Gott ist gerecht und barmherzig. Weil du aber den Ritter in der Voraussicht getödtet, dass ich dir verzeihen würde, soll dir nur Recht und keine Gnade werden. Als das Banket zu Ende war, und die Botschafter nach Hause kehrten, während des Weges sich von der Adlichkeit, Macht und Reichthum des Königs und Hofes und dazu ihrem Mangel an Gottesfurcht unterhaltend, da fanden sie ihren Wirth jammernd und klagend. Um die Ursache befragt, sagte er: Unser König hat in

dieser Stadt ein grosses Parlament gehalten, viele Gesandtschaften herrlich empfangen und nun hat er ein grosses Fest befohlen, welches mich allein auf 1000 Pfenige zu stehen kommen wird, die ich von den Juden zu leihen nehmen muss. Herr Wirth, fragten die Gesandten, hat denn der König keinen Schatz? Nein, sagte der Wirth, er borgt von seinen Leuten und giebt bei jedem Hoftage 2mal im Jahre grosse Feste und so richtet er das Volk durch Verschwendung zu Grunde und macht es zu Bettlern. Was für einen Nutzen, fragte die Unze, haben denn diese Hoftage? Keinen, sagte der Wirth, vielmehr grossen Schaden, weil dadurch das Volk verarmt und verdorben wird. Als am andern Tage die Botschafter durch Bestechung des Portiers wieder zur Audienz gelangt waren, erwies der König dem Leopard mehr Ehre, als der Unze, indem er ihn gnädiger anblickte und ihn mehr in seiner Nähe sitzen liess. Darüber hatte das Panterthier grossen Verdruss, weil es ebenso viel Rücksicht zu verdienen glaubte, wie der Leopard. Inzwischen kamen von 4 Städten 8 angesehene Männer als Bevollmächtigte, um sich über die königlichen Beamten zu beklagen, die schlechte Menschen seien und das ganze Land zu Grunde richteten, und um bessere Beamte zu bitten. Der König verwies sie an seinen Rath, der ihre Beschwerden untersuchen und verbescheiden würde. Als die 8 Herren hier ihre Sache vorgebracht hatten, bekamen sie scharfe Rügen, denn die Beamten hatten in diesem Rathe Freunde, denen sie einen Theil ihres unredlichen Gewinnes zukommen liessen und so kehrten die 8 Biedermänner unverrichteter Dinge heim. Ihr Herren, fragte sie der Leopard, meint ihr, dass der König selbst Schuld trage an dem Uebel, welches unter seiner Regierung geschieht? Darauf erwiderte einer von den achten:

32 In einer Stadt starb ein sehr reicher Bürger und hinterliess sein ganzes Vermögen seinem Sohne, der nun von allen Seiten bestürmt wurde. Die einen wollten ihm eine Frau zubringen, die andern ihn zum Mönch machen, der junge Mann selbst aber war Willens, Alles zu verkaufen, was er hatte, und damit eine Brücke und ein Hospital zu bauen, das Hospital für die Pilger aus dem heiligen Lande, welche durch die Stadt kamen, die Brücke, damit keine Pilger mehr im Angesichte der Stadt in dem reissenden Flusse ertrinken sollten, wie es vorher vielen Jerusalemfahrern geschehen war. Als beides fertig war, träumte der

Bürgerssohn eines Nachts, dass von allem Guten, was durch das Hospital und die Brücke gestiftet wurde, er das Verdienst vor Gott haben sollte. An diesen Worten des Philosophen (philosof) erkannte der Leopard, dass der König für allen Schaden, den sein schlechter Rath auf Erden anstiftete, einst in der Hölle büssen werde. Damit schieden sie und nahmen Abschied von einander, indem der Leopard die Herrn auf Gott vertröstete, der ihnen wohl bald einen besseren König bescheeren würde.

33 Zur Zeit, wo der Löwe eben seine Botschafter an den Menschenkönig geschickt hatte, lag ihm der Fuchs sein Portier beständig in den Ohren, der Leopard habe die schönste Frau von der ganzen Welt, bis sich der König endlich in die Leopardin verliebte und sie der Königin und seinem Rathe zum Trutze mit Gewalt zu seinem Weibe machte. Der Rath hatte grossen Zorn auf Renart, weil er es dahin gebracht, dass der König sich gegen seine gute Gemahlin und gegen seinen treuergebenen Diener den Leopard so schwer vergangen. Lieber Freund, sagte der Stier zum Fuchs, ich fürchte sehr, dass der Leopard euch tödtet, wenn er erfährt, wie die Sache zugegangen ist. Der Fuchs erzählte darauf folgende Geschichte: Einmal geschahs, dass ein Hoffräulein eine grosse Falschheit gegen ihre Königin sich zu Schulden kommen liess. Aber das Hoffräulein war beim Könige sehr gut angeschrieben und darum wagte die Königin nicht gegen sie einzuschreiten und sie gieng straflos aus.

34 Als nun die Gesandten zurückgekehrt waren und ihre Botschaft beim Löwen ausgerichtet hatten, eilte der Leopard nach Hause zu seiner geliebten Gattin. Das Wiesel und alle seine Hausgenossen waren in grosser Betrübniss als sie ihren Herrn erblickten und erzählten ihm alle Schmach, die ihm der König angethan, indem er sein Weib vergewaltigte. Rasend wurde der Leopard gegen den König und fragte das Wiesel, ob seine Frau ihm willig gefolgt sei, und da er hörte, dass sie sich lange gesträubt und geweint hatte, ehe sie mit Gewalt fortgeführt wurde, da wurde er noch rasender. Wäre seine Frau willig gegangen, so hätte sich sein Zorn vielleicht besänftigt, so sann er nur auf Rache gegen den König.

Cap. VI.

Von dem gerichtlichen Zweikampfe zwischen Leopard und Unze.

35 Der Leopard kam zu Hofe und Renart, der ihn zuerst erblickte, sagte heimlich zum König: Herr, durch euer Verhältniss mit der Leopardin bin ich mit dem Leoparden überworfen und wenn ihr mich nicht öffentlich anerkennt und zu Ehren bringt, so dass ich eurer Person näher stehe, als jeder Andere, wird mich der Leopard augenblicklich ermorden. Zur Stunde ernannte der König Renart zum Mitglied des Rathes und zog ihn in seine nächste Umgebung, so dass der Leopard sich nicht an ihm zu vergreifen wagte. Den Pfau aber, der einen sehr feinen Geruch hat, machte er zum Thorwarte. Dem ganzen königlichen Rathe und allen zur Stelle anwesenden Baronen missfiel diese Bevorzugung Renarts aufs Entschiedenste, besonders aber dem Leopard, der nun vor den König trat und ihn vor dem ganzen Rathe und versammelten Hofe offen des Verrathes beschuldigte, indem er falscher Weise seine Gattin sich zu eigen gemacht habe. Am ganzen Hofe war kein Baron, der den Handschuh für den König aufgenommen hätte. Also erbot sich der Leopard zum Gottesgerichtskampfe und überantwortet dem König sein Pfand.

36 Der war gar erzürnt, als er sich so öffentlich als Verräther bezüchtigt und herausgefordert sah und schämte sich vor seinem ganzen Volke. Wer will den Kampf für mich aufnehmen? Alle Barone schwiegen. Da sprach Renart: Verrath ist ein Ding, welches Gott sehr missfällig ist, und eine grosse Schmach ist es für ein ganzes Volk, wenn sein König des Verrathes beschuldigt wird, wie hier der Leopard thut und um so grössere Ehre und Dank des Königs wird sich darum der Baron verdienen, der seine Sache zur seinigen macht und den Kampf aufnimmt. Da die Unze ohnehin auf den Leopard übel zu sprechen war, weil ihm der Menschenkönig mehr Auszeichnung erwiesen hatte, als ihr, so nahm sie nun den Kampf auf und vertheidigte die Unschuld des Königs, aber nicht ohne Gewissensbisse, weil sie wohl wusste, dass der König Betrug und einen schlimmen Handel gegen den Leopard angerichtet hatte, der ihm Zeit seines Lebens ein treuer Diener gewesen war.

Auf dem Kampfplatze stunden sich also Leopard und Unze gegenüber und alles Volk rief: Nun wird sich zeigen, wer siegen wird, Wahrheit oder Falschheit. Da fragte der Hahn die Schlange, wer nach ihrer Ansicht den Kampf gewinnen sollte und sie versetzte: der Gottesgerichskampf ist aufgekommen, damit die Wahrheit die Falschheit zu Schanden und zu nichte mache, und die Wahrheit ist Gott. Darum kämpft Jeder, der eine Falschheit vertheidigt, gegen Gott selbst. Diese heimlich zum Hahn gesprochenen Worte der Schlange hörten der Leopard und das Panterthier. Der Leopard schöpfte daraus Trost und Muth, die Unze Gewissensbisse und Traurigkeit und die Angst, dass die Schuld des Königs ihr zu Schmach und Verderben gereichen würde. Diesen ganzen Tag bis zur Stunde der Complet (Sonnenuntergang) dauerte nun dieser Zweikampf. Die Unze vertheidigte sich furchtbar gegen den Leoparden, würde ihn auch wohl besiegt oder getödtet haben, wenn sie ein besseres Gewissen gehabt hätte. Dem Leoparden aber erquickte das Bewustsein seines guten Rechtes und der Unbill des Königs jedesmal die Kraft, wenn er schon zu unterliegen vermeinte. Und mit diesem felsenfesten Gewissen besiegte schliesslich der Leopard die Unze und zwang sie zu bekennen, dass der König ein falscher Verräther sei. Der kam darüber ausser sich vor Verwirrung und Beschämung. Der Leopard aber tödtete die Unze nach Kampfrecht. Das Volk schämte sich so seines Königs und dieser sich über sich selbst, dass er es nicht länger ertragen konnte, sondern über den Leoparden, der vom tagelangen Kampf todtmatt war, herstürzte und ihn erwürgte. Alle Anwesenden entsetzten sich über diese Gräuelthat des Löwen und jeder wünschte in seinem Herzen unter einer anderen Regierung zu stehen, denn eine gar gefährliche Sache ist Unterjochung des Volkes unter einem König, der ungerecht, zornmüthig und verrätherisch ist.

37 Diese ganze Nacht blieb der König zornig und übler Laune, am andern Morgen versammelte er seinen Rath und liess darüber verhandeln, was er dem Menschenkönige für eine Antwort geben solle. Dieser hatte ihm nämlich entboten, er möge ihm einen Wolf und einen Bären schicken. Herr, sprach die Schlange, der weiseste Rathgeber, Bären und Wölfe habt ihr zur Genüge in eurem Lande, aus denen ihr je einen auswählen möcht, der zur Sendung taugt. Darauf versetzte

Renart, der Menschenkönig sei der mächtigste und vornehmste Herr auf der ganzen Erde, und desswegen dürfe man ihm nicht den nächsten besten Bären oder Wolf schicken, sondern je den weisesten und stärksten, sonst käme Tadel und Gefahr davon. Vom König befragt, wer diese seien, antwortete Renart, der Bär und Wolf die in seinem eignen Rathe sässen, seien sicher die klügsten und stärksten von allen Bären und Wölfen des ganzen Reiches. Das fand der König gut, und die zwei Räthe, der Bär und Wolf weigerten sich auch nicht zu gehen, damit es ihnen nicht als Feigheit ausgelegt würde. Als Botschafter zur Begleitung wurde dann noch die Schlange als das klügste Thier mitgeschickt. Ehe sie von Hofe gieng, sagte sie:

38 Eines Tages geschah es, dass der Fuchs auf einer schönen Wiese einen Köder mit einem Widerhacken fand, den ein Jäger darin verborgen hatte, um den Fuchs damit zu fangen. Der sagte aber, als er den Köder erblickte: der ist nicht umsonst daher gelegt, dahinter steckt Unheil und Gefahr. Der König hatte, seitdem er schwere Schuld auf sich geladen und den Leoparden ermordet hatte, keinen so subtilen Kopf mehr, wie zuvor und verstund die Meinung der Schlange nicht, sondern verlangte von ihr eine Erklärung. Seit der Stier und Fuchs am Hofe sind, hört das Unheil und die Gefahr nicht auf, sagte sie, und das kommt daher, dass der König die beiden zu so hohen Ehren gebracht hat. Der Stier entschuldigte sich darob sehr angelegentlich und es kam bei dieser Gelegenheit heraus, dass Renart ihm damals gerathen hatte, dreimal täglich so furchtbar zu brüllen, um dadurch an den Hof zu kommen und da viel Gutes zu stiften. Der Stier gieng in seiner Entschuldigung so weit, dass Renart desshalb üblen Willen gegen ihn fasste und ihn zu verderben beschloss.

Eines Tages nun hatte es stark geschneit und war sehr kalt geworden und der Löwe und die vom Hofe hatten nichts zu essen und dazu grossen Hunger. Der König fragte Renart, der sagte, er wisse keinen Rath, aber er wolle zum Pfau und fragen, ob er in der Nähe ein Thier rieche, welches dem König zur Nahrung dienen könne. Der Pfau sah ihn mit Angst nahen und erwiderte auf seine Anfrage, er rieche kein solches Thier. Darauf lehrte ihn Renart an, wenn ihn der König frage, zu sagen er rieche am Athem des Stiers, dass er in kurzer Zeit

sterben werde und zwar an einer Krankheit. Der Pfau, einerseits aus Furcht vor Renart, anderseits, weil der Stier das Getreide frass, welches für ihn bestimmt war, gieng darauf ein, den Tod des Stiers zu planen und sagte dem König, was ihm der Fuchs eingegeben. Als der König das hörte, hatte er Lust, den Stier zu verzehren, trug aber Bedenken, weil er ihm Treue gelobt und weil ihm der Stier lange gedient und auf ihn vertraut hatte. Als Renart diess Bedenken körte, suchte er es ihm auszureden, denn einmal müsse der Stier ohnehin nächstens sterben und hauptsächlich aber sei es ja Gottes Wille, dass der König seine Nothdurft an seinen Unterthanen befriedige so oft er dazu gezwungen sei. Der König antwortete, gleichwohl werde er am Stier seine Treue nicht brechen. Herr, sprach der Fuchs, werdet ihr den Stier dann essen, wenn er euch selbst dazu auffordert und euch selbst eures ihm gegebenen Wortes los und ledig sagt? Dann ja, sagte der König. Darauf gieng Renart zu einem Raben, der grossen Hunger hatte und sagte zu ihm: der König hungert und ich will trachten, dass er den Stier frisst, der sehr feist ist und für uns alle reichen wird. Wenn nun der König in deiner Gegenwart sagt, er habe Hunger, so biete du dich ihm an und sage er solle dich essen. Er wird es ohnehin nicht thun, denn ich werde es ihm ausreden und er richtet sich in allem nach meinem Rathe. Wenn dann ich mich ihm anbiete, so sagst du, ich sei nicht gut zum Essen, denn mein Fleisch sei ungesund. Als Renart den Raben so eingelehrt hatte, gieng er zum Stier und sagte, der König wolle ihn essen, weil der Pfau an seinem Athem gerochen habe, dass er bald sterben müsse. Der Stier bekam grosse Angst und sagte, wahr ist das Wort des Bauern zum Ritter. Wie war das? fragte Renart:

39 Ein reicher Bauer, sagte der Stier, strebte hoch hinaus und gab seine Tochter einem Ritter zur Frau, dem der Reichthum des Bauern sehr in die Augen stach. Aber die Vornehmheit des Ritters war mächtiger, als der Besitz des Bauern und während der Ritter Alles vergeudete und doch ein vornehmer Herr blieb, wurde der Bauer am Ende ein armer Mann und blieb dabei doch nur ein Bauer. Gerade so, sagte der Stier, verhält es sich mit meinem Tod und mit der Sättigung des Löwen. Renart beschwichtigte ihn, der König habe ihm sein Wort

gegeben und werde ihn gar nicht fressen, er solle sich ihm also nur guten Muthes anbieten. Im entscheidenden Augenblicke werde er Renart auch ein Wort drein reden und so könne es nicht fehlen, dass er sich beim Löwen in Gnaden setze. Nach allen diesen Verabredungen kamen sie vor den König, der Stier, der Rabe und der Fuchs. Der Rabe fieng an, er merke wohl, dass der König Hunger habe und er solle ihn essen. Renart entschuldigte ihn, er habe kein Fleisch, welches für den königlichen Gaumen passe. Darauf bot sich der Fuchs an, und der Rabe sagte, sein Fleisch sei ungesund. Zuletzt bot sich zum Scheine auch der Stier an und der Löwe tödtete ihn und alle drei assen von seinem Fleische nach Herzenslust.

40 Nach dem Tode des Stiers fragte der Löwe den Hahn und den Fuchs, wer sein Kammerherr sein solle. Der Hahn wollte zuerst sprechen, aber Renart warf ihm einen grimmigen Blick zu, der ihn verstummen machte. Der Fuchs schlug nun das Kaninchen zu der Stelle vor, was der Hahn aus Furcht auch nicht zu bestreiten wagte. So waren denn die Hofstellen mit dem Pfau, dem Hahn und dem Kaninchen besetzt, die sich alle aus Furcht vor Renart nichts zu sagen getrauten, so dass sein Wille überall massgebend war.

41 Eines Tages geschah es nun, dass eine wichtige Staatsberathung vorzunehmen war, und der König sich mit dem Hahn und Fuchs allein berieth. Der Hahn erklärte sich in einer so wichtigen Angelegenheit für incompetent und stellte dem Löwen vor, er möge seinen Rath verstärken, aus dem nach und nach fast alle Mitglieder ausgeschieden oder todt seien. Der König genehmigte den Vorschlag, aber Renart erzählte:

42 In einem Lande lebte ein Mann, dem Gott so viel Wissenschaft gegeben hatte, dass er Alles verstund, was die vierfüssigen Thiere und die Vögel sagten. Diese Wissenschaft aber hatte Gott dem Manne unter der Bedingung gegeben, dass er keinem lebenden Menschen je etwas mittheile, was er von den Reden der Thiere und Vögel hörte. An dem Tage, wo er es thäte, müsse er sterben. Dieser Mann nun hatte einen Garten, in welchem ein Ochs Wasser aus einem Ziehbrunnen zog und ein Esel den Mist trug, wenn gedüngt wurde. Eines Abends war der Ochs sehr müde und der Esel rieth ihm, er solle seinen Haber nicht fressen und sich krank stellen, so brauchte er morgen nicht am Zieh-

brunnen zu sein und könne sich ausruhen. Das that der Ochs. Der Gärtner meinte des folgenden Tags der Ochs sei krank und stellte den Esel für ihn an den Ziehbrunnen, der nun den ganzen Tag mit grosser Beschwer den Eimer ziehen musste. Als er Abends in den Stall kam, lag da der Ochs und ruhte sich aus. Der Esel fieng an zu weinen und sagte zum Ochsen: denke nur, unser Herr ist Willens dich an einen Fleischer zu verkaufen, weil er meint, du seist krank. Darum ist es besser, dass du wieder an deinen Dienst gehst, ehe sie dich umbringen. Der Ochs erschrack und aus Todesangst frass er diese Nacht seinen Haber und stellte sich gesund. Der Herr des Ochsen und Esels hatte das Alles gehört und lachte in Gegenwart seiner Frau darüber. Diese wollte wissen, worüber er lache, und er wollte es ihr nicht sagen, weil er fürchtete, dass er dann sterben müsse. Sie aber quälte ihn fort und fort und sagte zuletzt, sie würde nicht mehr essen und trinken, und sterben, wenn er es ihr nicht sagte. Diesen ganzen einen Tag hielt es das böse Weib ohne Essen und Trinken aus. Da sagte der Mann, der sie sehr liebte, er wolle es ihr sagen, und gieng vorher hin und machte sein Testament und als er damit fertig war, wollte er ihr sagen, warum er gelacht. Da hörte er, was der Hund zum Hahn sagte und was dieser darauf erwiderte. Der Hund verwies dem Hahn, dass er singe, während sein Herr sterben müsse. Der Hahn verwunderte sich höchlich darüber und der Hund erzählte ihm nun den ganzen Hergang. Als er fertig war, sagte der Hahn, es geschehe ihm recht, dass er sterben müsse, denn er sei ein Jämmerling, wenn er einer einzigen Frau nicht Herr zu werden verstehe. Darauf rief der Hahn seinen zehn Hennen, und die kamen flugs herbei und mussten sich alle vor ihm aufstellen und er that mit ihnen, was ihm beliebte. Das that der Hahn zum Zeichen, dass sich der Hund über den Tod seines Herrn trösten solle, was sie nun auch beide thaten und der Hahn sang und der Hund war lustig. Kamerad, fragte der Hund den Hahn, wenn du so ein arges Weib hättest, wie unser Herr, was würdest denn du in diesem seinem Falle thun? Ich würde fünf Ruthen von einem Granatbaum (magraner) im Garten abschneiden und sie so lange hauen, bis alle fünf entzwei wären, und wenn sie dann noch nicht essen und trinken wollte, liesse ich sie verhungern und verdursten. Sobald der Mann das gehört hatte, stund er

vom Bett auf und that, was der Hahn gesagt, und darauf ass und trank seine Frau und that Alles was er wollte.

43 Nachdem Renart obiges erzählt, sagte er, der Hahn sei so gescheit, dass er in allen Angelegenheiten Rath wisse und der König nicht nöthig habe, sich um andere Räthe umzusehen, besonders da durch die vielen Köpfe und Meinungen nur Trubel im königlichen Rathe zu entstehen pflegten. Darauf erzählte der Hahn Folgendes:

44 Ein Papagei war mit einem Raben auf einem Baume in einem Garten. Unter dem Baume war ein Affe, der Brennholz auf eine Laterne gelegt hatte, welche er für Feuer hielt und in das Holz hineinblies um es anzufachen. Der Papagai rief ihm zu, es sei kein Feuer, sondern eine Laterne. Der Rabe sagte, er solle doch Niemand belehren, der keinen Rath annehmen wolle. Der Papagai rief aber dem Affen immer wieder zu und der Rabe verwies es ihm eben so oft. Zuletzt flog der Papagai vom Baume herab und kam dem Affen, um ihm seine Meinung deutlich zu machen, immer näher, bis ihn dieser zuletzt erwischte und zerriss.

45 Als der Hahn diese Geschichte erzählt hatte, meinte der König, sie sei auf ihn gemünzt und machte dem Hahn ein zorniges Gesicht zum Zeichen seines Unwillens. Als Renart das sah, tödtete er den Hahn vor den Augen des Königs und frass ihn. Da war er nun alleiniger Rath und der Pfau war Portier und das Kaninchen Kämmerling und es gieng Alles nach seinem Wunsche und der König that, was der Fuchs nur immer begehrte. Mitten in diesem Wohlergehen fiel Renart der Verrath wieder ein, den er gegen den König angezettelt und wie er zum Elephanten gesagt hatte er wolle dahin trachten, dass der Löwe ums Leben käme und er an seiner Statt König würde. Gern wäre der Fuchs in seiner jetzigen Stellung geblieben, aber er fürchtete, der Elephant möchte seine früheren Anschläge einmal dem König verrathen und dem wollte er zuvorkommen, indem er Königsmord plante.

VII. Capitel.

Von Renarts Tode.

46 Eines Tages sagte Renart, uneingedenk aller Ehren und Gnaden, die ihm der König vor allen Baronen seines Hofes erwiesen, zum Elephanten,

es sei nun Zeit, dass der König sterbe, und zwar besonders darum, weil die Sache so günstig liege, dass ausser ihm kein Rath am Hofe vorhanden sei. Der Elephant überlegte lange, was ihm Renart sagte und machte sich zwar ein Gewissen daraus auf den Mord des Königs einzugehen, war aber auch auf der anderen Seite besorgt, wenn er Renart nicht folgte, dass ihn dieser dann selbst dem König verrathen und seinen Tod veranlassen möchte. Zuletzt siegte doch das bessere Gewissen in ihm, zugleich mit der Erwägung, dass wenn er durch Renart König würde, dieser ihn dann eben so gut verrathen könnte, wie jetzt den Löwen. So wollte er denn lieber in Todesgefahr schweben, als seinen angebornen Herren verrathen. Dabei dachte er darüber nach, wie er es dahin brächte, dass der Löwe den Fuchs tödtete, denn, rechnete er, wenn in diesem kleinen Fuchs so viel Schlauheit und Verrath stecken, warum sollten denn in meinem Riesenleibe nicht noch mehr Meisterschaft und Loyalität Platz haben. Herr Elephant, sprach Renart, worüber sinnt ihr nach und warum beeilt ihr euch nicht, König zu werden, ehe die Schlange die gar kluge und meisterhafte zurückkehrt? Da fasste der Elephant den Entschluss, diese ihre Rückkehr abzuwartan, ehe er etwas unternähme. **47** Als Renart merkte, dass der Elephant die Sache so lässig nahm, fürchtete er, die Schlange möchte zurückkommen und der Elephant ihn verrathen, und sagte daher zu diesem er solle sich beeilen, sonst würde er die Sache in einer Weise in die Hand nehmen, die er sich nicht träumen liesse. Das versetzte den Elephanten in grosse Angst und er fragte den Fuchs, welche Stellung er bei ihm einnehmen wolle, wenn er einmal König sei. Der Fuchs sagte, seine jetzige als alleiniger Rath genüge ihm, auch Pfau und Kaninchen sollten in ihren Aemtern verbleiben. Wie er sich aber den Tod des Königs ausgesonnen habe, das theilte er in folgendem mit. **48** Zwischen dem Löwen und dem Eber herrscht Uebelwillen, denn der Eber glaubt an Person und Kraft dem Löwen gleichzustehen. Ich will also zum Eber sagen, er möge sich vor dem König hüten, weil er ihn tödten wolle und dem Löwen werde ich sagen, er solle sich vor dem Eber in Acht nehmen, weil dieser König zu werden strebe. So werde ich es dahin bringen, dass der Löwe den Eber tödtet und wenn er dann vom Kampfe ermattet ist, könnt ihr ihn ohne grosse Mühe umbringen und selber König werden. Auf dieselbe

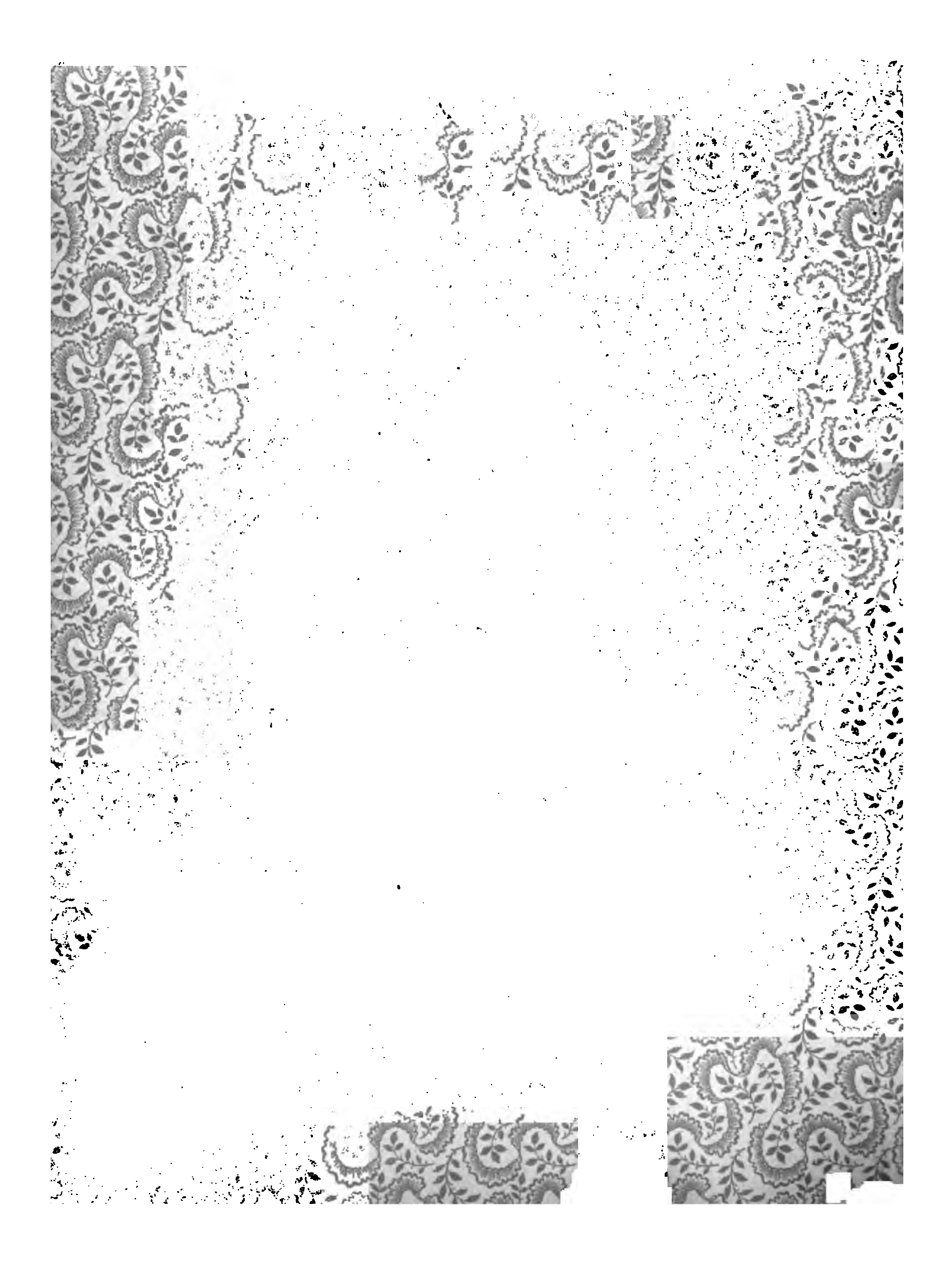
Weise, die Renart angegeben hatte, beschloss nun der Elephant, ihn zu betrügen und sagte demnach: Eitel ist jede Versprechung ohne Zeugen, deshalb müssen wir vor Allem unsern Vertrag vor Zeugen aufrichten. Renart besann sich hin und her, denn die Zeugen konnten ja den Verrath verrathen. Der Elephant meinte, die passendsten Zeugen seien Pfau und Kaninchen, die sie gewiss nicht verrathen würden. Darauf gieng Renart ein und so wurde denn in Gegenwart des Pfaus und des Kaninchens der Bund geschlossen und Heimlichkeit gelobt. Nun sollte Renart zuerst dem Schweine sagen, der König wolle es tödten und dann dem Löwen das gleiche. Während Renart mit dem Eber sprach, gieng der Elephant zum König, entdeckte ihm die ganze Verschwörung und bat um Pardon für seinen Verrath, indem er lieber ein getreuer Unterthan, als ein verrätherischer König sein wolle. Wie, sagte der Löwe, kann ich mir Gewissheit verschaffen, dass das, was ihr mir gesagt habt, die Wahrheit ist? Dadurch, dass Renart alle anderen Thiere aus eurem Rathe verdrängt hat und euer alleiniger Rathgeber worden ist, und dass er Niemand am Hofe geduldet hat, als das Kaninchen und den Pfau, die aus Furcht ganz von ihm abhängen. Noch aber, Herr, kann ich euch eine andere Gewissheit geben. Renart ist zum Eber gegangen und hat ihm gesagt, dass ihr ihn tödten wollt und ebenso wird er zu euch sagen, der Eber wolle euch tödten, endlich sind Mitwisser und Begünstiger des Verraths der Pfau und das Kaninchen. Der König, erstaunt über so viel Trug und Verrath, sagte:

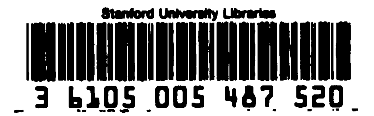
49 Ich habe meinen Vater eine Geschichte erzählen hören, wie mein Ahne, der König eines grossen Landes war, die mächtigen Barone, denen Ehre und Vorrang zusteht, erniedrigen und das gemeine Volk dafür erhöhen wollte. Unter diesem war der Affe, dem mein Ahne viel Ehren anthat. Da er nun dem Menschen ähnlich sah, wollte er König werden und sann auf Verrath gegen meinen Grossvater. 50 Herr, sprach der Elephant, in einen kleinen Becher geht nicht viel Wein und in eine Person niederer Herkunft nicht viel Ehre und Treue, und darum ist es gut, dass ihr Renart tödtet und einen guten Rath habt und frei in eurer Herrschergewalt (senyoratge) seid und die Adlichkeit, die Gott euch von Art und von Amt gegeben hat, keiner schlechten Person untergebt. Nach diesen Worten gieng der Elephant zum Eber und sagte

ihm, er wisse Alles, was Renart zu ihm gesprochen und wiederholte es ihm Wort für Wort und theilte dem erstaunten den ganzen Anschlag mit. Während dessen besandte der König seinen Hof, viele Barone, darunter auch den Elephanten, Eber, Renart, Kaninchen und Pfau. Diese zwei befragte er in Aller Gegenwart um ihr Zeugniss. Gross war ihr Schreck, aber noch grösser der Renarts, der nichts weiter vorzubringen wusste, als er habe die Treue der Barone gegen den König auf die Probe stellen wollen. Der Löwe befahl mit einem donnernden Brüllen dem Pfau und Kaninchen die Wahrheit zu sagen, die sie nicht zu verhehlen vermochten, worauf der König in eigner Person Renart tödtete. Nach seinem Tode kam der Hof in Aufnehmen und guten Stand, der Elephant und Eber und andere vornehme Barone wurden Räthe und stiessen den Pfau und das Kaninchen aus ihrer Mitte.

Hiermit ist das Buch von den Thieren beendigt, welches Felix einem König brachte, damit er aus der Art, wie die Thiere handeln, abnehmen möchte, in welcher Weise ein König regieren und sich vor bösem Rathe und falschen Menschen hüten solle.

Da der zugemessene Raum bereits überschritten ist, so muss ich es einer anderen Gelegenheit vorbehalten, verschiedene Punkte ausführlicher zu behandeln, welche durch dieses Werk des berühmten Franciscaners angeregt werden. Einerseits sein Verhältniss zur indischen Thierfabel (Pantschatantra etc.), der er seine Thiergeschichten, wahrscheinlich direct aus dem Arabischen, welches er vortrefflich verstund, entnommen hat und somit einer der ersten Europäer gewesen ist, welche diesen Stoff in einer Vulgärsprache benützt haben. Dann über sein Verhältniss zur germanisch-romanischen Thiersage, die ihm ganz fremd gewesen sein muss, wie schon der Umstand beweisst, dass er den einzigen Namen, den er ihr entlehnt, Renart, als Femininum gebraucht (Na ist bekanntlich Abkürzung von domina). Endlich ist auch das ganze Werk in Betracht zu ziehen, welches selbst durch und durch, nicht bloss in dem hier mitgetheilten siebenten, sondern in allen Büchern eine grosse Rahmenerzählung ist (gerade so wie sein berühmter Klosterroman, Evast und Blanquerna) und zur Ausfüllung dieses Rahmens nicht weniger als dreihundert fünf und sechzig grössere und kleinere Geschichten verwendet.





STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

